附录和补遗

2卷册

〔德〕阿图尔·叔本华 著 韦启昌 译





上海人民出版社

VISIT...

LANZAROTE Caliente.com

附录和补遗

2卷册

〔德〕阿图尔·叔本华　著　韦启昌　译





上海人民出版社

附录和补遗2卷册

作者：【德】阿尔泰·叔本华

译者：韦启昌

总目录

附录和补遗第一卷
附录和补遗第二卷



附录和补遗 第1卷

〔德〕阿图尔·叔本华 著 韦启昌 译

Arthur Schopenhauer.

上海人民出版社

版权信息

附录和补遗.第1卷/（德）阿图尔·叔本华（Arthur Schopenhauer）著；韦启昌译.—上海：上海人民出版社，2018

ISBN 978-7-208-15590-9

I.①附… II.①阿……②韦… III.①叔本华（Schopenhauer,Arthur 1788-1860）哲学思想 IV.①B516.41

中国版本图书馆CIP数据核字（2018）第284952号

责任编辑 任俊萍

封面设计 陈楠

附录和补遗 第1卷

[德]阿图尔·叔本华著

韦启昌译

出版 上海人民出版社

（200001 上海福建中路193号）

发行 上海人民出版社发行中心

印刷 常熟市新骅印刷有限公司

开本 635×965 1/16

印张 38.25

插页 5

字数 413，000

版次　2019年3月第1版

印次　2019年3月第1次印刷

ISBN 978-7-208-15590-9/B·1375

定价　158.00元

目录

版权信息
关于《附录和补遗》
中文版序言
译者序
前言
观念论和实在论简史
哲学史散论
论大学的哲学
论命运？
论见到鬼魂及与此相关的东西
人生的智慧

关于《附录和补遗》

先生们，你们的表彰迟到了几十年！叔本华70岁生日之际，当柏林普鲁士皇家科学院有意接纳他为会员时，这位法兰克福公民却构思了一封回信，信中委婉地表达了这个明确无误的想法。他的回答再次折射出一个人的智性性格，这个人对自己的智力能力深信不疑，终其一生都不曾丝毫动摇。这一年是1858年，叔本华回顾着逝去的7年（自1851年《附录和补遗》出版），这是满载荣誉的7年。他觉得，这段光荣的岁月依旧短暂，因为它早在1819年就该到来了。那一年，他的著作《作为意志和表象的世界》在图书市场上博得了数周的登场时间，读者可以发现一个全新的哲学体系。当然了，如果那时有人读过的话。

出版商布洛克豪斯（Verleger Brockhaus）对叔本华说，仓库里压了太多的库存（指《作为意志和表象的世界》），销路很差。叔本华以为全世界都会阅读他的著作的想法（Vorstellung）[1]落空了，只剩下他自己的意志（Wille）仍然坚强。叔本华后来出版的书也丝毫没能改变这样窘迫的境地。至于他尝试在柏林的大学获得教席，借此至少让年轻的学生能理解他的哲学的创新之处，这样的努力也因为年轻人兴趣寥寥，终以失败收场。叔本华冲破世界的冲动，似乎全部铩羽而归。1850年他再次找到了出版商布洛克豪斯，商讨出版一部新的著作，并且暗示这是他最后一次出书了，从此以后封笔。而且叔本华宣称这本Parerga und Paralipomena（《附录和补遗》）比先前所有的书都写得更通俗易懂，也会比先前的书卖得更好。但是理性在布洛克豪斯出版社那里战胜了一切。因为他们出版的《作为意志和表象的世界》，无论是第1版还是后来的第2版都销路惨淡，所以，出版社已经没有兴趣继续出版这位哲学家的什么作品了。于是，叔本华又询问了多家出版商，都遭到了拒绝。

最后，柏林的一家小出版社对这部著作有兴趣。1851年该书在德国出版，终于实现了阿图尔·叔本华自青年时代起就深信会实现的事情：《附录和补遗》帮助他在极短的时间内蜚声国际，享誉海内外。此时，叔本华已是63岁高龄。这份叔本华经年不曾获得的成果，还要归功于英国人约翰·奥克森福德[2]，他在《威斯敏斯特与外国季刊》上撰写了两篇文章，介绍这位在德国几乎默默无闻的学者。叔本华的好友弗劳恩施塔特（Frauenstädt）也在柏林孜孜不倦地推介他，而且不仅仅是以评论的方式为叔本华的著作辩护，更是替他找到了柏林当地的哈恩出版社出版这部封笔之作。事实上，《附录和补遗》出版后便

售罄。叔本华在给爱德华·布洛克豪斯的信中是这样评判这个现象的："是奇迹，自然要发生的。"

这部叔本华的晚期著作，现在第一次以完整的中文译本的形式跟读者见面了。哲学家叔本华其他著作的标题都没能像《附录和补遗》那样，直接佐证叔本华拥有一种多方位的果敢才能，能用通透而逻辑自明的方式来述说，其表达的内容更不仅仅局限于哲学现象。1853年美因河畔的法兰克福，这位已经享受盛誉的哲学家在笔记中写道："如果我被垂怜能看到自己所有著作的全集，那么主标题的座右铭应该是朴实（non multa）。"与此同时，叔本华认为他的哲学影响必定与那个唯一而连续的理论的影响联系在一起，那个理论的中心就是《作为意志和表象的世界》，所有在此之后出现的著作，要么只是针对这本书的深刻补充，要么只是对他的理论中某些观点的进一步解释而已。

那么，在这样的哲学体系中，《附录和补遗》充其量就是些迟来补充的文章而已。这些文章并没有在主题的讨论中出现过，人们也就只能在事后，追认这些文章与他的严肃座右铭并没有相去甚远罢了。在叔本华的实际主义—悲观主义式的哲学著作之外，成书于其创作晚期的《附录和补遗》却向我们揭示了一个转向，叔本华转向了面对世界的实用主义观点。与叔本华其他的哲学补充文章不同，《附录和补遗》被特别地点了出来，该书第1卷构思了下分章节，并交代了如此构思的根源，是为了把人类的存在以更优雅的方式呈现出来。正如叔本华所说："我的判断不是建立在推理链条之上，而是直接根植于直观世界。"读者应当带着这句话来阅读第2卷中连缀起来的各篇文章，它们都是关于"芜杂对象"的考察。

《附录和补遗》与叔本华其他所有先行的作品的不同之处，就在于它是由各色各样的分析与评论文章构成的混合曲，这些文章的旨趣不仅仅局限于哲学，更囊括了五花八门的人生问题。这些问题由那位兴致勃勃且眼力十足的观察者挑选出来，带给读者一份愉悦的享受。正如弗劳恩施塔特在叔本华全集（已收录《附录和补遗》）第2版前言中说到的那样，我们的那位哲学家很喜欢一逮着机会就来观照自己最直接的现实状况，以古怪的方式，挖苦的讥讽来鞭笞生活的现实。

尊敬的读者们，请来看看这本装着一个清晰精神的《附录和补遗》，享受一下叔本华宽广的知识与卓越的洞察力吧。如果您还没有感受过这样的快乐，那么，请再去读一读他的《作为意志和表象的世界》，了解一下他思想的整体结构。

最后作为结语，请允许我再次引用叔本华的一段话来向各位读者致意："无论如何我都要求读者，为了明白我的哲学，请阅读我的每一

行字。”

衷心祝愿各位读者能达成心愿并喜欢上这部书。

斯特凡·吕佩（Stephen Roeper）

法兰克福歌德大学叔本华档案馆（Schopenhauer-Archiv an der Goethe-Universität Frankfurt am Main）

2018年12月23日

（齐格飞　译）

中文版序言

阿图尔·叔本华晚期巨著《附录和补遗》（Die Par-erga und Paralipomena）在他去世前9年，即1851年出版。在他的主要著作《作为意志和表象的世界》（1819）历经30年之久的沉寂后，哲学家叔本华终于凭借这部著作，尤其是收录其中的“人生的智慧”一篇，收获了迟来的荣誉。在这漫长的岁月里，叔本华反复思索着他的哲学体系，不断寻找着能证明其哲学的材料（主要在各种自然科学之中），不停地增添附注和释文。这些无疑都扩充了他的思考，厘清了他的思路。1844年叔本华出版了《作为意志和表象的世界》第2版，同年还出版了该书的第2卷，其中就包含为整部哲学体系阐述服务的附注和补充内容。叔本华后来在《作为意志和表象的世界》第3版序言里写道，那些没有放入到第2卷的附加内容，都已经被收录进《附录和补遗》并构成了此书的第2卷。虽然Paralipomena在希腊语里几乎就是“补遗”的意思，但是Parerga却必须被翻译理解为“附录”。而构成此书第1卷的附加内容，大概都是许多题材广泛的研究文章，其中尤以“人生的智慧”最惹人瞩目。《人生的智慧》后来多次出版发行了单行本。但无论是在《附录和补遗》第1卷还是第2卷中，还有其他一些文章亦是人们耳熟能详的，比如，颇具争议的小文“论大学的哲学”、“论女人”，或是对话集“论宗教”，抑或是影响深远的文章“论写作和文体”。

叔本华曾宣称他没有在自己的哲学体系上做过任何更改（如在《作为意志和表象的世界》第1版中所述），所有衍生的论述都只是附加和补充的内容而已。正因此，叔本华才在《附录和补遗》的序言中将整本书都放在了“更重要的、系统性的著作”后面。但是哲学家叔本华的这份自述，却在最新的研究成果中遭到了质疑。人们发现，“人生的智慧”与生命意志的否定学说之间极其不协调，而且即使在对待宗教时采取了更友好的态度，却依然诉求什么认识本质性的改变。从而《附录和补遗》不仅仅因为它的题材范围，更由于它的哲学论述结构，获得了叔本华“第二大作”的称号。即便有人觉得这样的称谓过于偏离事实，但是《附录和补遗》所具有的文学价值以及饱满思考的充分流露，都无可争议地衬托出它的意义。虽然《人生的智慧》以及其他节选文集早已经被翻译成了中文，但是中文读者还是第一次在这里读到《附录和补遗》的完整译本。

在此，我谨对上海人民出版社的辛勤工作以及在推广叔本华作品上的努力，表示由衷的感谢。

德国叔本华协会会长　马蒂亚斯·科斯勒（Matthias Koßler）

2018年12月于美因河畔的法兰克福

（齐格飞　译）

译者序

《附录和补遗》（两卷）是德国哲学家阿图尔·叔本华（1788—1860）的晚年之作，1851年由柏林A.W.

哈恩出版社（Verlag A.W.Hayn）出版。叔本华在1845—1846年间为此著作另写过两篇“前言”草稿，非常明白地介绍了这部著作的性质、内容，能帮助读者更多地了解此书。其中一篇草稿（写于1845年底，见Par-erga und Paralipomena, Samtliche Werke, Band 4，Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft，第595页）这样写道：

不言自明，没有人想要首先透过这些附带的作品了解我，或者甚至据此而评价我。这些文章所面向的读者，是已经赏识了我这之前所写的、更重要的、包含了我的哲学体系的著作；他们因此很欢迎这些对次要事情所作的专门解释和对更重要问题的零散勾勒和介绍——只是因为这些就是我写的。所以，每当有需要知道某些说法的背景和来龙去脉时，我假定读者是熟悉我的哲学的，我也始终在向了解我的读者说话。

总体上而言，我们可以说第1卷包含了“附录”，第2卷则包含了“补遗”，而“补遗”里面的大部分可被视为补足和充实了我的主要著作。第1章至第14章尤其如此。这些章节因此是假设读者了解我的哲学。而第2卷的其余部分，还有第1卷的全部，那就算不了解我的哲学的读者也可以明白，虽然那些掌握了我的哲学的读者在书中到处都可认出与我的哲学的诸多关联，以及对这哲学的阐述说明。

另一篇草稿则写于1846年初：

书的题目足以标示读者在此书中会读到的内容：这些是附带的作品，是后来的岁月结出的果实，大部分并非根本上隶属于表达我的哲学体系的那些更严肃的和更有分量的文字，但却常常从某一侧面阐释了我的哲学，其他部分则明确地说明了我的哲学体系；在总体上，这些是本着我的哲学体系的精神所撰写，并因此是面向了解我的哲学的读者。在这一方面，在此著作中，“附录”与“补遗”可以更仔细地区别开来，因为“附录”的部分更多的是独立的，并没有像“补遗”的部分那样需要先了解我的哲学；而“补遗”的部分则在某种程度上是对补足的补足。而谁想要首先透过我的缪斯女神的晚生子女认识我，那就只能不完美地达到目的。这是因为我在此是跟熟人，而不是陌生人说话。

但我不想再拖延出版这部分量稍逊的著作，因为依照大自然的步伐，我生命的终点，或更准确地说，我生命的开始不会很远了。因为那些与我一道思考，亦即真正与我一道活着的人，走近和已经进入存在了：对这些人我给予欢迎，对那与我是陌生的同一代人则是再见了。

其中“我不想再拖延出版这部分量稍逊的著作，因为依照大自然的步伐，我生命的终点，或更准确地说，我生命的开始不会很远了”，可谓一语成谶。原因是，第一，事后证明，这部著作的出版非常及时。它马上吸引了《歌德谈话录》的英译者约翰·奥克森福德的注意。奥克森福德随后接连两次给英国的《威斯敏斯特与外国季刊》写了文章，介绍叔本华的这部著作和叔本华本人及其多年来的著述。这两篇文章旋即被翻译成德文，登在了德国柏林一家有名的知识分子的报纸（Voss-ische Zeitung）上。叔本华就此一飞冲天，名声一发不可收拾，其势头之猛、之突然，与过去几十年的寂寂无闻，完全是天壤之别，几乎让人难以理解。第二，叔本华对人类独特和卓越的贡献，亦即他的思想著作及其影响，确确实实的，“他的生命”如他所言“开始”了。

叔本华全集最初的权威版本是由叔本华的门徒弗劳恩斯塔德编辑，弗劳恩斯塔德是叔本华指定的他的著作的编辑、出版执行人。在弗劳恩斯塔德逝世以后，叔本华的著作手稿到了柏林图书馆，在这期间，叔本华在书页里夹着的纸条和在书边上写着要补充的文字的著作不小心被卖掉了。后来几经努力，学者们才陆陆续续地收集到除了叔本华当初的著作文稿以外，他后来写在手稿上要补充的一些文字。这就促成了叔本华著作更新的版本，由格力斯巴赫（Eduard Griesebach）在1891年编辑出版。这个版本修改了一些当初的印刷错误，纠正了一些错误的句子或段落顺序，也增补了后来陆续发现的更多叔本华本来想要增补的内容，属于叔本华著作的权威版本之一。

我翻译的版本是德国莱比锡Insel出版社1920年出版的《叔本华全集》（Sämmtliche Werke in fünf Bänden）第4、5卷，即《附录和补遗》第1、2卷，由Hans Henning编辑。叔本华在原著中（亦即在这一版本里）的不少引文，如拉丁文、英文、希腊文、意大利文、西班牙文、法文等，都是直接引用原文的。在翻译书中的拉丁文、希腊文、意大利文、西班牙文、法文时，我参考了德国suhrkamp袖珍书出版社的《叔本华全集》（Sämmtliche Werke in fünf Bänden）第4、5卷对这些引文所附的德文译文。

要说明的是，原著中有的文献注释比较简单，没有文献的全称，难以查阅到完整的文献，翻译中保留了原著的文献形式。原著中有两种注释标注形式，翻译中统一为一种注释标注形式。译者注释补充了本版

本中缺少的一些内容。

韦启昌

2018年11月9日于澳大利亚悉尼

把他的一生献给真理。

——尤维纳利斯，《讽刺诗》，4，91

前言

这些后续补充的哲学短文是我的更重要的、自成体系的著作以外的附带作品，里面既有一些探讨相当特别的、各自不同的论题的论文，也有对更加各式各样的题材的零散思考和想法。把所有这些文章结集在此，主要是因为这些文章由于其题材的缘故而无法收进我自成体系的著作中，而少数文章则是因为写作得太迟了，以致不曾在那自成一体的著作中得到其应有的位置。

在此，虽然我首要着眼于对我的连贯一体、内容更深奥的著作有所了解的读者，他们或许会在这些文章里面找到不少他们想要的解释，但在总体上，那些并不了解我的著作的读者，也能明白和欣赏这部书的内容——除了不多的个别段落以外。那些熟悉我的哲学的读者，却始终有着某些优势，因为这些文章随时都在反射光线到我的所思和所写——哪怕只是从较远的距离；另一方面，这哲学本身也透过一切出自我的头脑的东西而得到了更多的阐明。

1850年12月于美因河畔法兰克福

观念论和实在论简史

必有多人切心研究，知识就必增长。

——《但以理书》，12：4

把笛卡尔视为现代哲学之父是合理的，首先和大概是因为笛卡尔通过教育人们要运用自己的头脑而让理性独立站了起来，而在笛卡尔之前，代替理性行使功能的一直是《圣经》和亚里士多德；但在特定和狭隘的意义上而言，则是因为笛卡尔首先让人们意识到了这一个难题——自此以后，所有的哲学思考就都主要围绕这个难题。这也就是观念论和实在论的难题，亦即在我们的知识中，到底哪些成分是客观的，哪些成分是主观的？因此，有哪些东西是属于与我们有别的事物，哪些东西又是属于我们自己？也就是说，在我们的头脑里面，图像的产生并不是基于内在的、随意的或说是联想的原因，而是基于外在的原因。这些图像是唯一让我们直接认知的东西，是给出之物。这些图像与那些完全分开的、独立于我们存在的，并且在某些方面是这些图像的原因的事物，是什么样的关系呢？我们真的可以肯定这样的事物是存在的吗？在这种情形下，这些图像给了我们有关这些事物的本质的信息和说明吗？这就是上述的难题，因这难题的缘故，自两百年来，哲学家的主要工作就是用一条正确划出的切割线，纯粹地分开观念的东西，亦即只属于我们的认知的东西，与现实的，亦即独立于观念而存在的东西，并确定这两者的关系。

的确，不管是古老的哲学家，还是经院哲学家，都似乎不曾清晰地意识到这个哲学的原始难题，虽然在普罗提诺的著作中，甚至在《九章集》（第3集，第7书，第10章）中可发现作为观念论，甚至作为时间的观念性学说的这一难题的某些痕迹。普罗提诺在那里教导说，灵魂创造了世界，因为灵魂走出了永恒而在时间中出现了。例如，他说："对这宇宙而言，除了灵魂以外，别无其他的地方。"还有："但我们却不要脱离了灵魂而假设时间，也不要脱离了存在而假设彼岸的永恒。"——这话其实也就已经说出了康德的时间的观念性学说。在接下来的章节中，"这生命衍生了时间，所以这也意味着时间是与这宇宙一同产生出来的，因为灵魂是与这宇宙一同衍生了这时间"。但当所需的深思明辨在笛卡尔那里被唤醒了以后，那清晰认识到的和清晰说出来的难题就一直是现代哲学特有的主题。笛卡尔震撼于这样的真理：首先，我们是囿于我们自己的意识之中，我们看到的世界只是表象。他通过他那著名的"我怀疑，亦即我思考，故我存在"的观点，想

要强调主观（主体）意识中唯一确切的东西（与此对照的是那大有疑问的所有其他一切），并表达了这一伟大的真理：唯一真正的和无条件给出的就是自我意识。仔细审视之下，笛卡尔的著名命题就等同于我所出发的这一命题：“世界是我的表象”。这两者唯一的区别就是：笛卡尔的命题强调主体的直接性，而我的命题强调的则是客体的间接性。两个命题从两面表达了同样的东西，是相互的另一面。两者之间的关系，根据我在《伦理学的两个基本问题》的序言所说的，也就是惯性法则与因果法则的关系。（《伦理学的两个基本问题》分为两篇学士院的有奖征文，由叔本华博士撰写。美因河畔法兰克福，1841，第24页；莱比锡，1860，第2版，第24页。）自那以后，笛卡尔的命题当然就被人无数次地重复，但人们只是感觉到了这命题的重要性，但却没有清晰地明白这命题的意义和目的（见笛卡尔，《第一哲学沉思录》，第2部分，第14页）。所以，笛卡尔发现了主体，或说观念与客体，或说实物之间的鸿沟。他把这深刻的见解包装为怀疑外在世界的存在，不过，他对这一问题没有解决答案，亦即亲爱的上帝肯定不会欺骗我们，以此让我们看到这难题是多么深奥和多么难以解决。与此同时，这种怀疑通过他进入了哲学，并必然继续发挥让人不安的作用，直至得到根本解决为止。从那时起，人们就意识到对那所说的差别没有透彻的认识和解释的话，是不可能有确切和让人满足的体系的。他所提出的疑问也再不能被拒绝了。

为解决这问题，马勒伯朗士首先想出了偶然原因的体系。他比笛卡尔更加清晰、严肃和深刻地看到这问题的全部（《真理的探求》，第3部，第2部分）。笛卡尔出于相信上帝而假定了这外在世界的现实性，所以，当其他一神论哲学家致力于透过这世界的存在以证明神的存在时，笛卡尔则是反过来首先透过神的存在和真确性以证明这世界的存在，那看上去当然就是奇怪的，因为这是把宇宙论证明倒了过来。在这一点上，马勒伯朗士更进了一步，因为他教导说，我们在上帝本身直接看到了所有的事物。这当然就是透过某一更加未知的东西以解释某一未知的东西。此外，根据马勒伯朗士的观点，我们在神那里不仅看到了所有事物，而且这上帝也是在所有事物中唯一发挥作用的，以致自然、物质的原因也只是看上去是这样而已，只是偶然原因而已（《真理的探求》，第6部，第2部分，第3章）。所以，在此我们基本上已经有了斯宾诺莎的泛神论，而斯宾诺莎似乎从马勒伯朗士那里学到的东西比从笛卡尔那里更多。

总的来说，人们会觉得奇怪，为何到了17世纪，泛神论还没有完全战胜一神论，因为欧洲关于泛神论的最原创的、最美丽的和最透彻的阐述（因为与《吠陀经》、《奥义书》相比，所有这些当然就微不足道了）在那时候已经都出来了，亦即透过布鲁诺、马勒伯朗士、斯宾诺

莎和斯考特斯·艾利葛那的著作，而斯考特斯·艾利葛那的著作在被遗忘和丢失了多个世纪以后，在牛津又再度被发现了，并在1681年，亦即在斯宾诺莎逝世4年以后，首次印刷面世。这似乎证明了零星个别的深刻见解是不会产生影响的——如果时代的思想还不够成熟以接纳这见解的话。相比之下，在我们这年代，泛神论虽然只是得到了谢林那些零乱和支离破碎的重整、翻新阐述，但仍然成了学者，甚至受过教育者的主流思维方式，因为康德在这之前清除了一神论的教义，为泛神论腾出了地方。这样，时代的思想就准备好了接受泛神论，正如犁好了的土地可以播种了。而在17世纪，哲学再度舍弃了那道路，因此一方面到达洛克那里，因为培根和霍布斯已为其铺好了道路；另一方面，则经由莱布尼茨而发展至克里斯蒂安·沃尔夫：然后这两人在18世纪就成了主流，尤其是在德国，虽然最终只是在这两人的思想被宗教、哲学融合的折中主义吸收了以后。

马勒伯朗士的深刻思想首先催生了莱布尼茨的“前定的和谐”体系，这“前定的和谐”体系在那时候声名远扬和享有崇高威望证明了这一点：在这世上，荒谬的东西最容易混得如鱼得水。虽然我无法自诩清晰想象得出莱布尼茨的初始单子是些什么东西，因为这些初始单子在同一时间既可以是数学上的点，也可以是实体上的原子和灵魂，但在我看来这一点似乎是没有疑问的：莱布尼茨的这一设想一旦得以确立，那就可以帮助我们免去为解释观念论和实在论之间的关系而采用的种种微妙假设和猜想，那疑问也就此打发掉了，因为观念论和实在论这两者在初始单子里面已经完全是同一了（也因为这缘故，在我们今天，谢林作为同一性体系的作者，再度津津乐道于此）。但是，那闻名的喜发哲学思辨的数学家、博学家和政治家并不喜欢为此目的而应用这些，他是为了那最终的目标而特意拟好了“前定的和谐”说。这说法给我们提供了两个完全不同的世界，每一个世界都无法以某一方式作用于另一个世界（《哲学原则》，第84节；《莱布尼茨作品集》中“对马勒伯朗士的情感的考察”，拉斯佩出版，大约第500页）；每一个世界都是另一个世界的完全多余的重份，而这两者被设想为就是这样存在着，相互精确平行发展，保持着毫厘不差的拍子。因此，这两者的创造者从一开始就在它们之间确立了最精妙的和谐。在这和谐之中，这两个世界至为美妙地并肩前进。附带说一句，如果把这“前定的和谐”与戏剧的舞台相比较，那或许就最容易让人明白了，因为在舞台上，物质、自然的影响很多时候就只是表面上的存在，因为原因和效果仅纯粹是由导演预先定下的和谐而联系起来，例如，当某人射击时，另一个人就会倒下。莱布尼茨在《神正论》第62和63节，以极其粗糙和简略的方式表达了这离奇、荒谬的见解。并且对于这整个教条，莱布尼茨甚至还称不上有原创的功劳，因为斯宾诺莎在《伦理学》第2部分已经足以清楚地阐述了“前定的和谐”，亦即在第6和第7

命题及其附带推论中；在第2部分第5命题中以他的方式说出了马勒伯朗士那相当类似的学说以后，即我们在上帝那里看到所有的一切[3]，再度在第5部分（命题1）里面阐述。因此，马勒伯朗士才唯一是这整个思路的原创者，无论是斯宾诺莎还是莱布尼茨都以各自的方式利用和改进了这些思想。对莱布尼茨来说，就算是没有了这问题也无所谓了，因为他已经抛弃了构成这一难题的纯粹事实，亦即抛弃了这世界是直接向我们展现的、只是我们头脑中的表象这事实，企图以一个实体世界和一个精神世界的理论取而代之，而这两个世界之间却是不可能有任何桥梁的。这是因为莱布尼茨把表象与自在之物的关系的问题与身体经由意志（或说意欲）而活动的可能性的问题拼凑在了一起，那么，现在就通过他的“前定的和谐”一并解决了这两个问题（参见莱布尼茨，《大自然的新体系》，艾德曼编，第125页；布鲁克，《哲学史》，第4卷，第2部分，第425页）。莱布尼茨的设想极其荒谬之处已经由他的几个同时代人，尤其是贝尔通过展示从这假想引申出来的结论而暴露无遗（参见莱布尼茨的短篇文章，1740年，胡特译；第79页注释，莱布尼茨本人在那里也不得不说了他的宣称引出了让人匪夷所思的结果）。尽管如此，面对那一难题，一个有头脑思想的人竟然不得已给出荒谬的设想，这恰恰证明了摆在面前的这一难题是多么巨大、多么困难和多么迷惑人，而想要通过否认这难题就把其推到一边去，然后就可以剪掉那些死结，就像我们今天有些人大胆所做的，又是多么的难以成功。

斯宾诺莎再度直接从笛卡尔那里出发，所以，在开始的时候，这位笛卡尔门徒甚至保留了他的老师的二元论，因此确定了某一“思维的物质”和某一“广延的物质”，前者是认知的主体，后者是认知的客体。但后来，斯宾诺莎站稳自己的脚跟了，他就发现这两者是同一样东西，只是从不同的一面审视而已，因而一会儿把那理解为“思维的物质”，另一会儿又理解为“广延的物质”。而这其实就等于说把思维的东西和广延的东西（或说精神和实体）区分开来是没有根据的，因此是不可以的；所以，不宜更多地谈论这区分。不过，他还是在某种程度上保留了这种区分的，因为他不厌其烦地重复那两者就是同一物。与此相关，他还说了，“同样”（“sic eti-am”），“广延的模式和关于这模式的观念也是同一样东西”（《伦理学》，第2部分，命题7附注）——意思就是我们头脑中有关这实体的表象和这一实体本身是同一样东西。但那“同样”却是不充分的过渡，因为尽管精神与实体（或者说产生头脑表象者与广延的东西）之间的差别是没有根据的，但也完全无法得出结论说：我们头脑中的表象与在我们头脑之外存在的客体和真实事物之间的差别（这是笛卡尔提出的原初问题）也是没有根据的。尽管产生表象者与表象的对象物可能是同样的东西，但仍存在这一问题：是否可以根据我头脑中的表象而确切推论出与我不一样的、自在

的，亦即独立于那些表象而存在的本质和实质？这困难并不是莱布尼茨（例如，《神正论》，第1部分，第59节）想要曲解成的那种，亦即在那假设的灵魂与实体世界之间，在这两个完全不同种类的物质之间，是无法发生任何影响和联系的，所以，他否认自然、物质的影响。这是因为这一困难只是理性心理学的一个结果，因此只需视其为天方夜谭而撵到一边去即可，正如斯宾诺莎所做的那样；此外，反对这理性心理学主张的“对人而不是对事的辩论证据”，就是他们的教义，即上帝（也是一精神或精灵，Gei-st）创造了这实体世界，并持续地统治着这世界，亦即某一精神能够直接地作用于实体。个中的困难毋宁说只是笛卡尔的，即这直接呈现给我们的世界，绝对只是观念中的世界，亦即是由我们头脑中的表象而组成的世界，而我们则要越过这些以判断这现实的、亦即独立于我们的头脑表象而存在的世界。所以，斯宾诺莎在取消了“思维的物质”和“广延的物质”的区分以后，并没有解决这一难题，顶多只是现在再一次准许了自然、物质的影响。但这并不足以解决这困难，因为因果律已被证明有其主体的根源。但就算这因果律与此相反，是出自外在的经验，那也恰恰是属于处于疑问之中、纯粹在我们观念中呈现的世界，也就无论如何都无法在客体与主体之间架起一座桥梁；准确地说，那只是连接起各个现象的纽带而已（见《作为意欲和表象的世界》，第2卷，第12页）。

但为了更详细地解释上述的广延性与关于广延性的表象所具有的同一性，斯宾诺莎提出了某些同时包含了马勒伯朗士和莱布尼茨的观点。所以，完全与马勒伯朗士的观点相符的，就是我们在上帝那里看到了一切事物：“观念的形式存在，其原因是神，只要这神被视为有思想的生灵，而不是经由某一别的特性而形成。那就是说：关于神的特性的观念，一如关于个别事物的观念，其原因并不是这些观念的对象，亦即不是所察觉到的事物，而是神本身——只要这神是有思想的生灵。”（《伦理学》，第2部分，命题5）并且，这一神在同一时间也是一切事物里面的现实之物和发挥作用者，就正如马勒伯朗士在其著作中所写的那样。因为斯宾诺莎以“神”一词形容这世界，所以，这最终也什么都不曾解释。但与此同时，在斯宾诺莎那里，就像莱布尼茨的著作所说的，在广延的世界和表象所见的世界之间，有着某一精确的平行：“观念的次序和联系与事物的次序和联系是一样的”（《伦理学》，第2部分，命题7），以及许多相似的段落。这就是莱布尼茨的“前定的和谐”，只不过在此并不像莱布尼茨所说的那样，表象所见的世界与客体存在的世界是全然分开的，只是由于某一预先的和从外而来的调节好的“和谐”而相互对应和吻合，而是两者的确就是同一样东西。所以，我们在此首先就有了某一完全的实在论（Realismus），因为事物的存在是与我们头脑中的表象所见精确地对应，两者的确就是一样东西。[4]据此，我们是认识自在之物的，

就其自身而言是“广延的”，也表现为“广延的”——只要其作为“思维的”东西出现，亦即在我们的头脑表象中出现的话。（顺便一说，这就是谢林所说的现实和观念的同一性的源头。）所有这些基础其实也只是些宣称而已。斯宾诺莎因为使用“神”及其他一些词并非原本的含义而带来了歧义，并使其阐述变得不清楚，所以，他的阐述失之于含混。到最后，那就是：“目前，我无法把这解释得更加清楚。”（《伦理学》，第2部分，命题7附注）阐述之所以不清晰，总是因为阐述者自己的头脑和对那哲学论题的思考不清晰所致。沃夫纳格说得很中肯，“清晰是哲学家的信用保证”（见《两个世界杂志》，1853年8月15日，第635页）。音乐中的“纯净乐章”也就相当于哲学中的完美清晰，因为这是哲学不可或缺的条件，而达不到这一条件，一切就都失去价值，我们也就必须说：“你向我展示的一切是不可信的，我也憎恨这些。”如果甚至在一般的实际生活事务中，人们都要小心地清晰表达以避免误会，那我们怎么可以在处理最困难的、最深奥的、几乎是无法解答的思想问题和在完成哲学家的任务时，表达得如此闪烁其词，甚至神秘兮兮？我这批评的斯宾诺莎学说中模糊不清的地方，源自他并不是抛开定见从眼前所见的事物的本质出发，而是从笛卡尔的理论出发，并因此从所有传承下来的概念出发，诸如“神”、“物质”、“完美”，等等。他就试图左兜右转地把这些概念与他所见的真理协调起来。他经常只是以间接的方式表达出他最好的思想，尤其是在《伦理学》第2部分，因为他总是转弯抹角、几乎就是寓言式地说话。在另一方面，斯宾诺莎再度明白无误地展示了先验观念论，亦即认识到了（虽然那只是泛泛地）由洛克尤其是康德清楚地阐述了的真理，那也就是对现象与自在之物所作出的重要区分，并且承认了我们接触到的只是现象。我们看看《伦理学》第2部分命题16及其第2条推论；命题17附注；命题18附注；命题19；命题23，延伸到自我认识；命题25，清楚地表达了先验观念论；最后作为摘要的命题29的推论，这推论清楚地表明：我们既不认识我们自己，也不认识那自在之物，而只是认识其表面显示的样子。对第3部分命题27的说明，则从一开始就至为清楚地表达了这情形。在斯宾诺莎学说与笛卡尔学说的关系方面，我在此提醒大家，在《作为意欲和表象的世界》第2卷第639页我就此所说的话。但因为是从笛卡尔哲学的概念出发，所以，斯宾诺莎的阐述不仅有了许多晦暗不清和让人误解之处，而且还陷入许多刺眼的似是而非的说法、明显的错误，甚至荒谬和自相矛盾之中。这样，斯宾诺莎学说中的许多真实和优秀的东西，就与绝对是难以消化的东西掺和在了一起，让人极为讨厌，而读者则在赞叹与厌烦之间摇来摆去。但在这所要考察的方面，斯宾诺莎的根本错误则是他所划出的观念与现实的分界线，或说主观世界与客观世界的分界线，是从不正确的点上开始的。也就是说，广延性绝不是与表象相对立，而是完全就在表象的范围之内。事物在我们的表象中就是广延的东

西，而只要这事物是广延的，那它们就是我们的表象。但在独立于我们的表象的情况下，是否有东西是广延的，甚至在总体上是存在的——这却是个疑问和原初的难题。稍后这一难题由康德解决了，并且这解决至今为止无可否认是正确的，即广延性或者空间性唯一只是在头脑表象之中，亦即是与这表象相连的，因为整个空间不过就是表象的形式。所以，独立于我们的头脑表象的话，就不会还存在广延的东西，并且的确是什么东西都不存在了。据此，斯宾诺莎划的分界线完全落在了观念的一边，他还停留在了表象中的世界；斯宾诺莎就把透过广延形式标示出来的表象中的世界，视为现实的东西，因此就是独立于我们的头脑表象的、亦即自在的存在。他说广延的东西与成为表象的东西是同一样的，亦即我们头脑中关于实体的表象与这实体本身是同一样的（《伦理学》，第2部分，命题7附注）；这当然是对的。这是因为事物也只有是表象的时候才是广延的，也只有是广延的时候才可以成为表象：作为表象的世界和在空间中的世界是同一样东西——这我们可以完全承认。那么，如果广延性是自在之物的一种特性，那我们的直观就是对自在之物的一种认识。斯宾诺莎就是这样的设想，他的实在论（或说唯实论）就由此而成。但因为斯宾诺莎并没有创立这实在论，不曾证明我们直观所见的空间世界是对应着一个独立于这直观所见的空间世界，所以，这根本的难题仍然没有得到解决。但这恰恰就是因为那区分现实的与观念的、区分客观的与主观的、区分自在之物与现象的分界线并没有正确地划好。正如我所说的，斯宾诺莎毋宁说是在观念的、主观的和这世界的现象一边分界，亦即在作为表象的世界当中分界，把这表象的世界分为广延的或说空间的世界与我们对这些的表象，然后就相当卖力地去展示这两者只是同一物，而这两者事实上也是同一物。正因为斯宾诺莎完全停留在观念世界一边，因为他误以为在属于观念的广延之物那里已经找到了现实的东西，并且正如对他来说，直观所见的世界因此就是我们自身之外的唯一现实的东西，认知（思维）的东西就是在我们自身之内的唯一现实的东西，所以，斯宾诺莎也在另一方面把唯一真正的现实之物，意欲错置到了观念的一边，因为他认为这只是“思维的样式”，甚至视意欲与判断为同一物。读者可看看《伦理学》第2部分对命题48和49的证明。在那里，斯宾诺莎是这样说的，“所谓意愿（或意志，或意欲），我理解为肯定和否定的能力”，再就是，“我们采取一个确定的意志行为，亦即采取了思维的样式，透过这思维样式，精神思想可以肯定三角形的三个内角等于两个直角”。在这之后就是推论，“意愿和智力是同一样东西”。总体上，斯宾诺莎所犯的巨大错误，就是他故意误用词语，以标示一些在全世界都已有别的含义的名称概念，而在另一方面，则剥夺了一些词语无论在哪里都会有的含义。所以，斯宾诺莎把无论在哪里都称为“世界”的名为“神”，把无论在哪里都称为“武力”的名为“正义”，把无论在哪里都称为“判断”的名为“意愿”。

我们也就完全有理由想起科茨布的《本佐夫斯基伯爵》中的科萨克统帅。

贝克莱虽然是在这之后出现的，且已经有了洛克的知识，但仍然在笛卡尔的这条路上连贯地走得更远；他也因此成了观念论的真正始创者。这名副其实的观念论也就是认识到：在空间中广延的、填塞着空间的东西，亦即直观、生动的总体世界，绝对只在我们头脑表象中才有其如此这般的存在；认为在一切表象之外和在独立于认知主体的情况下，还另有某一存在，因此就是设想另有某一自在的物质，这就是荒谬的，甚至自相矛盾的。[5]这是一个相当准确和深刻的观点，贝克莱的整个哲学就由此观点所组成。他找到和拣选出纯粹观念性的东西，但现实性的东西却不知如何寻找，也不曾为此操心和努力，而只是偶尔地、零碎地、不完整地对此做出解释。上帝的意志和全能就是这直观世界所有现象（亦即我们所有的大脑表象）的直接原因。真正的存在只属于认知着和意欲着的生物，类似我们自己——这些生物就与上帝一道构成了现实之物。他们是精灵，亦即恰恰就是认知着和意欲着的生物，因为在贝克莱看来意欲和认知是绝对不可分的。贝克莱在这方面也与其前辈一样：以为对上帝的了解比对我们眼前世界的了解还要多，因此，归根溯源于上帝就算是给出了解释。总体上，贝克莱的神职，甚至主教的职位给他套上了太过沉重的镣铐，把他限制在了一个狭隘的、永远不可以冲撞的思想圈子里面。所以，他无法走得更远。在其头脑中，真的和假的必须学会尽量相互容忍。所有这些哲学家的著作都是这种情形（斯宾诺莎的著作除外），因为那些著作被犹太一神论败坏了。这一神论拒绝一切检查，不接受任何探究，因此的确就成了一个固定不变的观念。这一神论阻挡了通往真理路上的每一步，以致在此理论方面所造成的祸害，与其千年来在实际方面的祸害是一样的——我指的是在宗教战争、信仰裁判庭和强迫民族皈依中透过刀剑所造成的祸害。

马勒伯朗士、斯宾诺莎和贝克莱之间有着至为精确密切和相似的关系，这是不难一眼看出的。我们也看出他们都是从笛卡尔的观点出发，起码保留并试图解决由笛卡尔以怀疑外在世界存在的形式所阐述的根本问题：他们尽力去探究观念的、主体的，亦即只在我们的思想观念中给出的东西与现实的、客体的、独立于我们的思想观念的，因而是自在的世界的区分和关系。所以，正如所说的，这一难题就是整个现代哲学所围绕着的中轴。

洛克与这些哲学家的区别就在于：大概是因为受到霍布斯和培根的影响，所以，洛克尽可能地紧贴经验和常识，尽量避免超自然的假设。对洛克来说，实在之物就是物质（Materie）。他并不在意莱布尼茨

就非物质的、思维的东西与物质的、广延的实体物质之间不可能有因果关联的顾虑，明白无误地设想在物质与有认识力的主体之间有着自然的、物质的影响。但在此，洛克以罕见的慎思和诚实竟然承认那有认识力的和能思维的东西本身也有可能是物质（《人类理解论》，第4部，第3章，第6节）。而这在以后为他带来了伟大的伏尔泰连番的赞誉，但在洛克的时代，这却给他招来了一个狡猾的英国圣公会教士、沃塞斯特主教的恶毒攻击。[6]那么，在洛克看来，实在的东西，亦即物质，在认识者那里经由冲力（impulse）而产生出头脑的表象或观念（同上书，第1部，第8章，第11节）。所以，我们在此有一相当巨无霸的实在论，而正是其过分引起了异议，促成了贝克莱的观念论。那特别的起源点或许就是洛克在其第2部第21章第2段结尾处所说的那些明显欠缺慎思的话，其中是这样说的："不可穿透性、延伸性、形状、运动和静止，确实是在这世界上存在的，不管是否会具有感觉的生物发觉它们。"我们只要细想一下这一说法，那就必然认清这说法是错的，但贝克莱的观念论明摆在那里，是不可否认的。与此同时，就算是洛克也没有忽略了那一根本问题，即没有忽略我们头脑中的表象与独立于我们而存在的事物之间的鸿沟，亦即观念与现实的差别。大体上，洛克是打发掉了这一问题，但依靠的却是虽然健康但却粗糙的智力所得出的辩论，以及诉诸在应付实际目的方面还算胜任的知识（同上书，第4部，第4、9章）——但这些方面的知识很明显与所讨论的难题无关，也仅显示了在这方面，经验主义远远不足以解决这一难题。但现在，正是他的实在主义引导他，甚至把我们所认知的与实在之物相对应的东西限定为自在之物所固有的特质，并且把这些特质与我们只是对这些特质的认识，亦即与只是属于观念的东西区分开来。据此，洛克现在就把属于观念的东西名为第二特质，而自在之物固有的特质则是第一特质。这就是稍后在康德哲学中变得至为重要的自在之物与现象的差别的源头。这里就是康德学说与康德之前的哲学，亦即与洛克哲学真正的创始连接处。康德的哲学由休谟对洛克哲学的怀疑和质疑所激发和促成，但康德哲学与莱布尼茨和沃尔夫哲学则只是论战的关系。

那些第一特质，亦即据说是对自在之物本身的特别限定，因此只属于自在之物，甚至是在我们对其观念之外的、独立于我们的观念的东西，其实就是人们不可以以思维去掉的特质，这些特质也就是延伸性、不可穿透性、形状、运动或者静止和数目。其余的所有一切都被视为第二特质，也就是第一特质作用于我们的感官以后的结果，因此就只是我们感官的感觉而已，就是颜色、音声、味觉、气味、坚硬、柔软、光滑、粗糙，等等。据此，这些第二特质与刺激起它们的属于自在之物的特质并没有丁点儿的相似，而是可以还原为作为原因的第一特质。只有第一特质才唯一是纯粹客观（客体）的和的确在事物中

存在的（同上书，第1部，第8章，第7节）。因此，这些在我们头脑的表象就的确是忠实的副本，精确再现在自在之物那里存在的特质（同上书，第15节。我祝那些在此真正感觉到现实主义已变得多么滑稽的读者好运）。具体地说，我们看到洛克把属于感官的神经活动的东西排除在自在之物的特质之外，而我们从外在接收的是关于自在之物的表象。洛克的这一观察是容易的、可以明白的和无可争论的。但沿着这条路子，后来康德就迈出了无比巨大的一步，也把我们的脑髓（即大得多的神经群）活动的东西排除了。这样，所有的那些据说是第一特质的就降格为第二特质，那误当作是自在之物的就沦为现象；但那真正的自在之物，现在排除掉了那些所说的第一特质以后，剩下的就是某一完全不认识的量，只是一个X。这剩下的东西当然就需要某一艰难的、深入的、能长期抵御误解者和无知者的攻击的分析。

洛克并非究本溯源得出事物的第一特质，也不曾给出更深入的根据以说明为何恰恰是这些而不是其他就是纯粹客观的东西——除了只是说这些特质是无法消灭的。那么，如果我们自己去探究一下为何洛克把那些完全直接作用于感觉，亦即完全是从外在而至的事物特质，称为并非客观（客体）的存在，而把那些出自我们智力自身特有功能的特质（自康德以后，人们认识到了这一点）则说成是客观（客体）存在的，那原因就是这个：客观（客体）的直观意识（对其他事物的意识）必然需要一个复杂的装置，而客观的直观意识则是这一装置的功能；所以，这客观的直观意识，其最关键的根本限定已经是从内在确定下来了。这就是为何那直观的普遍形式，亦即直观的方式方法（那先验可认识的也只能由此产生），就表现为这直观所见的世界的基本组织和网络，并因此成了无一例外绝对不可缺少的、无论如何都不可以去掉的东西；所以，这是预先就已经确定下来的、能让所有其他事物及其各式各样的差别得以出现的条件。大家都知道这首先就是时间和空间，以及从这些而来、并且只有通过这些才有了可能的东西。就其本身而言，时间和空间是空的，某些东西要进入时间、空间的话，就必须作为物质而出现，亦即作为某种发挥出作用的东西，因此就是作为因果而出现，因为物质彻头彻尾就是因果，其存在就在于其作用，反之亦然。物质就只是智力对因果本身的客观把握方式（《论充足根据律的四重根》，第2版，第77页；《作为意欲和表象的世界》，第1卷，第9页，第2卷，第48、49页）。所以，接下来的推论就是：洛克的第一特质完全就是那些无法思维掉的东西，而这恰好足够清楚地显示了它们的主观源头，因为这些东西是直接从那直观装置本身的性质和构成而来的；所以，洛克就把作为脑髓功能的东西，把比感官感觉（这是直接由外在引起，或说起码由外在更仔细规定了）更属于主体的东西，视为绝对的客观。

与此同时，我们可看到：经过所有这些不同的理解和解释，笛卡尔所提出的有关观念与实在关系的难题不断获得进展和阐明，这也就促进了真理。这是多么美好的事情。当然，这是在有了时代之利，或更准确地说有了大自然之利以后才发生的事情，因为在那短短的两个世纪的时间里，在欧洲诞生和成熟了好几个那么有思想头脑的人。此外，拜命运所赐，这些人虽然身处一个低级感官的世界，周围尽是些只沉迷于用处和享乐的人群，但却得以追随他们的高贵使命，不曾理会教士们的狂吠，不受当时哲学教授的胡说八道和带目的的活动的影响。

那么，当洛克根据其严格的经验主义，甚至也只是通过检验让我们了解因果关系的时候，休谟却没有据理力争做出正确的事情，而是马上打偏了目标，因果关系的现实性本身，并且是通过这本身是正确的简短意见：经验在感官上直接给予我们的永远不过就是连串的事物（或事情），而不是某一真正的作用与结果、某一必然的联系。众所周知，休谟的这一怀疑论的反对意见就促成康德对事情进行了深刻得多的探究，而这探究所带来的结果就是：因果，此外还有空间和时间，是为我们所先验认识的，亦即在经验之前就在我们自身，因此属于认识的主体部分。然后，由此接着推论：所有那些由洛克确定下来的第一特质，亦即绝对特质，由于都是由时间、空间和因果的纯粹限定而成，所以，不会是自在之物本身固有的，而是属于对这些自在之物的认识方式；因此，不可以算进实在一边，而要归入观念里面。最终就得出这样的结果：我们所认识的事物，无论在哪一方面都不是其自在的样子，而仅仅是自在之物的现象而已。据此，现实的、自在之物本身就是我们全然不知的，在我们面前就只是个X，整个直观世界只是作为表象和现象隶属于观念，也恰恰是作为表象和现象必然在某些方面与自在之物相吻合。

从这一点出发，我最终又迈出了一步，我相信这将是最后一步，因为我把自笛卡尔以来所有哲学议论都围绕着的难题以这样的方式解决了：我把所有的存在和认知还原为我们的自我意识的两个要素，在这两要素之外就再无法给出任何解释准则了，因为这两个要素的解释是最直接的，并因此是最终的了。也就是说，我重温了这一点：正如在我之前的所有先行者所作的探究（我在此已讨论）所表明的，虽然绝对实在的或说自在之物本身是永远不会直接从外在，通过只是头脑表象的路径呈现给我们，因为这不可避免地就存在于这些表象的本质，所给出的也永远只是观念性的东西；而在另一方面，正因为我们本身毫无争议是实在的，所以，对实在之物的认识就必然以某种方式从我们自身的内在本质汲取。事实上，现在这实在之物就以一种直接的方式进入我们的意识，也就是作为意欲。这样，对我来说，实在的与观念的之间的分界线就取消了，以致整个生动和客观展现出来的世界，

包括一个人自己的身体，连同空间、时间和因果，因此也就是连同斯宾诺莎的广延的东西和洛克的物质，就作为表象属于观念之物；但唯独意欲是实在之物，而我之前的所有的先行者却不加思考、未加查验，就把意欲视为只是表象和思维的结果而扔进了观念之物里面。笛卡尔和斯宾诺莎甚至把意欲与判断视为同一样东西。[7]这样，现在在我这里，伦理学是完全直接地和史无前例地与形而上学联系在了一起，联系的紧密程度甚于在任何其他的体系中。这样，这世界与这存在的道德含义也就比以往都要更加扎实地提了出来。唯独意欲和表象才是从根本上不一样的，因为它们构成了这世界所有事物中终极和根本的对应，除此之外，别无其他。那在头脑中留下了表象的事物和有关事物的表象认识是同一样东西，但那也只是留下了表象的事物，而不是自在之物本身。这自在之物永远是意欲，不管意欲在表象中呈现出何种形态。

附录

读者如果了解在这个世纪里，在德国什么东西会被认为是哲学，就或许感到奇怪为何在康德和我之间的时间段里，我既没有提到费希特的观念论，也没有提及有关实在与观念的绝对同一性的体系，因为这些似乎本该属于我们谈论的课题。我之所以无法一并列举它们，是因为在我看来，费希特、谢林和黑格尔并不是哲学家，因为他们达不到成为哲学家的第一个要求：诚实和认真地进行探究。他们只是诡辩者，只是想要做出样子而不是真要名副其实；他们并不是要寻找真理，他们追求的是他们在这世上的安乐和成功。政府的任命、学生和书商的付酬，还有就是为达到此目标，尽其所能地让他们那些假冒哲学引起轰动，引人注目。这些才是真理的这些门徒的指路明星和守护神。所以，他们还没通过入门考试，不能让其进入由服务人类的思想家组成的尊贵团体。

但他们却有异常出色的一面，亦即有着出色的技巧以迷惑公众，自己明明不是哲学家，但却可以让人们认为就是哲学家。这毫无疑问是很需要功夫和才能的，但这种才能可不是哲学上的才能。而他们无法在哲学领域有所真正的成就，归根到底就在于他们的智力并不是自由的，而只是为意欲服务，因为虽然他们的智力可以为意欲及其目标做出殊多的成就，但为哲学却是一如为艺术那样而一无所成。这是因为哲学和艺术的首要条件就是：智力可以纯粹出于自身的动力而活动起来，并能在这活动的时间里停止为意欲服务，亦即停止只盯着自身的目的。但一旦这智力完全自发地活动起来，那这智力根据其本质就只认得真理，而不会还有其他目的。所以，要成为一个哲学家，亦即成为一个热爱智慧（智慧不是别的，正正就是真理）的人，那只是热爱

真理是不够的——如果这真理是与这人的自身利益，上头的意志，教会的教义，同时代人的偏见定见或趣味联系在一起的话。如果只是这样，那这人就只是“自我之友”，而不是“智慧之友”。“智慧之友”这一荣誉称号之所以是美丽和巧妙的，就是因为这称号表明了这人对真理的爱是真诚的、全心全意的，因此是无条件的、无保留的，甚于一切的，在需要的时候是不顾一切的。个中的原因就是上面所说的智力获得了自由：在此种状态中，这智力除了真理以外，甚至不知道和不明白还会有其他别的兴趣。但这样的结果就是我们会对一切谎言和欺骗，无论其披着怎样的外衣，都怀有无法消除的憎恨。当然，这样的话，我们是不会在这世上走得很远的，但在哲学上却完全可以。而如果有人自称是以探索真理为目的，但从一开始就跟真诚、正直、纯粹说再见，一心只想着冒充自己其实不是的身份，那对哲学而言可是个不好的兆头。然后，人们就会像那三个诡辩者一样，时而装出充满激情，时而显得那样高贵的认真，时而又摆出高不可攀的样子，目的就是在实在无法让人信服的时候好欺骗他人。他们不曾深思就动笔写作，因为既然只是为了写作才去思考，那就省着点，到要写作了才去思考吧。他们现在会试图走私一些一眼就可识穿的鬼话当作证明，写出浮夸和没有意义的废话当作高深的思想，援引“智力直观”或者“绝对思维”和“概念的自我活动”，反对和拒绝“思考”的立场和角度，即反对和拒绝理性的反省、不带偏见的推敲和诚实的表达，因此也就是真正和正常地运用理智。据此，他们公开对“思考的哲学”表示出极度的鄙视，而“思考的哲学”所标示的就是环环相接、从根据引出结论的思路，这种思路也就是构成了在他们之前的所有哲学论辩。所以，如果人们足够放肆，又再受到可怜时代的鼓动，那人们大概就会阐发这样的议论，“不难看出：提出一个命题，并为此命题列举根据；同样，列举相反的根据，并以此反驳这一命题——这样的方法，并不是让真理出现的方式。真理是其在自身的运动”，等等（黑格尔，《精神现象学》序言，第57页；总集的第36页）。我想，不难看出：推出诸如这样的文字的人就是个无耻的骗子，想要迷惑头脑简单的人，并意识到在19世纪的德国人当中找到了他要迷惑的对象。

因此，如果声称在向真理的殿堂匆匆进发，但却放任个人利益指挥我们，而个人利益盯着的却是完全不一样的指路星辰，例如盯着同时代人的趣味、怪癖和弱点，按照国家宗教尤其是按照执政者的目的和暗示而行事——那么，人们又如何抵达耸立在高峻、陡峭、光秃的岩石之上的真理殿堂？人们或许可以通过共同利益这一更加保险的纽带，把一帮确实是满怀希望、亦即期待获得照顾和职位的门生拉到自己的身边，组成了表面上看是一个派别、但事实上只是凑成了一个小集团。这些人齐声高喊，就可以声嘶力竭地向各方宣布某某人就是前无古人的智者。个人的利益是满足了，真理的利益则被出卖了。

由此可以解释为何我们在认真读过上面考察过的真正思想家的著作以后，回过头看看费希特、谢林的货色，还有黑格尔那些放肆地信手胡写、不知所云的文字（黑格尔对德国人的愚蠢有着无限的、但却是估计正确的信心），我们就会有种难受的感觉。[8]在那些真正思想家的著作里，人们随处可发现对真理的诚实探索，和同样诚实地努力把他们自己的思想传达给他人。所以，阅读康德、洛克、休谟、马勒伯朗士、斯宾诺莎、笛卡尔的著作，会感觉到提升，会沉浸在快乐之中。这是与高贵的精神思想相交融所产生的作用。这些高贵的思想者，有其想法也激发起别人的想法，思考着也让别人思考。但在阅读上述三个德国诡辩者的作品时，却是恰恰相反的情形。不怀任何偏见的读者翻开他们的书以后，可以问一下自己：这种腔调是一个想要教诲别人的思想家的呢，抑或属于一个想要骗人的江湖骗子呢？——那不用5分钟，就不会对此还有任何疑问，因为这里面到处都散发着不诚实的味道。在他们之前的所有哲学著作中特有的静静探索的语气，一换而成了一口咬定的确凿无疑，正如任何时候、任何式样的江湖骗术都固有的那种语气。但在这里，这种确凿无疑的腔调据说是基于主体所谓直接的、智力的直观，或者基于绝对的思维，亦即基于独立于主体及其易犯错特性的思维。每一行、每一页都说出了那要迷惑、欺骗读者的企图：时而摆出派头以震慑，时而以完全不知所云的文字来坑蒙，时而又借大胆的宣称以令人目瞪口呆，一句话，就是向读者出虚招、花招，尽可能地让读者不知所以。因此，放下真正思想家的著作而转读这些人的文字时，在理论方面所感受到的就犹如在实际方面，从一群正人君子那里出来而一头掉进了骗子、流氓的窝点。克里斯蒂安·沃尔夫与他们相比是个多么值得敬重的人！但沃尔夫却遭受上述那三个诡辩者的轻视和嘲笑。沃尔夫具有和给出了真正的思想，但他们却只有词、句的框框，其目的就是欺骗。因此，这整个所谓的后康德学派哲学真正的独有特性就是不诚实，其成分就是烟雾，其目标就是个人的打算。这学派的权威人物所要全力争取的就是显得是，而不是真的是。所以，他们是诡辩者，而不是哲学家。后世对他们的嘲笑也及于崇拜他们的人，然后，等待着他们的就是遗忘。顺便说一下，与这些人的上述倾向相连的是那种争吵和责骂的语气——这语气就像必要的伴奏一样贯穿于谢林的作品。假如情况不是这样，假如谢林不是那样装腔作势和夸夸其谈，而是老老实实地去写作，那谢林作为这三人当中最具能力者，或许可以在哲学中占得一个折中派（这折中派暂时是有其用处的）的次要地位，因为他从普罗提诺、斯宾诺莎、雅各布·伯麦、康德的著作中，从现代自然科学中整理出一部大杂烩，以暂时填补康德哲学的消极结果所带来的巨大空白，直至总有一天某一真正新的哲学的到来，真正提供那消极结果所要求得到的满足。谢林尤其利用了我们这世纪的自然科学，以复活斯宾诺莎的抽象泛神论。也就是说，斯宾诺莎没有任何有关自然的知识，只是从抽象

概念出发，然后就海阔天空地哲学论辩，并在不曾真正了解事物的情况下，从抽象概念引出他的学术大厦。为这干巴巴的骨架覆盖上肌肉和色彩，通过运用在此期间成熟了的自然科学于斯宾诺莎的泛神论（虽然在运用时经常出差错），尽其所能地赋予这泛神论以生命和运动——无可否认这些是谢林在其自然哲学中做出的成绩，而谢林的自然哲学恰恰是他的各种各样尝试和新的冲击当中最好的作品。

就像小孩摆弄、玩耍成年人那些有严肃用途的武器或者其他工具，同样，现正说到的三个诡辩者也不知所云地摆弄这样的论题，我在此就介绍了前人对这些论题的论述，因为相对哲学家们这两百年来殚精竭虑的探究而言，这三个家伙提供了可笑的反例。也就是说，康德把自在之物与我们的表象的关系这一巨大难题厘清到了极致，甚于以往的任何人，并因此把对这难题的解决又拉近了许多。在这之后，费希特出现了，声称在表象的后面再没有其他东西了，表象只是有认识力的主体、“我”的产物。在费希特试图以此方式超越康德的同时，他只是把康德的哲学弄成了某一滑稽的东西，因为在经常运用那三个假冒哲学家已经在大吹特吹的方法时，费希特完全取消了实在的东西，而剩下来的只是观念之物。然后就是谢林了。谢林在其有关实在之物与观念之物的绝对同一性的体系中，宣称两者的差别是无关重要的，声称观念之物也就是实在之物，两者为一体。谢林就是这样卖力地去混淆人们好不容易借助一小步一小步逐渐演进的思考才分开来的东西，把一切都掺和在一起（谢林，《论自然哲学与费希特哲学的关系》，第14—21页）。在模仿斯宾诺莎受到我的上述批评的错误时，谢林放肆大胆地否认了观念之物与现实之物的区别。与此同时，莱布尼茨的单子又被搬了出来，受到顶礼膜拜，以作救命之用。但这单子却是莱布尼茨把两样离奇之物，即原子和不可分的、原初的和本质上有认识力的、名为“灵魂”的个体荒谬地同一起来（谢林，《自然哲学的观念》，第2版，第38节，第82页）。谢林的自然哲学带着同一性哲学的名称，是因为谢林的哲学步着斯宾诺莎的后尘，也同样取消了斯宾诺莎所取消了的三个差别，亦即上帝与世界的差别、肉体与灵魂的差别和最后在直观世界中观念与实在的差别。但这最后的差别却一点都不是取决于其他两种差别，正如上面在考察斯宾诺莎的时候已经表明的。并且这一差别越是表现得明显，那前两种差别就越是成疑，因为前两种差别是基于教条式的证明（这些证明也被康德推翻了），而观念与实在的差别却是基于简单的反省思考。与所有这些相应，谢林也把形而上学与物理学等同划一，并因此把只是有关物理和化学的批评文字冠以“关于世界灵魂”的高贵名称。对那些无休止地强行进入人的意识的所有真正的形而上学难题，谢林一概通过强硬的话语大胆予以否认和平息。大自然是这样，恰恰因为大自然就是这样，出自其自身、经由其自身就是这样；我们赋予其上帝的称谓，那这事情也就打

发掉了，谁要是还要求更多，那就是个傻子，因为主体与客体的差别仅仅是学校中的恶作剧，整个康德哲学也是如此，里面的先验与后验的差别是无意义的，我们的经验直观确实为我们提供了自在之物，等等。读者可看看《论自然哲学与费希特哲学的关系》，第51和67页，还有第61页，谢林在那些地方意思清楚地嘲笑了“对为何在此是空洞无意义感到奇怪，对为何在此真存在什么东西而诧异不已”的人。所以，在谢林先生看来，所有的一切都是那样的不言自明。但从根本上，类似这样的说话就是在典雅、讲究的语词的包装之下，诉诸所谓健康的、亦即粗糙的理解力。另外，我想起了在我的主要著作第2卷第17章开头所说过的话。就我们的论题而言，在上述谢林的书第69页的这样一段话，是很有典型意义的，也是相当幼稚的：“如果由经验得来的知识完美地达到了目的，那经验知识与哲学的对照，以及哲学作为科学特有的范畴和类别，就会一道消失。所有的抽象都会化为直接的、‘友好的’直观；至高的直观就会是某种赏心、单纯的游戏，而最难的成了容易的，最非感官的成了感官的，人们也就惯性地、自由地阅读那自然之书。”——那当然是最可爱不过了！但是，我们的情形可不是这样。思维并不是这样就可以打发走的。那严肃、古老的斯芬克司及其神秘之谜就动也不动地躺在那里，并不因为你们宣称思维只是鬼魂而已就会从石头上掉下来。正因为这样，在谢林后来说形而上学的难题是不可以用强硬的话语拒绝和否决掉的时候，他就给我们写出了一篇真正形而上的文章《论自由》。但这却只是一篇幻想的作品，一篇童话故事。所以，这就是为何每当谢林一旦用上论证的口吻（例如，第453页注释），其表达就有了明显滑稽的效果。

通过他那实在与观念的同一性学说，谢林试图解决自笛卡尔正式整理出来以后，所有伟大的思想家都已经处理过的那一难题。这一难题最后被康德推到了极致。谢林解决此难题的方式就是干脆剪掉那难题的结子，因为他否认观念与现实两者是对立的。这样，谢林就与康德直接相矛盾了，而谢林却声称是从康德的理论出发的。但谢林却至少牢牢把握了此难题的原初和本来的含义，那就是我们的直观、思想与呈现在我们的直观、思想中的事物的自在存在和本质的关系。但因为谢林主要是从斯宾诺莎那里汲取了自己的学说，所以，谢林很快就从斯宾诺莎那里拿来了“思维”和“存在”的用语，但如把这些用语用以描述我们谈论中的难题，却是相当的糟糕。这在之后也成了引发荒诞离奇念头的原因。斯宾诺莎以其学说，“思维的物质和广延的实体是同一样实体，这些时而通过这一属性，时而又通过那一属性去理解”（《伦理学》，第2部分，命题7附注）；或者，“精神和肉体是同一样东西，有时借思维的属性，有时借广延的属性去理解”（《伦理学》，第3部分，命题2附注），首先是要取消笛卡尔的肉体与灵魂的对立说。斯宾诺莎或许也承认经验之物并没有有别于我们对其表象的

认识。那谢林现在是从他那儿拿来了思维和存在的用语，然后就逐渐以这些代替了表示直观，或者更准确地说被直观之物和自在之物的词语（《思辨物理杂志》，第1册，第1篇文章）。这是因为是我们所直观的事物，而不是我们的思想（亦即概念），与这些事物的存在和自在本质的关系，构成了那巨大的难题（我在此勾勒的就是关于这一难题的简史），因为我们的这些思想很明显的和不可否认的只是从直观知识中抽象出来的，是在思维过程中随意去掉了某些特质和保留了另外某些特质。对此，有理性的人都不会怀疑。[9]所以，这些概念和思想（这些构成了非直观表象的类别）与事物的自在本质和存在永远不会有一种直接的关系，而始终只是间接的，亦即透过直观的中介的关系。而正是直观，一方面为概念和思想提供素材，另一方面则与自在之物，亦即与事物未知的、在直观中客体化的自身本质构成了关系。

谢林从斯宾诺莎那里取得的并不精确的用语，后来被黑格尔采用了。这个没有思想、没有趣味的江湖骗子在这方面就俨然谢林般的小丑。黑格尔把这事情扭曲到这样的地步，以致思维本身和本义，亦即概念与事物的自在本质就被假定为同一的；因此，诸如此类在抽象中思维的和间接的东西，与自在的客观存在的东西就被假定为一体，而据此，逻辑同时也就是真正的形而上学了。我们也就只需思维，或者只需让概念做主，就可以知道那外面的世界是如何绝对地构成的。据此，在脑壳里游荡的一切东西，马上都是真实的了。再者，因为“越荒唐就越好”是这一时期的假冒哲学家的格言，所以，这一荒诞看法就由这第二个荒诞的看法所支撑：并不是我们在思维，而只是概念在没有我们参与的情况下独自完成其思考程序的。所以，这也就被称为概念的论辩自我运动，并且现在就被假定为关于这大自然内内外外一切事物的一种启示。但这滑稽的意思却是基于因同样是误用词语而起的另一个滑稽错误，这意思甚至从来不曾清晰地表达出来，虽然毫无疑问隐藏在这些词语的后面。谢林照着斯宾诺莎的样子把世界冠以上帝的头衔。黑格尔就照这词的含义拿了过去。因为这词意指一个人格化的神灵，这神灵除了具有其他的与世界完全不相协调的特质以外，还是无所不知的，所以，现在无所不知这特质也被黑格尔转移给了这世界。当然了，在这世界是没有地方可以保存这无所不知的特质的——除了在人那傻乎乎的脑袋里。这样，人也就只需放飞其思想（辩证的自我运动），亦即用黑格尔雄辩术的绝对的胡言乱语，就可以获得启示，知道天与地的神秘之谜。黑格尔是真正明白一种艺术的，亦即如何牵着德国人的鼻子走的艺术。但那可不是伟大的艺术。我们可以看到他是如何玩弄把戏，可以在30多年里让德国学术界对其毕恭毕敬。哲学教授之所以还把这三个诡辩者当一回事，认为在哲学史上给予他们一个地位是重要的，只是因为这关乎这些教授的生计，因为他

们就有了素材，就这所谓的后康德哲学的历史作出详尽的口头和文字报告。在这些报告中，教授们就详尽阐述和认真讨论那些诡辩者的学术观点。其实，有理智的话，人们本就不应关注那些人为了要冒充和做样子而给市场带来了什么货色，除非我们是要把黑格尔的文字宣布为药用的，作为心理上有催呕作用之物需储备在药房里，因为这些所引起的恶心的确是很独特的。但关于这些及其始作俑者已经说得够多了，对他们的敬意我们就留给丹麦科学院好了，因为丹麦科学院在黑格尔身上看到了真实意义上的“哲学的顶峰”，并因此在其对我的《论道德的基础》的评语中要求我尊重他，而这评语就附录在这论文的后面，成了永恒的纪念物。这评语值得保护以免失之遗忘，既是由于其洞察力，也由于其值得纪念的诚实，同时还因为这评语给出了证明，证实了拉布吕耶的这句妙语：“源于同样的理由，一个人既可以漠视一个出色的人，也可以崇拜一个傻瓜。”

哲学史散论

1.关于哲学史

不是阅读哲学家的原创著作，而只是阅读各式各样介绍和描述这些哲学家学说的东西，或者只是阅读泛泛的哲学史，那就好比想要别人代劳为我们咀嚼食物。假如人们可以随心所欲亲眼目睹远古时代有趣的事，那人们还会阅读世界历史吗？至于哲学的历史，就哲学史的题材而言，我们还是可以真正接触其标本的。也就是说，人们可以阅读哲学家的原著，或者至少可以为精简，故而集中精力阅读从这些著作中精心挑选出来的主要章节，尤其是这些著作里面有很多重复的、可以略过的内容。以这样的方式，人们就可以真切和不受歪曲地了解到那些学说的核心内容。但如果阅读现在每年都会出版的十来种哲学史的话，那读者获得的就只是进入到哲学教授头脑中的东西，而且是以其头脑所理解的样子，因为不言自明，当一个伟大的思想家的思想，要在那些哲学寄生虫3磅重的头脑中找到空间安置下来的话，这些思想就必然明显地委曲求全；而要从这些头脑中出来时，又得裹着时髦的术语，伴随着他们本人老于世故的评语。除此之外，也可以估计到这样一个以赚钱为目的而编写哲学史的人，对他要编写介绍、报告的原著，读了不会超过1/10，因为要真正学习那些哲学著作，需要整整漫长和勤勉的一生，正如在以前勤奋、苦干的时候，正派、能干的布鲁克为此所付出的。相比之下，这些小人物耽于没完没了的讲座、公务、假期旅行和消遣娱乐，但却常常在其早年就已经拿出了哲学史。这样的人又能深究出些什么呢？此外，他们还想要讲求实用和实效，声称已经探究了思想体系的产生和结果的必然性，现在甚至还要评判古老的严肃和真正的哲学家，要指出和改正他们的错误。他们除了一字不漏抄出（并且是一个抄一个）古老哲学家的著作以外，还能做出些其他什么吗？为了掩饰这一点，他们把事情弄得更糟，因为他们会拼命加进一些当代的时髦成分，例如，遵循他们时下的风气和精神而妄断古老的著作。如果情况不是这样，而是由诚实和有见解的学者共同认真地、负责地把主要哲学家的关键章节和重要段落，按时间年份的顺序组成实用的合集，那将是很适宜的事情，就像一开始的格迪克，后来的利特和普列勒对古老哲学所做的编撰工作。但我们可以做得更细致一些，以缜密的功夫和真知灼见完成一部伟大的、普遍适用的大师选集。

我在此给出的散论，起码不是传统样式的，亦即不是抄抄写写的那种，而是在亲自研究原文的过程中所生发的思想。

2.前苏格拉底哲学

爱利亚学派的哲学家肯定是首先意识到“所见”与“所想”是截然不同的两回事的人。对他们而言，“所想”才是唯一真实存在的。他们声称，“所想”是唯一的、不变的、不动的；“所见”，亦即显现的、在经验上可及的却不是这样，把后面这些也称为唯一的、不变的和不动的，则完全是可笑的。因此，被误解的命题就曾遭到第欧根尼以那著名的方式的反驳。所以，爱利亚学派的哲学家确实已经分清了现象与自在之物的差别。自在之物无法以感官查看和观察，而只能用思维把握，据此，自在之物就是“所想”的东西（亚里士多德，《形而上学》，第1卷，第5部分，第986页和注释；还有第429、430和509页）。在亚里士多德著作的注释中，提到了巴门尼德的作品《关于看法的学说》。那是关于现象，关于物理学的理论。与此相应，毫无疑问，必定还有另一部著作《关于真理的学说》，关于自在之物的学说，亦即还有一套形而上学。菲洛波努斯著作的一条注释直截了当地评论麦里梭：“在宣讲关于真理的学说时，他（麦里梭）说存在的只是一样东西，而在宣讲关于看法的学说时，他则宣称存在的有两个（众多）东西。”与爱利亚学派哲学家截然不同，也很有可能是由爱利亚学派呼唤出来的，是赫拉克利特，因为他教导人们所有事物都在不停地运动，而爱利亚学派呢，则告诉人们事物是绝对静止的。据此，赫拉克利特就只停留在“所见”（亚里士多德，《论天》，贝洛尔主编，第3卷，第1部分，第298页）。这样，他就再呼唤出与其截然不同的柏拉图的理念学说，正如亚里士多德的表述（《形而上学》，第1078页）说明了这一点。

值得注意的是，前苏格拉底时期哲学家屈指可数的几个主要学说命题，在古老的著作中无数次地重复，但在这些著作以外，则极少提及。例如，阿那克萨哥拉关于“精神”和“同类基本素材”的学说；恩培多克勒的“爱与争斗”和四种元素的学说；德谟克利特和留基伯关于原子和复制的学说；赫拉克利特关于事物永恒流动的理论；之前已经分析的爱利亚学派关于事物绝对静止的学说；毕达哥拉斯学派关于数学、灵魂转生等学说。这些可能就是他们全部的哲学论题了，因为我们发现在近代人的作品里，例如，在笛卡尔、斯宾诺莎、莱布尼茨，甚至康德的著作里，他们的哲学中几个不多的根本原理也是无数次重复，以至于所有这些哲学家似乎都采用了恩培多克勒（他本身就是个重复符号的爱好者）的古老习语“好的东西可以重复、重复、再重复”（见斯托尔茨，《阿格里琴托的恩培多克勒》，第504页）。

此外，阿那克萨哥拉的上述两个教义是彼此密切相关的。也就是说，“某些东西是所有东西都共有的”就是对他的要素粒子学说的象征

性描述。据此，在混乱的原初总体中，已经完备存在所有事物中的那些相同部分（在生理学的意义上）。要把这些相同部分分开，要组合、整理和形成特定不同的事物（不同的部分），就需要某一“精神”：由这一“精神”挑出那其中的组成部分以让混乱变得有序，因为这种混乱里面的确包含了完全混合在一起的所有物质（亚里士多德著作的注释，第337页）。但这“精神”并不曾完美完成这首次分开的工作，因此，在每一物里，仍然有组成了所有其他物的成分，虽然分量少了很多。“每一物都的确是混合了所有的每一物。”

相比之下，恩培多克勒没有提出无数的要素粒子，只是说有四种元素，由这四种元素组合产生的结果就是物，而不是像阿那克萨哥拉说的那样是离析物。但“精神”所扮演的联合和分离的角色，亦即调节、整理的角色，在恩培多克勒这里，就由“爱与争斗”扮演。这“爱”与“争斗”的说法要明智得多。也就是说，恩培多克勒并不是把安排事物的工作委派给智力（“精神”），而是委派给意欲（“爱与争斗”），各种不同的物质并不是像阿那克萨哥拉所认为的只是离析物，而是真正的成果。阿那克萨哥拉认为这些离析物是经由智力而分开的，恩培多克勒则认为这些是经由盲目的本能，亦即经由没有认识力的意欲造成的。

总的来说，恩培多克勒是个贯彻始终的人，他的“爱与争斗”以真知灼见为基础。在无机的大自然，我们已经看到各种成分，根据亲和法则而互相吸引或者互相排斥，互相联合或者互相分离。但在化学上显示出最强烈的结合倾向的（这只能在液体的状态下才能满足），一旦在固体状态下彼此接触，却变成了最明确的电的相反两极：现在就互相排斥、奔向彼此相反的两极，目的就是此后再度互相吸引和拥抱。在整个大自然中，这种两极对立是以各种很不相同的形式出现，这难道不就是那不断更新的纷争与不和，随后就是炽热渴求和解吗？因此，确实到处都存在着“爱与争斗”，只是根据每次的情势，要么出现“爱”，要么出现“争斗”。据此，甚至我们自己也会对每一个接近我们的人，马上变得友好或马上就有了敌意，要变成这两者的因素就在那里，视当时的情形而定。纯粹是我们的精明，让我们保持在冷漠、无所谓的点上，虽然这同时也是冰点。同样，我们在靠近某一条陌生的狗时，这条狗就马上采取友好或敌对的态势，很容易就从狂吠、发出呼噜的威胁声转为摇头摆尾，或者相反。这“爱与争斗”的普遍现象的基础，当然就是由这两者所形成的巨大的原初对立：所有存在物根据其自在本质而有的一体性与其在现象方面的多样性（因为千差万别的现象是以个体化原理为其形式）。同样，恩培多克勒认为他所知道的原子理论是错的，指出物体可以无穷尽细分下去，就像卢克莱修的《物性论》（第1卷，第5节，第747页注释）所告诉我们的那样。

但恩培多克勒学说中明确的悲观主义是首要值得注意的。他完全认清了我们的苦难，这世界对他来说，就如同对真正的基督徒那样，就是苦海（“灾祸连连的大地”）。正如后来的柏拉图，早就把这世界比作一处黑暗的洞穴，我们就被囚禁其中。在恩培多克勒眼中，我们的尘世存在就是流放和受苦的状态，而身体则是囚禁灵魂的监狱。这些灵魂曾经处于极乐状态，他们因自己的过错和罪孽堕落到现在的境地而无法自拔，在灵魂轮回转生中沉沦。通过纯正的道德和行为，包括不吃动物，通过摒弃尘世的乐趣和愿望就能够重回以前的状态。所以，这同样的原初智慧，这构成了婆罗门教和佛教，甚至真正的基督教（这可不是那乐观的犹太和新教理性主义）的基本思想，这位古老的希腊人也意识到了。这样，在这一问题上就实现了“各民族所见略同”。被古人普遍描述为毕达哥拉斯门徒的恩培多克勒，从毕达哥拉斯那里继承了这一观点是有可能的，尤其是同样受毕达哥拉斯影响的柏拉图，也从根本上坚持这一观点。至于与这一世界观密切相连的灵魂转生学说，恩培多克勒是极其明确赞同的。在斯托尔茨花费巨大努力编写的《阿格里琴托的恩培多克勒》（第448—458节）一书中，我们可以发现古老的著作段落，以及恩培多克勒所写的诗句——这些都证明恩培多克勒有这样的世界观。视身体为监狱，生命则是受苦和净化的状态，死亡则是从这获得解救，如果我们摆脱了灵魂转生的话——这样的观点是埃及人、毕达哥拉斯门徒、恩培多克勒与印度教和佛教共有的。除了灵魂转生以外，这些内容也包含在基督教里面。西西里的狄奥多罗斯、西塞罗和其他人（见温斯多尔夫，《论古人的灵魂转生说》，第31页；西塞罗，《哲学片断》，比普主编，第299、316、319页）都证明了古人持上述观点。西塞罗在这些段落并没有说明这些人属于哪一个哲学学派，但看上去似乎是毕达哥拉斯智慧的余绪。

这些前苏格拉底哲学家的其他学说，还有许多被证实就是真理。我想举出其中几例。

康德和拉普拉斯的天体演化论，已经通过赫舍尔爵士的观察，在事实上得到了后验的证明，但现在罗斯勋爵为了安慰英国的天主教教士，以其超大反射望远镜，尽力让康德和拉普拉斯的天体演化论再度摇摆成疑。根据康德和拉普拉斯的理论，形成行星体系的是通过冷凝以后那些缓慢凝固下来，然后旋转起来的发光星云。这样，经过数千年以后，阿那克西美尼就被证实是对的，因为他宣称空气和云雾就是一切事物的基本本质（亚里士多德著作的注释，第514页）。与此同时，恩培多克勒和德谟克利特所说的也得到了证实，因为他们就像拉普拉斯那样，宣称世界的本源和构成是出自某种旋转（亚里士多德著作，贝洛尔主编，第295页；注释第351页）。甚至阿里斯托芬（《喜

剧》，第5幕，第820行）也嘲笑恩培多克勒这一说法是目无神灵，正如当今的英国教士嘲笑拉普拉斯的理论一样，因为这些教士面对出现的每一个真理都不会感觉好受，亦即会担心失去他们的受俸神职。的确，甚至我们的化学计量学也在某种程度上回溯到毕达哥拉斯的数字哲学，“因为数字的性质和比例是事物的性质和比例的基础，例如，2

$$1\frac{1}{3} \quad 1\frac{1}{2}$$

倍、 倍”（亚里士多德著作的注释，第543、829页）。哥白尼的体系早就在毕达哥拉斯的预料之中，人们都知道这一点。确实，哥白尼本人就知道这一点，因为哥白尼是直接从西塞罗著《学术问题》中关于希塞塔斯的著名段落（第2卷，第39页）和从普卢塔克的《关于哲学家的见解》（第3卷，第13章）汲取其根本思想的（根据麦克罗林著《论牛顿》，第45页）。这一古老和重要的认识随后被亚里士多德摒弃了，目的就是换上亚里士多德自己的那些胡扯——关于这一点，我在第5章（参见《作为意欲和表象的世界》，第2版，第342页；第3版，第390页）会再说一下。甚至傅立叶和科尔迪埃关于地心之热的发现，也只是证实了古人的学说而已，“毕达哥拉斯门徒说，在地心和地中央燃着火，使大地温暖和有生气”（亚里士多德著作的注释，第504页）。如果由于这些发现，今天地球的表层就被视为在两个媒介（大气层与滚热、熔化的金属和类金属）之间薄薄的地层，而这两个媒介的接触必然产生大火并毁灭地表，那就证实了这一世界最终会被大火毁灭这一看法——对此，所有古老的哲学家的意见是一致的，印度教徒也是一样的看法（《耶稣会士书信集》，1819年，第7卷，第114页）。同样值得注意的是，从亚里士多德的《形而上学》（第1部分，第5章，第986页）可以看出，毕达哥拉斯门徒在“十原则”的名下理解中国人的“阴”、“阳”概念。

我曾在《作为意欲和表象的世界》第1卷第52节和第2卷第39篇详细说明了音乐的形而上学。音乐的形而上学可以视为对毕达哥拉斯数字哲学的解释，这我已经简略提过了。在此我愿意更详细地解释一下。假设读者记得我提到的那些相关段落。根据我的那些论述，旋律（Melodie）表达了人所意识到的所有的意欲活动，亦即表达了所有的感触、情绪、情感，等等；而和声（Harmonie）则描述了意欲在大自然的客体化等级。音乐在这一意义上是某种第二现实，与第一现实是完全平衡的，但却是完全不一样的性质和构成；第二现实（音

乐）完全类似于第一现实，却与之并不相像。音乐作为第二现实只是存在于我们的听觉神经和大脑中，除此之外，或者就其自身（就洛克所理解的意义）而言，音乐是由全然的数字关系而组成，也就是说，首先，在节拍方面根据其数量；其次，在音阶方面根据其质量，而这取决于颤动的算术关系。或者用别的说法，音乐的数字关系既在其节奏要素，也在其和声要素。因此，世界的全部本质，不管是微观世界还是宏观世界，当然可以通过仅仅是数字的关系而表达出来，所以，在某种程度上可以还原为数字的关系。在这个意义上而言，毕达哥拉斯把事物的真正本质定为数字是对的。但数字又是什么呢？是依次连续的关系，其可能性取决于时间。

当我们在亚里士多德著作的批注（贝洛尔主编，第829页）中，读到对毕达哥拉斯门徒的数字哲学的评论时，会忍不住猜测：在据说出自约翰之手的福音的开首，λογοζ一词如此古怪和神秘、几近荒谬的用法，还有在菲洛著作的类似用法，都是出自毕达哥拉斯的数字哲学，亦即出自这词在算术上的、作为数字比例的含义，因为根据毕达哥拉斯学派，这样一种数字比例或关系构成了每一存在物最内在的和不可毁灭的本质，因此是其首要的和原初的原则“αρχη”。这样，“太初有字”（《约翰福音》，1：1）就适用于一切事物了。与此同时，人们也注意到亚里士多德说过“情感就是物质的数字比例”，之后又说“因为数字的比例就是事物的形式”（《论灵魂》，第1篇，1），人们由此想起斯多葛学派所说的“生殖力”（包含所有事物的种子）词语。我稍后将再谈论这一点。

根据扬布利科斯所写的毕达哥拉斯的传记，毕达哥拉斯主要是在埃及（毕达哥拉斯从22岁直至56岁在埃及生活）受教育，确切地说是接受了那里的教士的教育。在56岁回国的时候，毕达哥拉斯大概是真的想要建立一个僧侣国家，类似于埃及的僧侣等级制度的国家，虽然这对希腊人的国家会作一些必要的微调。他在祖国萨摩斯岛并没有成功达到目的，但在某种程度上却在克洛吞成功了。那么，既然埃及的文化和宗教毫无疑问源自印度，而这可以从母牛具有神性（希罗多德，《历史》，第2卷，第41页）及很多其他的事情得到证明，那就解释了毕达哥拉斯为何规定不吃动物，尤其禁止宰牛（扬布利科斯，《毕达哥拉斯的一生》，第28章，第150节），以及叮嘱人们爱惜和善待所有动物；还有毕达哥拉斯所教导的灵魂转生，他穿的白长袍，他那些永远神秘和遮遮掩掩的举动（这些给出了象征性的预言，甚至涉及数学的定理）。他还成立某种僧侣阶层，有严格的纪律和许多仪式，崇拜太阳（同上书，第35章，第256节）及诸多其他。甚至毕达哥拉斯更重要的天文学的根本概念，也是他从埃及人那里获得的。因此，欧诺皮德斯就毕达哥拉斯关于黄道斜度的学说是否为最先提出还有过

争辩，因为欧诺皮德斯曾与毕达哥拉斯一起在埃及（关于这一问题，人们可以看看斯托拜阿斯的《牧歌集》第1部第24章的结尾，连带从狄奥多罗斯那儿来的赫仁的笔记）。但总的来说，如果我们详细检查斯托拜阿斯（特别是第1卷，第25章及注释）收集的所有希腊哲学家关于天文学的初级概念，就会发现这些通常都引出了很多荒谬的东西，也只有毕达哥拉斯学派的东西是唯一的例外，因为一般来说他们都是完全正确的。他们的这些概念并不是他们独创的，而是来自埃及。这一点是没有疑问的。毕达哥拉斯著名的禁吃豆类纯粹源自埃及，只是从那里照搬过来的迷信，因为希罗多德（第2卷，37）记载，在埃及豆类被视为不纯正的、受人厌恶的东西，所以，僧侣们甚至不想看到它们。

此外，毕达哥拉斯的学说是肯定的泛神论，这从毕达哥拉斯门徒的一句话得到证明。这句话既简明又扼要，是由亚历山大的克雷芒为我们保存下来的，其多里斯方言显示了这句话的真实性。这句话是这样的：但如果听到毕达哥拉斯的门徒说出这样的话，那我们是不可以沉默置之不理的，亦即神只有一个，但这神却并不像一些人所以为的在这世界之外，而是就在这个世界，在那整个的周围，是所有生成事物的看管人，是渗透一切的，是永远存在的，是自己力量和作品的主宰，是天上的光明，是宇宙、精神的父亲，赋予环宇以灵魂和生命，是宇宙的运动（参见亚历山大的克雷芒，《著作》，第1卷，第118页）。通过每一个机会让我们确信：真正的一神教与犹太教是可以互换的概念，那是好事。

根据阿普列乌斯（《佛罗里达》，比蓬蒂尼版，第130页）的记载，毕达哥拉斯有可能到达了印度，甚至在婆罗门那里学习。因此，毕达哥拉斯的智慧和见识当然应该得到高的评价，但我相信那与其说是毕达哥拉斯想出来的，还不如说是他学来的，因此，属于别人更甚于属于他自己的。赫拉克利特评论毕达哥拉斯的一句话证实了这一点（《第欧根尼·拉尔修》，第8卷，第1、5章），否则，毕达哥拉斯就会写下自己的东西，以防这些思想被湮没了。但学来的东西却在其源头得到了安全的保存。

3.苏格拉底

苏格拉底的智慧已成了某一哲学的信条。柏拉图笔下的苏格拉底是一个理想中的，因此是一个文学的、诗意的人物，其表达的是柏拉图的思想，这是非常清楚的。但色诺芬所描述的苏格拉底，我们却发现并不是那么充满智慧。根据卢奇安（《爱说谎的人》，24）的记载，苏格拉底挺着一个大大的肚子。这可不是一个天才应有的特征。所有那些不曾写下东西的人，其高级的思想能力都是大有疑问的，毕达哥拉

斯也是一样。一个伟大的思想家必然是逐渐认识到了自己为人类负有的使命和占据的位置。因此，他会意识到他并不属于羊群，而是属于牧者，我的意思是属于人类的教育者。由此他就会清楚自己的责任并不只是直接和确切地影响偶然出现在他周围的少数人，而是要把这种影响扩展至全人类。这样，他就能把自己的影响传至人类中的出类拔萃者，亦即很少一些人。但要对人类发话的唯一手段就是文字。用嘴巴发话，只能对着一些个人，因此，对人类而言，说过的话只是私下流传的东西。这是因为听到那些话的一些个人，相对那些高贵的种子而言，通常都是贫瘠的土壤。在这样的土壤里，这些种子要么不会发芽，要么在其传播中快速衰败。所以，必须把这些种子本身保存下来。但要保存这些种子，通过世代传承是不可以的，因为在传承中的每一步都会受到歪曲，只有通过文字这种唯一能够忠实保存思想的手段，才可以做到。此外，每一个有深度的思想家都必然有冲动和欲望要记录下自己的思想，要尽可能清晰和确切地把这些思想表达出来，以求得到满足，因此也就是把这些思想形诸字词。这项工作只有通过文字写作才能完美实施，因为文字表述从根本上有别于口头表达：只有文字表述才是至为精确和言简意赅，并因此是思想的纯粹复制品。据此，如果一个思想家宁愿放着人类最重要的发明不用，那就是相当奇怪的自负和傲慢。因此，那些并不曾写下任何东西的人，我很难相信他们是真正伟大的思想家。我更宁愿视这样的人首要是实际生活的英雄，这些人更多的是通过他们的性格而不是他们的头脑影响别人。《吠陀经》、《奥义书》的高贵作者写下了文字，虽然《吠陀经》的本集（纯粹由祈祷组成）在开始时只是口耳相传。

在苏格拉底与康德之间，可指出不少的相同之处。两人都摒弃教条主义，两人在形而上的事情上都承认一无所知，并且其特别之处在于都清楚地意识到这种无知。两人都宣称，相比之下，在实际的方面，在人们必须做的和必须承受的方面都是完全确切的东西，其本身就可以证明这一点，并不需要更多的理论依据。两人都有这样的命运：紧随他们的后继者和自称为他们的门徒的人，都在基础方面偏离了他们，在整理了一番形而上学以后，创立了完全是教条式的体系；并且到最后这些体系尽管有了很大的改变，但所有人都一致宣称是从苏格拉底和康德的学说出发的。既然我本身是信奉康德学说的人，我就在此用一两句话说说我与康德的关系。康德教导说，我们不可能知道在经验及其可能性以外的东西。我承认这一点，但我也得说，经验的总体本身是可以解释的，我也试图给出了我的解释，就好像破解一篇文章的意思一样试图破解其意思，而不是像以前的哲学家那样，只是试图应用这个世界的形式而越出这个世界之外——而这，康德已经证明是不可以的。

苏格拉底方法的优点，正如我们通过柏拉图的著作所了解到的，就是在表明某一主张或命题的时候，让对手和对话者逐一承认构成其中的根据、理由——但这必须是在对手看出这些根据所会导致的结论之前；因为如果给出教科书一样的环环相连的表达，那谈话对手马上就有机会看出这根据及其结论，因此就会反驳这些根据——如果其结论不合他们的意思。但柏拉图硬要我们接受的一样东西就是，在苏格拉底应用这一方法的时候，那些诡辩者和其他的蠢人却坦然听任苏格拉底向他们表明，他们就是诡辩者和蠢人。这是无法设想的。事实是，在快要得出结论的最后1/4过程，或者一旦他们注意到这些铺垫要引往何方，就会开始离题或者开始否认之前所说，或者故意误解对方的意思，或者运用自以为是的不诚实者出于本能采用的那些诡计和刁难，以搅乱苏格拉底的精心布局，撕破他的罗网。或者他们会变得非常粗野，出口伤人，以至于苏格拉底会觉得及时抽身更为安全，更为合算。这是因为那些诡辩者又怎么会不知道运用这一手段，就可以让自己与对方平起平坐，就可以瞬间抵消对方哪怕是巨大的智力优势？这一手段就是人身攻击，侮辱对方。因此，一个本性低下的人，甚至一旦开始感觉到对方的精神思想的优势，就有了要侮辱对方的本能冲动。

4.柏拉图

在柏拉图的著作里，我们已经发现某种错误的思维和理解方面学说（Dianoiologie）的源头；这一学说的提出有其秘密的形而上的打算，目的也就是推出一种理性心理学及与此相关的宣传不朽的学说。这一思维和理解学说后来被证实为极具坚韧生命力的伪学说，因为历经各个时期的哲学，包括整个古代时期、中世纪和近代哲学，这个伪学说仍在苟延残喘，直至康德这台碾压一切的粉碎机最终把它碾碎。我这里指的学说就是认识理论的理性主义及其形而上的最终目的。这可以简略概括如下：我们身上的认知部分是某种非物质的东西，从根本上与身体是不一样的，名称就是“灵魂”；身体则是妨碍认知的东西。因此，所有通过感官媒介而获得的知识都是带欺骗性的；唯一真实、正确和确切的知识则是摆脱和远离了所有感官感觉（因此就是摆脱了所有直观），因此也就是纯粹的思维，亦即唯一在抽象概念中的运作。因为这项工作是灵魂完全以一己之力完成的，所以，在灵魂与身体分离以后，亦即在我们死亡以后，灵魂就最能做这项工作了。这样，思维和理解学说正好为理性心理学所用，目的就是关于不朽的学说。在此我所总结的这个关于不朽的学说，在《斐多篇》第10章详细和清晰地表达出来，在《蒂迈欧篇》中对此的理解稍有不同。塞克斯都·恩披里柯从中做出了下面相当简洁、清楚的概括：自然哲学家那里流行着一个古老的看法，那就是同类会认得同类——但柏拉图在《蒂

迈欧篇》运用这种证明方法，阐述灵魂是不具肉身的，“因为”，他说，那脸部易于接受光线，所以与光线是相通、相同的；因为听力能够听到空气的颤动，亦即声音，所以与声音是相通、相同的；因为嗅觉能够闻到气味，所以与气味是相通、相同的；因为味觉能够品尝到味道，所以与味道是相通、相同的——既然如此，那灵魂也必然是不具肉身之物，因为灵魂能够认识不具肉身的思想，例如，认识数字和身体的形式方面的东西（《意志》，第7卷，116和119）。

甚至亚里士多德也承认，这个议论起码作为一种假说是站得住脚的，因为亚里士多德在《论灵魂》的第一部书里（第1章）说，可以据此断定灵魂是某一分开的存在：即是否有某些属于灵魂的现象，身体是不曾参与其中的。这样的现象首先就是思维。但如果这思维脱离了直观和想象是不可能的，那脱离了肉体，这种思维也同样是不可能的。（但如果思想是一种想象，或者无法脱离想象而进行，这种活动在没有身体的情况下是无法进行的。）但亚里士多德并不承认上面自己所提出的条件，亦即论证的前提，因为亚里士多德教导说（这后来整理成了一个命题，参见《论灵魂》，第3部分，8），“对理解力而言，并没有什么是之前不曾经过感官的”（托马斯·阿奎那，《论天主教信仰之真理》）。所以，亚里士多德已经认识到所有纯粹和抽象的东西，其全部内容和素材都是首先从直观所见那里借来的。这一点也让经院学者不安。所以，人们在中世纪就已经尽力要证明有那么一种纯粹的理性知识，亦即有一种并不涉及任何图像的思想，有一种从自身取材的思维。所有这方面的努力与争议，蓬波纳齐都收进了他的《论灵魂的不朽》，因为蓬波纳齐就是从中取得他的主要论点。那么，要满足上述要求，就要用上被理解为“永恒真理”的“普遍概念”和先验的知识。这事情随后经笛卡尔及其学派得到了怎样的处理，我在我的获奖论文《论道德的基础》（第6节）的详细补充注释中已经讨论过了。在注释里，我提供了笛卡尔门徒德·拉·福尔吉的原话，那是值得一读的。这是因为一般来说，人们发现，每一个哲学家的那些错误学说，正好是由其学生最清楚地表达了出来，原因在于这些学生并不像他们的老师那样，会尽力和尽可能地隐藏起自己的体系中会暴露出体系脆弱之处的一面，因为这些学生并没有存坏心眼要这样做。针对整个笛卡尔所说的二元论，斯宾诺莎已经提出了他的学说，“思维的东西和广延的东西是同一样东西，有时候理解为这一属性，有时候则理解为另一属性”，并以此显示了斯宾诺莎的见解更胜一筹。相比之下，莱布尼茨则在笛卡尔和正统的道上保持着机智和彬彬有礼。但这随后恰恰召唤出杰出的洛克为哲学做出了极为有益的工作，因为洛克最终坚决要求检验概念的起源，在把这一句话彻底阐明和证明以后，就成了他的哲学的基础，并没有与生俱来的概念。孔狄亚克为法国人整理了一下洛克的哲学，但法国人在这一问题上却一下子走得太远

了，虽然他们也是出于同样的理由，因为他们提出并极力主张“思维就是感觉”（penser est sentir）。绝对地看，这个命题是错的，但里面却有真实的东西：每一思维活动都部分地以感觉为前提，因为感觉是直观的成分，为直观提供素材；部分地则跟感觉一样是以身体器官为条件，也就是说，正如感觉是以感官神经为条件，思维则是以脑髓为条件，而感觉和思维都是神经活动。但是，法国学派紧抓其命题不放，并不是因为这一命题本身，而是有其形而上的，甚至唯物主义方面的目的，恰恰就像那些柏拉图、笛卡尔、莱布尼茨的对手那样，始终坚持这一错误的说法，即对事物唯一正确的认识在于纯粹的思维，其目的就只是在形而上学方面，以便就此证明灵魂是不具有物质内容的。惟有康德引导人们走出这两条错误的路子，从对立双方并非诚实的争辩中走向真理，因为争辩的双方声称争辩是关于思想法则学说（Dianoiologie），但都是以形而上学为目的和方向，并因此歪曲了思想法则学说。所以，康德说，我们当然有纯粹的理性知识，亦即有先于所有经验的先验知识，因此，我们有某种思维，其素材并非归功于以感觉器官所获得的知识。虽然这一先验的知识并非从经验而来，但这一先验知识却只是对经验有价值和有效力，因为这一先验知识不是别的，而是认识到我们自身的认知配置及其设备（大脑功能），或者就像康德所说的，是认识到认知意识的形式本身。这一认知意识的形式，首要是通过借助感官感觉所添加的经验知识而获得其素材；如果没有了这些素材，那先验的知识就是空洞的、没有用处的。正因为这样，康德的哲学就名为《纯粹理性批判》。这样，所有的那些形而上的心理学就倒塌了，连带一起倒塌的是柏拉图所说的那些纯粹的灵魂活动。这是因为我们看到：认知如果缺少了由身体帮助获得的直观，也就没有了素材；因此，这样的认知者如果缺少了身体的前提条件，除了空洞的形式以外就什么都不是了；更不用说思维活动就是脑髓的生理功能，正如消化是胃部的生理功能一样。

因此，如果柏拉图的教导，即要把认知从一切与身体、感官和直观相关中分离出来，被证明是不适当的、颠倒的，并且是不可能的，那我们就可以把我的这一学说视为类似于柏拉图的教导，但却是修改正确了的教导：只有当直观认知从所有与意欲相关中分离出来，才能达致最高的客观，并因此达致完美。关于我的这一学说，大家可以阅读我的《作为意欲和表象的世界》第三部分。

5.亚里士多德

亚里士多德的根本特点可以说是思想敏锐，连带考虑周详、洞察力强、博学多才，但思考欠深刻。亚里士多德的世界观是肤浅的，虽然经过了一番细心的琢磨和整理。深刻的思考是从我们自身取材，思想

敏锐则必须从外在世界获得素材，以掌握资料。但在亚里士多德的时代，经验方面的资料，部分甚至还是错的。因此，时至今日，研究亚里士多德并不是大有收获的事情，而研究柏拉图则仍然让人受益匪浅。亚里士多德欠缺深思的特性，在形而上学方面当然表现得至为明显，因为在形而上学方面，纯粹只是思维敏锐是不够的，这与其他方面的学问不一样。因此，亚里士多德在形而上学方面是最无法让人满意的。他的形而上学的绝大部分，讲来讲去都是古老先行者所提出的哲学命题；对那些先行者，亚里士多德通常都是从他自己的角度出发，对他们的一些个别、零星的言论提出批判或反驳，但亚里士多德并不曾真正领会那些言论的含意。亚里士多德更像是从外面破窗而入的人。他很少或者没有提出过自己的学说，至少不曾提出过连贯的学说。但我们对古老哲学命题的了解，大部分是得益于亚里士多德的批驳和辩论——这是亚里士多德无心插柳而作出的贡献。他最敌视柏拉图的地方，恰恰就是柏拉图完全正确之处。柏拉图的“理念”对于亚里士多德就像是某样他无法消化的东西，永远只停留在他的嘴里；他是一心一意不承认“理念”的。思维敏锐对于经验科学而言是足够的，因此，亚里士多德有某种朝着经验的主导方向。但既然自亚里士多德的时代以来，经验科学取得了如此的进步，现在的经验科学与那时候相比，就像成年期与儿童期之比。所以，学习亚里士多德的著作并不会促进今天的经验科学，但却会间接通过其方法和真正科学的气质而得益，因为这些是亚里士多德的特长，也是经由他带到这个世界上的。在动物学方面，时至今日，亚里士多德的著作至少在某些方面仍有直接的用处。但总的来说，亚里士多德的经验倾向驱使他总是向广度发展。因为这样，亚里士多德很容易，也很经常地就偏离了他所选定的思路，以至于他几乎没有能力进行有一定长度或有始有终的思考，但有深度的思考却正在于此。与此相反，亚里士多德到处都在追逐问题，但却只是浅尝辄止，并不曾解决所提出的问题，或者并不曾只是透彻地讨论一下这些问题，他又马上转到了其他别的问题上去。因此，他的读者经常在想，“现在终于要有些说法了吧？”——但最终却什么也没有。所以，当亚里士多德发起某一问题，并讨论了好一阵子以后，有好几次真相已经呼之欲出了，他却突然转到了其他别的话题，让我们的读者仍然处于困惑之中。这是因为亚里士多德无法持续地谈论某样事情，而是在开了头以后，又跳到了他刚刚想到的东西，就像小孩一样丢掉手中的玩具，因为他刚刚又看到了另一样玩具。这是亚里士多德头脑薄弱的一面，这种活跃是肤浅所致。这解释了为何尽管亚里士多德有极具系统性的头脑，因为从他那里我们开始了学科的分门别类，但他的阐述却总是欠缺组织和系统性，我们也感觉不到方法的进步，甚至没看到他把不同类互相分开，把同类集合起来。他所讨论的是他随时想起来的东西，并不曾在这之前详细思考过这些东西，也不曾订过清晰的规划。他是手拿着笔在思考。这对于作者固然

是很轻松自在的，但对于读者来说却是巨大的负担。因此，就有了他那毫无规划、隔靴搔痒般的表述；所以，他就上百次地讨论同一样问题，因为每次在中途又有了其他别样的话题；所以，亚里士多德无法持续地谈论某件事情，而是从第一百次谈到第一千次；所以，正如我上面所说的，他就牵着读者的鼻子走，而那些读者就眼巴巴地等着他对所提出的问题给出答案；所以，在他对某一问题写下了好几页纸以后，就突然以这样的话重新开始这个问题的讨论，“这样，就让我们采取另一角度探讨我们的这一问题吧”，而在这篇文章里他已经第六次这样做了；所以，这样的嘴巴张开了，但又能说出些什么重要的事情呢？这适用于亚里士多德在书和章节里面的众多开场白；所以，一句话，他就是这样经常的混乱和力所不逮。在某些例外情形里，亚里士多德当然做得有所不同，例如，他的三卷本《修辞学》完全是科学方法的楷模，并的确表现了一种结构严谨的对称，而这或许就是康德那种严谨对称的范本。

亚里士多德的完全对立面就是柏拉图，无论在思维方式还是在表述方面。柏拉图铁腕一般地牢牢抓住主要的思想，循着这主要思路前行——尽管这一思路很纤细，在至长和错综复杂的对话中，其分支纵横交错，但在所有的插曲之后，柏拉图都能重又找回这一思路。我们可以看出，在柏拉图动笔之前，对所要谈论的事情他已深思熟虑，并已巧妙安排如何表达。因此，柏拉图的每一篇对话都是很有计划的艺术作品，其中所有部分都已想好如何衔接起来；某些衔接经常是故意暂时隐而不现，对话中常有的插曲会自动地，并且常常是出其不意地回到了主要思想，而这个主要思想因此插曲而变得更加清晰了。柏拉图始终知道（就这词的全部意义而言）自己想要的是什么和准备怎么做，虽然在大多数情况下，他所讨论的问题最终并没有得到明确的解决。对问题有一个透彻的讨论，他就已经满意了。所以，如果就像一些报道所说的，尤其在埃里亚努斯的《杂闻轶事》（第3卷，19；第4卷，9）中，柏拉图与亚里士多德在个人之间显出明显的不和谐，那我们并不觉得很奇怪。柏拉图也可能不时轻蔑地说起亚里士多德，因为亚里士多德那些漫无目的的东拉西扯、鬼火般的闪烁其词和与他的博学相关的跳跃和离题，是柏拉图很反感的特性。

席勒的一首诗《宽度和深度》也可以套用在亚里士多德和柏拉图这种互相对照上面。尽管亚里士多德有经验方面的思想倾向，但他却不是一个连贯的、讲究方法的经验主义者，所以，他就必然被经验主义的真正祖师爷培根撵到了一边去。谁要想真正明白在何种意义上，并且为何培根是亚里士多德及其方法的对手和征服者，那就要读一下亚里士多德的《论生和灭》。在这部著作里，读者会发现亚里士多德先验地就大自然发了一大通议论，他就想从纯粹的概念出发去理解和解释

大自然的过程。一个特别明显的例子就在第2卷第4章，亚里士多德想先验地构建起化学物质。相比之下，培根却给了我们这样的建议：不要把抽象的经验，而是要把直观的经验作为大自然知识的源泉。由此得到的辉煌成果，就是目前自然科学的发达状态。从这一角度俯视亚里士多德的痛苦探索，我们不禁给予同情的一笑。在这方面值得注意的是，在亚里士多德上述著作里，已经可以让我们完全清晰地看出学院派的源头；那种钻牛角尖、在字词里面寻寻觅觅的方法已见端倪。在这方面亚里士多德的《论天》也很有用处，值得一读。开始的那几章就已是他那种方法的代表性样品，亦即想从纯粹的概念出发认识和定义大自然的本质，而他的失败在这里是明白无误的。在第8章，亚里士多德从纯粹的概念和“平常的位置”出发，证明不会再有其他的世界；在第12章，他以同样的方式臆断天体的运行。这是从错误的概念出发，进行连贯的、貌似理智的论述。这是一种特有的自然辩证法：这一自然辩证法就要从某些普遍的基本原则（这些原则据说表达了理智和适宜的道理）出发，先验地判定大自然必须是何种样子，大自然又必须如何作为。那么，像亚里士多德这样伟大、这样惊人的头脑仍然深陷在这一类的谬误当中，而这些谬误直至数百年前仍然是宣称有效和无误的，这首先就让我们清楚明白：人类应该多么感激哥白尼、开普勒、伽利略、培根、罗伯特·胡克和牛顿！在第2卷第7和第8章，亚里士多德为我们阐述了他那整个对天体的荒谬安排：星星牢牢地别在旋转的空球体，太阳和行星也别在了类似的附近空球体；旋转时的摩擦就产生了光和热；地球则肯定是静止不动的。如果在这之前并没有更好的理论的话，那亚里士多德的这些说辞还是勉强可以的。但亚里士多德自己却在第13章向我们展示了毕达哥拉斯门徒关于地球的形态、位置和运动的完全正确的观点，目的却是要摒弃这些观点。这就必然激起我们的反感和气愤。我们可以从亚里士多德对恩培多克勒、赫拉克利特和德谟克利特的许多批评文章中看到，与我们面前这位浮夸的饶舌者亚里士多德相比，这些人对大自然有正确得多的洞察，也更懂得观察实际经验。这更增加了我们对亚里士多德的反感。恩培多克勒甚至已经说出了某种正切的力是经由360度回旋而形成，与重力相抗衡（第2卷，第1、13章及注释，第491页）。亚里士多德远远无法评估这些见解的真正价值，所以，他甚至一次都不曾承认那些古人的正确观点，而是赞同大众那些追随表面现象的意见（同上书，第5卷，第2章）。但我们要注意，亚里士多德的这些观点得到了承认和推广，也排挤掉了在他之前所有更好的观点，并在后来成了希帕科斯和之后托勒密宇宙体系的基础。人类直到16世纪开始为止，还得面对这个系统而苦思冥想，而这当然对犹太基督教的宗教学说是相当有利的，因为这些宗教学说从根本上是与哥白尼的宇宙体系难以相容的，因为既然没有了天（Himmel），那上帝又如何在天上存在？那较真的一神论必然地预设了这样一个前提：这世界是分为天和地的；人们

在这地上活动，上帝则安居天上，统治着人们。那么，如果天文学把天拿走了，那也就一并把上帝也拿走了；也就是说，这世界扩大了，以致没有给上帝留下空间。但一个人格化的存在（每一个神癯必然都是如此）却没有安居之处，而是到处都是和到处都不是——这样的说法在嘴上说说还可以，但却是无法想象的，也因此是难以相信的。因此，只要物理的天文学广为流行，那一神论就会消失，尽管这种一神论可能已经通过无休止的、至为隆重的宣讲和背诵，给人们留下了坚实的印记。天主教会马上就准确看出了这一点，并因此密切留意和剿灭哥白尼的体系。所以，涉及这样的事情，如果人们仍对逼迫伽利略一事而大呼小叫和感到不解，那就是头脑简单和幼稚了，因为“每一自然生物都会全力保存和维护自己”。谁知道呢，或者就是因为秘密了解到，或者起码隐约感觉到亚里士多德的学说与教会的学说是暗合的，借助亚里士多德就可以扫除某些危险，所以，亚里士多德才在中世纪得到了超乎寻常的尊崇？[10]？谁又知道是否有不少人从亚里士多德对古老天文学的介绍中受到启发，早在哥白尼之前就已经秘密查看那些古老的真理？而哥白尼则经过多年的犹豫以后，就在要离开这个世界之际，终于壮起胆子说出了这些真理。

6.斯多葛学派

斯多葛学派一个美妙和极具深意的概念，就是关于“生殖力”的概念；如果我们能获得比现有的关于这个概念更多的详细论述就好了（第欧根尼·拉尔修，第7卷，136；普卢塔克，《关于哲学家的见解》，第1卷，7；斯托拜阿斯，《牧歌集》，第1卷，第372页）。但起码这一点是清楚的：“生殖力”让我们想到了在某一种属的接连不绝的个体当中，维护和保存了种属的同一形式的东西，这种同一形式从一个个体传到另一个个体；因此，“生殖力”就好比是种属的概念化身为种子。据此，“生殖力”就是个体之中不灭的东西，是个体赖以与其种属成为一体、代表和维持种属的东西。这是保护种属免受死亡攻击的东西，虽然死亡会消灭了个体。多亏了种属，个体永远是一再存在，对抗死亡。因此，我们可以把“生殖力”翻译成魔法公式：在任何时候都可以把种属的形态召到现象当中。与此很近似的概念，就是经院学派的“实体形式”（forma substantialis），意思就是在每一个自然存在物的总体素质里面的内在原则；与这个概念对应的就是“原始质料”（materis prima），即没有任何形式和特性的纯粹物质。人的灵魂就是人的“实体形式”。与这两个概念的不同之处，就是“生殖力”只适用于有生命的和繁殖的东西，但“实体形式”也适用于无机的东西。同样，“实体形式”首要着眼于个体，而“生殖力”则完全着眼于种属，但这两个概念都明显与柏拉图的“理念”相关。对“实体形式”的解释，见之于斯考特斯·艾利葛那的《自然的区分》（牛津版，第3卷，第

139页），乔尔达诺·布鲁诺（《论原因》）；详细的解释则在苏阿雷斯（《形而上学的辩论》，第15卷，第1部分）——一部集经院哲学智慧之大成的真正纲要性作品，人们必须在这些作品里认识上述概念，而不是靠听那些没有思想的德国哲学教授杂七杂八的闲聊，因为那些闲聊是肤浅和无聊的极品。

我们认识斯多葛学派伦理学的主要来源，是斯托拜阿斯（第2卷，第7章）为我们保存下来的这方面相当详细的描述。我们感到得意的是，我们所拥有的大部分是出自芝诺和克利西波斯的逐字摘要。如果这是属实的，那这些摘要并不会让我们高度评价这些哲学家的思想，这些摘要不过就是对斯多葛学派道德学、伦理学所作的学究式、学校老师般的解释，这些解释太过冗长和空泛，极度乏味、表面和无聊，既缺乏力度和生命力，也缺乏有价值的、细腻的和一语中的思想。这里面的所有东西都是来自概念，而不是得之于现实和经验。根据这些东西，人就是分为“好人”和“坏人”，所有好的东西都归于“好人”，所有坏的东西都归于“坏人”。这样，一切就都是黑白分明，就像那些普鲁士岗亭一样。因此，这些平庸的学校作业，与塞内加那些有力的、充满思想的和思考透彻的作品是无法相比的。

在斯多葛学派诞生大约400年以后写成的关于《爱比克泰德哲学》（亚里安）的论述，也没有就斯多葛学派伦理学的真正精神和原则透彻地予以说明。确切地说，这本书无论形式还是内容都难以让人满意。第一，就著述的形式而言，它完全没有任何方法可言，没有系统性的讨论，甚至没有有次序的层层推进。那些排列欠缺次序和有机联系的章节，只是无休止地反复说，不是我们的意欲（意愿）的表现，我们就必须一概漠然视之为无物；因此，所有那些一向都能够感动常人的东西，我们则应该无动于衷地冷眼旁观。这就是斯多葛学派的“从容不迫”。也就是说，那些不是“发自我们”的东西，也“与我们无关”。这种明显的似是而非的怪论，并不是根据某一根本原理引申出来，而是在没有给出这样做的根据和理由的情况下，苛求我们对这个世界所要采取的至为奇怪的思想态度。我们看到的不是根据和理由，而是没完没了的高谈阔论和不断重复的说法与表达。这是因为从那些奇怪的格言出发，就可以极详尽、极其栩栩如生地引出结果从句；因此，关于斯多葛学派如何从无中制造出一些东西，有多种多样的描述。而任何持别样看法的人，都被斥为奴才和傻瓜。如果我们想要看看采取如此古怪的思维方式背后是些什么清晰和有力的理据的话，那可是徒劳无果，因为这样的理据比那厚书里面的所有那些高谈阔论和侮辱词语都有效得多。虽然这本书言辞夸张地描写斯多葛学派如何沉着镇定，对神圣的守护神克雷安泰、克利西波斯、芝诺、克拉特斯、第欧根尼、苏格拉底不知疲倦地反复赞美，对所有不同看法的人则恶

语侮辱，但这仍是一部真正的告诫和训示性的说教书。杂乱无章的阐述与这样的书也就当然是绝配了。每一章的标题也只是这一章开首时所谈论的话题，但一有机会话题就会改变；如果以“意思环环相扣”衡量，其中的跳跃就是从第一百一下子跳到了第一千。著述的形式方面也就这些。

至于内容方面也是一样的情形，这已经是撇开不谈其完全缺乏基础，一点都不是纯粹和真正的斯多葛学派思想，而是混杂了某种强烈的、散发出基督—犹太教味道的外来成分。这里面最无法否认的证据就是在每一页都可发现一神教，这个一神教也是其伦理学的支柱：在此，犬儒学派和斯多葛学派都代表上帝而行事，上帝的意志就是他们的准则，他们听从于上帝，寄望于上帝，等等，等等。这样的东西对于真正原初的斯多葛学派是完全陌生的，因为上帝与世界是一体的，人们根本不知道上帝还是一个有思维、有意愿、会发出指令和预先操持的人。不只是亚里安的著作，其实在首个基督教世纪，在大部分的非基督教哲学作者那里，我们已经看到犹太一神教隐约闪现；这在随后就作为基督教成了大众的信仰，正如今天在那些学者的文章里，隐约闪现着印度本土的泛神论，而在以后这也注定将变成大众的信仰。“光亮来自东方。”

根据所给出的理由，《爱比克泰德哲学》里陈述的伦理学本身并不是纯粹斯多葛学派的伦理学，里面的许多规定并不是协调一致的；因此，当然无法为这些规定定下共同的根本原则。同样，犬儒主义也因为这样的教义而遭到完全的歪曲：犬儒主义者之所以要做犬儒主义者，主要就是为了他人的缘故，也就是说，通过自己做出榜样，以便作为神的信使对他人发挥影响；通过干预他人的事务，以指引他人。所以，就有这样的说法，“在全是智者的城市，就不再需要犬儒主义者了”；同样，我们要保持健康、强壮和干净，目的就是不要让人反感。这与古时候真正的、自足的斯多葛学派何止差之千里！第欧根尼和克拉特斯当然是很多家庭的朋友和顾问，但这只是次要的和偶然的，一点都不是犬儒主义者的目的。

所以，亚里安完全丢失了犬儒主义以及斯多葛学派真正的根本思想，甚至好像完全不曾觉得需要这些思想。亚里安宣扬自我否定（Selbstverle-unung），因为他喜欢自我否定，而他喜欢自我否定或许只是因为自我否定是难以做到的，并且是违反人性的，而宣扬自我否定却是很容易的。亚里安并没有探究要自我否定的理据，因此，人们一会儿以为听到的是基督教的禁欲，一会儿又再次以为那是斯多葛主义的看法。这是因为上述两者的看法当然是经常不谋而合，但上述两者所基于的根本原理却是完全不同的。这方面我建议读者阅读《作

为意欲和表象的世界》第1卷第16章和第2卷第16章——在那里，我的确首次从根本上阐述了犬儒主义和斯多葛学派的真正精神。

亚里安的前后不一，甚至以一种可笑的方式显现出来。他在无数次反复描述一个完美的斯多葛主义者的时候，总是说“他不会批评和指责任何人，不会怨天尤人”。但是，他的整本书的大部分都是以责备的口吻写成，并且很多时候还演变成谩骂呢。

尽管如此，在这本书里不时还能找到亚里安（或者埃皮克提图）从古老的斯多葛学派那里吸取和获得的一些真正的斯多葛学派的思想；同样，在某些描述中，犬儒主义得到了生动、传神的刻画。也有不少段落显现出健康得多的理解力，还有那些对人和事的源自生活的准确描述。风格则是轻松和流畅的，但却相当宽泛。

至于埃皮克提图的《纲要》是亚里安所写，正如弗里德里希·沃尔夫的讲座向我们所保证的，我是不相信的。这本《纲要》比起《爱比克泰德哲学》用更少的词语表达了更多的思想，自始至终都有健康的意识，而没有空泛炫耀的言谈；简明扼要的写作语气就像是一个善意提点的朋友。相比之下，《爱比克泰德哲学》却是以责备和批评的口吻说话。总的来说，这两本书的内容是一样的，只不过《纲要》很少提到《爱比克泰德哲学》中的一神论。或许《纲要》是爱比克泰德向其听者口授的纲要，而《爱比克泰德哲学》则是亚里安留下的、对那些自由陈述和报告所作评论的笔记。

7.新柏拉图主义者

阅读新柏拉图主义的作品需要很大的耐性，因为它们都缺乏形式和表达。在这方面，波尔菲里在这些人当中鹤立鸡群，他的作品是唯一一个写得清晰和连贯，让我们读了不至反感的。

相比而言，写作《论埃及的神秘》的扬布利科斯却是最糟糕的。他满脑子都是极端的迷信东西和傻乎乎的魔鬼学，并且顽固、执拗。虽然他对魔法和法术有与众不同的、好像很玄奥的看法，但他对这些所给出的解释却是肤浅的，没有多少价值。总的来说，扬布利科斯是个糟糕和让人不快的写作者，狭隘、乖僻、迷信和混乱不清。我们可以清楚地看到，他所教导的东西完全不是出自他自己的所思，而只是别人的想法，很多时候还只是一知半解、但却是更加顽固坚持的教条。所以，他的东西充满了自相矛盾。不过，现在有意见认为这里所说的这本书并不是出自扬布利科斯之手。我是愿意赞同这一意见的，因为从他那些由斯托拜阿斯为我们保存下来的散佚的著作中，我读到了一些长篇的节选，而这些节选比他这本《论埃及的神秘》好很多，也包含

了新柏拉图主义学派很多优秀的思想。

普罗克鲁斯也同样是一个肤浅、东拉西扯、言之无物的人。他对柏拉图的《阿尔喀比亚德》篇的评论注释，是世界上最宽泛、最啰嗦的废话，而《阿尔喀比亚德》篇则是柏拉图最差的一篇对话录，并且也可能不是柏拉图写的。这是因为普罗克鲁斯对柏拉图的每一个字词，甚至最不重要的字词都大发一通废话，并从那些字词里面发掘微言大义。对柏拉图借助神话和比喻所说的一些话，普罗克鲁斯却以其字面意思严格地、教条式地照单全收，所有的意思都曲解成迷信的和通神学的东西。但是，不可否认，从他的评论注释的前半部分可以发现某些很好的思想，估计这些更多地属于其学派，而不属于普罗克鲁斯本人。结尾的一句话可是一个极其重要的定理："灵魂的渴望（在出生前）最有助于塑造生活方式，看上去，我们也并不是由外在塑造而成的；我们是发自内在与选择相遇、做出决定，并据此而生活。"这句话的根子当然是源自柏拉图，但也接近了康德关于"验知性格"（intellibibeln Character）的学说，并且确实高于那些宣扬个人的意欲是自由的肤浅、狭隘的理论，即认为人每一次都既可以做出这样的行为，也可以做出别样的行为。时至今日，我们那些眼中始终只盯着基督教教义问答手册的哲学教授，还受着这一理论之苦。他们也就以奥古斯丁和路德的神恩选择说法自圆其说。在那顺从和忠诚于上帝的时期，这种神恩选择的说法已经足够了，因为那时候，只要上帝喜欢，人们仍然是随时以上帝的名义去见魔鬼。但在我们的时代，也只有用上意欲的自因，或说自我存在，才能勉强自圆其说，并且必须承认，正如普罗克鲁斯所说的："看上去，我们也并不是由外在塑造成的。"

最后就是普罗提诺——新柏拉图主义者中最重要的一个。普罗提诺自己就是多变、不一的，他的《九章集》各部各具彼此差别极大的价值和内容，例如，第4部《九章集》就是很出色的。但普罗提诺的表述和风格却大都是拙劣的，他的想法并不曾经过整理，在下笔前并不曾经过一番思考，而是信马由缰地写下随时产生的想法。普罗提诺在写作时的马虎、不认真，在波菲里奥的普罗提诺传记中已有记述。因此，普罗提诺的空泛、冗长的东拉西扯和混乱经常让我们失去耐性，甚至会觉得奇怪，这样乱七八糟的东西怎么会传到后世。普罗提诺的风格大部分时候就是布道坛演讲家的那种，他就像宣讲福音的布道演说家那样推出柏拉图的学说。在这样做的同时，他也把柏拉图借助神话、半比喻性所说的话，严肃、死板地降格为直白、乏味、干巴的文字。他长时间在那反刍同一个想法，而无法仅靠自己之力补充点点的东西。与此同时，普罗提诺只做揭示但不做说明和论证的功夫，所以就是自始至终坐在（女祭司皮提亚的）"三脚架"上说话，想到什么就

说什么，从不尝试一下给出这样说的理据。尽管如此，在他的著作里，可以看到伟大、重要和深刻的真理——这些他本人当然是明白的，因为普罗提诺可绝对不是没有见解的人。因此，普罗提诺绝对是值得一读的，读者会为所花费的耐心得到丰厚的回报。

对普罗提诺的矛盾特性，我的解释就是他以及总体上的新柏拉图主义者，并不是真正的哲学家，不是有原创性的思想者；他们所表达的是别人的，是承传过来但却大多已被他们吸收了的学说。也就是说，他们想把印度和埃及的智慧合并到希腊哲学中去，所以，就用上了柏拉图的哲学，特别是那些流于神秘的部分，作为连接起印度和埃及智慧的合适一环，或者转换手段，或者作为某种（化学中的）溶媒。普罗提诺的整个万物一体的学说，首要和无可否认地证明了新柏拉图主义教义的源头就是印度的智慧，是经埃及传来的。这在第4部《九章集》中绝妙地表现了出来。就在第1部第1章《论灵魂的本质》中，很简明扼要地给出了普罗提诺关于“灵魂”的整个哲学的根本理论：这“灵魂”在原初是完整单一的，只是经由实体世界而分散为许多部分。尤其有趣的是《九章集》第8部，它展示了“灵魂”如何通过有罪的争取和追求而沦落成这样的繁杂状态；因此，它背负着双重的罪责：第一就是沦落到这个世界，第二就是在这个世界所做的罪恶事情。因为第一宗罪，“灵魂”通过那短暂的存在而受苦；较为轻微的第二宗罪，所付出的代价就是转生、轮回。这与基督教的原罪和特定的罪明显是同一个思想。但最值得一读的是普罗提诺《九章集》第9部。在这本书的第3章《是否所有的灵魂皆为同一》中，单是通过那成一体的世界灵魂，就可以解释动物磁性这一奇妙现象，尤其可以解释当今仍然可遇到的这一类现象，诸如处于梦游状态的人可以听到很遥远的地方轻声说出的某一字词——当然，这必须通过由与这梦游者有感应的人组成的链条才可以。在普罗提诺的著作里，甚至出现了“唯心主义”或说“观念主义”，这在西方哲学很可能是首次，而“唯心主义”在当时的东方已经流行了很久。这是因为书中（《九章集》，第3部，第7卷，第10章）教导说，灵魂创造了这个世界，因为其从永恒进入时间之中。附带对此的解释就是“因为这一宇宙，除了灵魂以外再没有别的地方”；确实，时间的观念性在这些字里行间已经表达出来了：“我们不可以在灵魂之外认定和接受时间，一如我们不可以在这生之外认定来生的永恒一样。”“来生”与“此生”是对立的，是普罗提诺相当熟悉的概念。后来他通过“观念的世界”和“感觉的世界”以及“那上边和这尘世间”，作了更加仔细的解释。时间的观念性也在第11章和第12章得到了很好的说明。与此相关的是这一美妙的解释：在我们的暂时状态中，并不是我们应该和愿意成为的样子，因此我们总是期待在将来更好，盼望着我们所缺乏的能够得到满足。由此产生了将来及其条件——时间（第2和第3章）。证实印度源头的又一个证明，就是扬布利

科斯（《论神秘的埃及》，第4部分，第4—5章）所说的轮回学说，还有在同一本书（第5部分，第6章）里关于从出生和死亡的桎梏中获得最终的解放和解脱的学说，“灵魂的纯净和完善，从不断的进化中获得解脱”，以及“在奉献中，火焰把我们从‘进化’的锁链中解救出来”（第12章）；因此亦即在所有的印度宗教书籍里所允诺的解救，用英语表达，就是“final emancipation”（最终的解放）。最后，书中（第7部分，第2章）还有一个对埃及象征形象的介绍，这个象征形象表现了创世的神明端坐在莲花之上。这来源分明就是创世的梵天坐在从毗湿奴的肚脐所长出的莲花之上，就像梵天经常被描绘成的样子（例如，朗里，《印度斯坦的不朽功业》，第1卷，第175页；科尔曼，《印度教的神话》，插图5，等等）。这一象征形象作为埃及宗教源自印度斯坦的确切证明，是极其重要的，正如在这一方面，波尔菲利在《论禁吃肉食》中所给出的报告，即在埃及母牛是神圣的，并不可以被宰杀。波尔菲利在所写的普罗提诺的传记中叙述了这样的事情：普罗提诺在做了萨卡斯的学生几年以后，想跟随戈尔迪安的军队去波斯和印度，但由于戈尔迪安的战败和死亡而不果。甚至这件事情也显示萨卡斯的学说有其印度的源头，而普罗提诺现在就打算到其源头汲取更加纯正的东西。这同一个波尔菲利给出了详尽的、完全是印度教意旨的转生轮回的理论，虽然带着柏拉图心理学的装饰。这见于斯托拜阿斯的《牧歌集》（第1卷，第52章，第54节）。

8.诺斯替教派信徒

犹太教神秘教义和诺斯替教派的哲学，与其发起者（作为犹太人和基督徒）的一神论坚定地站在前列，其企图努力做的事情就是消除这两种说法之间尖锐的自相矛盾：世界是由全能、至善和全知的人格神所创造，这个世界本质上却是可悲和充满匮乏的。因此，犹太教神秘教义和诺斯替教派的哲学就在这一世界和这一世界的原因之间，引入一系列的中间人物，而由于这些中间人物所犯的罪而导致了堕落，也由于堕落才形成了这样一个世界。他们就好比是把罪责从拥有无上权力的君王转移到了他的大臣。当然，这种做法在因犯下原罪而被逐出天堂的神话中已经有所显示，总的来说，这原罪神话就是犹太教的登峰造极之作；对诺斯替教派来说，这些中间人物就是次于最高神的造物者。这一人物系列可由诺斯替教派随意增补。

这整个手法和行事，就类似于生理哲学家在假设了人里面有物质性的东西和非物质性的东西互相联合、互相影响以后，为了缓和这假设所带来的矛盾，就试图加进一些两者之间的东西，诸如神经液体、神经能媒、生命精神，等等，等等。以上两者都是要掩盖其无法去掉的东西。

9.斯考特斯·艾利葛那

这个值得敬佩的人让我们看到了，一个人自己所看到的、所了解到的真理，是如何与早年因受灌输而固定下来的、不会再受到怀疑的、起码不会再受到直接攻击的本地观念展开争斗的；还有具有高贵本质的人是如何力求把由此产生的矛盾转化为某种和谐与一致。要做到这一点，当然只能把那些固有观念翻来覆去、左拧右扭，并在需要的时候歪曲其原意，直至那些观念顺应他自己所了解到的真理为止——“不管其愿意还是不愿意”。那些真理在艾利葛那思想中始终占据主导，但在出场时却不得不套上某种古怪的、勉为其难的外衣。在艾利葛那的伟大著作《大自然的分类》中，他很懂得成功使用这一手法，直到他也想运用此手法处理罪孽和灾祸的起源以及所面临的地狱折磨。在此，这一手法失败了，更确切地说，失败的是作为犹太一神教结果的乐观主义。在该著作的第5部，艾利葛那论述了所有一切都归根于、溯源于上帝，整个人类乃至整个大自然在形而上的层面都是一体的、不可分的。现在的问题是：罪孽到底在哪里？它不可能在上帝那里。那预言了的地狱及其无穷尽的痛苦折磨在哪里？谁要到地狱里去？人获得解救了，甚至整个人类都获得解救了。在此，那些教义始终是一道无法迈过去的坎。艾利葛那只能可怜地东拉西扯，结果只是流于字词的诡辩而已。到最后，他不得不陷入自相矛盾和荒谬之处，尤其是关于罪的起源问题不可避免地出现，但这罪的起源却既不会在上帝那里，也不会在由上帝所创造的意志（意欲）那里，因为否则的话，上帝就成了这罪的创始者——这最后一点，艾利葛那是完全明白的（见《原则》，牛津版，1681，第287页）。艾利葛那现在就只能被迫提出荒谬的说法了：罪是既没有原因也没有某一主体的，“罪是没有原因的——完全就是没有原因和非实质性的”（同上引）。造成这一困境的深层原因就是人类和这世界的解救学说明显来自印度，因此是有其印度学说的前提。根据那前提，这世界起源本身（佛教中的轮回）就是罪恶，亦即出自大梵天的某一罪业，而我们自己现在又再度是那大梵天，因为印度神话到处都是透明的。而在基督教，解救这世界的印度学说却必须移植到犹太一神教那里：在这一神教里，上帝不仅创造了这一世界，而且还在造出来以后发现这世界甚好，“一切所造的都甚好”，“因此流下了眼泪”（《安德里亚》，泰伦斯）。由此产生的上述难处，艾利葛那是充分认识到的，虽然在他那个时期，他并不敢拿这问题的症结开刀。同时，艾利葛那有印度式的温和，他摒弃基督教所定下的永恒诅咒和惩罚：所有的创造物，理性的、动物的、植物的、没有生命的都必须根据自身的本质，通过大自然的必要进程而达致永恒的极乐，因为这极乐是出自永恒的至善。但只有圣人和正义者才能与上帝完全合为一体。至于其他的，艾利葛那出于诚实，并不掩盖罪的根源一说带给他的窘境。他在第5部上述段落里清楚地表达了

这一点。事实上，无论是泛神论还是一神论，罪的根源都是其触礁的巨石，因为这两者都包含了乐观主义。但恶和罪及其可怕的程度却不是矢口否认就可以打发掉的，并且预言要对罪（Sünde）实施惩罚就只会增加恶（Übel）。那么，那些罪和恶在这样一个世界，在这本身就是上帝或者上帝出于好意创造出来的世界，又是从何而来呢？如反对过泛神论的一神论者咆哮着说："什么！难道所有那些可怕的、可恶的坏人，就是上帝？"对此，泛神论者可以这样回应："怎么？难道所有那些可怕的、可恶的坏人，就是上帝'故意'、'即兴'（de gaieté de coeur）创造出来的吗？"在艾利葛那传下来的另一部著作《宿命论》里，我们发现艾利葛那处于与此同样的困境。但《宿命论》却远远逊色于《大自然的分类》，在《宿命论》里，艾利葛那并不是哲学家，而成了神学家。所以，他在书里可怜兮兮地费尽心机解决那些矛盾之处，但这些矛盾的最终根源却是把基督教嫁接到了犹太教那里。艾利葛那所做的努力，就只是让人们看得更加清楚这些矛盾之处而已。上帝据说做出了一切，一切的一切。这一点是肯定的，"所以，也有了卑鄙和邪恶"。必须把这一无法避免的后果消除掉。这样，艾利葛那就不得不使出可怜的抠字眼手段。既然邪恶和卑鄙据说根本就不应存在（sein），那这些就应该什么都不是（nichts）了。甚至魔鬼，也是这样！或者那就是自由意志要为此负上罪责。也就是说，虽然上帝创造了这一意志，但这意志却是自由的；因此，这意志在以后决定要做的事情与上帝是无关的，因为这一意志是自由的，亦即既可以做出这也可以做出那，既可以做一个好人也可以做一个坏人。太妙了！但真相却是："自由的"与"被创造出来的"这两个特性是无法并存的，因此也是相互矛盾的；所以，宣称上帝创造了人的同时也给予了他们自由的意志，那其实就是在说：上帝既创造了人也没有创造人。这是因为"先有本质，才有行为和发挥"，也就是说，无论任何一样事物所发挥的作用或者所做出的行动，都不外是这事物的本质引出的结果，也只有从这些结果才能看出这事物的本质。因此，要达到在此所需要的自由的话，一个人就必须不具有任何本质，亦即必须什么都不是，亦即必须同时是某样东西和不是任何一样东西。这是因为既然是，那就必然是某样东西。不具有本质（Essenz）的某一存在（Existenz）是根本无法想象的。如果某一个人被创造出来（geschaffen），那这种创造也就造成了他那样的性质和状态（beschaffen）；所以，如果其性质很糟糕，那就是创造得很糟糕；而如果其行事，亦即其发挥是很糟糕的话，那性质就是很糟糕的。据此，这一世界的罪责，还有那邪恶——这两样同样无法否认的东西——就永远回到造物主那里。而斯考特斯·艾利葛那在此殚精竭虑，就像之前奥古斯丁那样，都是想把这罪责从造物主那里挪走。

如果一个人真的是自由的，他就不会是被创造的，必然是凭自身而存

在（Aseität）的，亦即是通过自己的原初之力而产生的、具有绝对力量的存在，并不会追本溯源到了某一别样的东西。其次，他的存在就是他自己的创造，这一创造在时间上铺展和扩散开来；虽然这一创造一次性地显现了这一存在物的明确本质，但这一本质却是他自己做成的，所以，对他的本质的所有外显，其责任由他自己承担。更进一步而言，如果某一个人要对他所做的事情负责，亦即要把这些账算到他的头上的话，那他就必须是自由的。所以，如果我们的良心也供认要对所做的事情担当罪责的话，那就可以相当确切地推论：我们的意志（意欲）是自由的。但由此又可再度推论出：这意志（意欲）本身就是原初的，因此，不仅仅人的行为，而且人的存在和本质就已经必须是人自己的作品。所有这些，我建议读者阅读我的《论意欲（意志）的自由》一文。在那篇论文里，大家可以读到有关这些话题详尽的和无法辩驳的分析。正因如此，哲学教授面对我这篇获奖论文都严密闭口、只字不提以图封杀。这罪和恶，其责任永远会从大自然那里返回到这些罪和恶的创造者。如果这创造者就是意欲，就是显现在其所有现象的意欲本身，这罪责就算是找对了对象，但如果创造者是上帝，那这被创造出的罪和恶就与上帝的神圣性有所抵触。

在阅读艾利葛那经常推荐的《亚略巴古的狄奥尼索斯》的时候，我发现亚略巴古的狄奥尼索斯完完全全就是艾利葛那的模本。艾利葛那那些不管是泛神论还是关于邪恶的理论，就其根本特征而言，都可以在亚略巴古的狄奥尼索斯的著作里看到，但那当然只是大概说了一下。艾利葛那把粗略的东西进一步发挥，大胆地、以火一样的笔触展现了出来。艾利葛那的才气远胜亚略巴古的狄奥尼索斯，但艾利葛那思考的素材和方向却是狄奥尼索斯给他的。所以，亚略巴古的狄奥尼索斯为艾利葛那做了很有力的准备功夫。至于那是否真的是狄奥尼索斯，对这事情是没有任何影响的，那《神圣的名字》的作者名字是什么是无所谓的事情。但亚略巴古的狄奥尼索斯可能在亚历山大港生活过，所以我相信他可能以我们不了解的某一方式把一些印度智慧传开来，为艾利葛那所知晓，因为正如柯尔布鲁克在《论印度的哲学》中（柯尔布鲁克，《杂文集》，第1卷，第244页）所指出的，在艾利葛那的著作里，人们也可发现《数论颂》的定理3。

10.经院哲学

我认为经院哲学（Scholastik）的真正典型特征，即他们评判真理的最高标准就是《圣经》的经文，因此，人们可以永远就每一个理性的结论而求助于《圣经》的经文。经院哲学的一个独特之处，就是他们的言辞和表达从头到尾都有一种论战的特性：每一次的探讨很快都会演变成争论，其中的“赞成与反对”产生出新的“赞成与反对”，并以此

为这种争论添加素材，否则，这种争论很快就会了结。但这一特性隐藏着的最终根子，就是理性与宗教启示之间的对立和冲突。

唯实论（Realismus）和唯名论（Nominalismus）各自宣称自己是合理的，并因此引起如此漫长和顽固的论战——要理解这样的事情何以成为可能，可看看下面两段话。差别极大的事物，只要这些事物具有红的颜色，那我就称它们为红色。很明显，红色只是我用以描述这一现象的“名称”，无论这现象在哪里出现。同样，所有的普通概念也只是描述在不同事物当中出现的同一特性的名称而已；但这些事物却是真实的东西。所以，唯名论是对的。

但另一方面，如果我们注意到上述的真实之物，那些独得现实和真实之名的东西却是暂时的，亦即很快就会烟消云散，而诸如以红色、坚硬、柔软、有活力、植物、动物、人等名称描述的特性，则不受这些名称的限制和妨碍而继续存在，并因此在任何时候都存在。这样我们发现，这些特性和特质，亦即借助普通概念（上述名称就是用以标示这些普通的概念）进行思维的特性，由于其存在不可消除而有了更多的真实性；所以，真实性更多地属于概念，而不是个体的存在物。因此，唯实论是对的。

唯名论其实是导向了唯物质论（Materialismus），因为在取消了所有的特性和特质以后，最终剩下的只是物质。那么，如果概念只是名称而已，单个事物才是真正的和现实的，其存在于个体的特性和特质是倏忽、短暂的，那么，就只有物质才是持久存在的，亦即才是真实的。

但严格说来，唯实论在上面所宣称的合理性，并不真正属于唯实论，而是属于柏拉图的理念学说；而唯实论不过是进一步发挥柏拉图的理念学说而已。自然事物的永恒形式和特性，是不管经历了多少变化而仍然继续存在的东西。因此，这些形式和特性相比其赖以显现出来的个体，应该是具有更高级别的某一现实性。相比之下，那些没有直观以证明的只是抽象的玩意，却不能说就有这种现实性。例如，这样一些概念，“关系”、“差别”、“分离”、“劣势”、“不确定”，等等，又有什么现实性可言呢？

把柏拉图与亚里士多德、奥古斯丁与伯拉纠、唯实论者与唯名论者两相对照，某些相似性或某种平行和一致是明显可见的。人们可以说，在此显示了人类思维方式在某种程度上正反相对的分岔。这在两个活在同一时间、也彼此相距很近的伟大的人物那里，以一种很奇特的方式首次和明确地表达了出来。

11.弗兰西斯·培根

与亚里士多德截然、有意对立的（在另一种和比上面更加特别和明确的意义上）是弗兰西斯·培根。也就是说，亚里士多德是首先透彻阐述了从普遍真理得出特殊真理的正确方法，亦即从上往下。这是演绎推理，是亚里士多德的《工具论》。与此相对照，培根所展示的是从下往上的路子，因为他阐释的是从特殊真理推断出普遍真理的方法，这是归纳法（Induk-tion），与演绎法（Deduktion）相对应。有关归纳法的论述就是《新工具》，选择这一书名以示对立，说明这是“完全不同的一种抨击方式”。亚里士多德的错误，或更应该说是亚里士多德学派的错误，就在于他们认为已经真正掌握了所有的真理，也就是说，这些真理就包含在他们的公理里面，亦即包含在某些先验定理或者被认为是先验定理那里；要获得特殊真理的话，就只需要从那些公理引出即可。亚里士多德的《论天》就提供了这方面的例子。比较之下，培根却正确地指出，亚里士多德的公理却一点都没有这些内容；真理并不就在当时的人类知识体系之中，而更应该在这个体系之外，所以，真理并不是从这个知识体系中发展出来的，而应该先把真理引进这个知识体系中；因此，也只有通过归纳法，才可以获得内涵和分量重大的真理。

在亚里士多德的引导下，学院派哲学家是这样想的：我们要首先奠定一些普遍的真理，然后从这些普遍的真理就可以引出特殊的真理，或者特殊的真理或许在以后就可以在那些普遍真理的条目下找到其位置。据此，我们要首先解决什么可以归于总体事物，而个别事物所特有的东西，我们在以后逐渐地、或许随着经验就可了解，但这永远改变不了事物的普遍性。但培根却说，我们宁愿首先尽可能完整地、彻底地了解个体事物，这样我们最终就会知道事物的总体面目。

但是，培根逊色于亚里士多德的地方，在于培根那由下往上的方法却不如亚里士多德那由上往下的方法那么正经实在、四平八稳和缺少错误。事实上，培根本人在自己所做的物理探究中，也把他在《新工具》中所给出的方法和规则撇到了一边去。

培根主要是探究物理学。他为物理学所做的也就是他从头开始所做的，就是随后笛卡尔为形而上学所做的。

12.当代哲学

在算术书里，要验证一道等式的答案是否正确，往往看答案是否消尽这等式而没有留下余数。要验证对世界之谜的解答，情形也与此相似。所有的体系都是些无法消尽而留下余数的运算，或者如果人们喜

欢用一个化学比喻的话，那就是都留下了无法分解的沉淀物。这都是因为人们从那些体系的命题，根据逻辑引出结论的话，所得出的结果与眼前的这一现实世界并不相符，并不协调，这世界的多个方面还完全无法得到解释。例如，唯物主义（或说物质主义）体系认为，这世界是由带有机械特性和特质的物质所组成，而这些物质自有其所遵循的规律。但无论是大自然那普遍的、让人惊奇的合目的性，还是认知的存在（所说的物质也首先是在认知中显现），都与这样的唯物主义体系不符。因此，这就是这些体系无法消尽的余数。再有就是一神论的体系，或者泛神论的体系，都难与这世界上压倒性的天灾人祸和道德沦丧协调起来。这些也就是余数，或说无法分解的沉淀物。虽然在这种情况下，人们不乏诡辩的手段，在需要的时候甚至不惜用字词来掩盖这些“余数”，但这些是经不起长时间考验的。因为那等式还剩余数，所以，人们就去查找具体是在哪里计算错误，直到人们最终不得不承认那等式本身就是错的。相比之下，如果一个体系里面的所有命题或定理都能前后一致和互相协调，与经验世界也时时处处同样是互相一致和协调的，而不是两者间发出不和谐音，那这判断此体系是否就是真理的标准，就是所要求的消尽而没有余数。同样，如果所列出的等式已经是错的，那就等于说，人们从一开始就没有从正确的一端着手处理这事情，这样的话，在这之后就会错上加错。这是因为哲学如同许多事物一样，一切都取决于人们是否从正确的一端入手。我们需要解释的世界现象，展现出来的是千头万绪，其中只有一头是正确的，就好比一团乱麻有许许多多的线头，也只有找对了线头才可以理顺这团乱麻。找对了以后，从一很容易就能引出二，由此就能看出这才是正确的一端。这也可以与一个迷宫相比：这迷宫有一百多个回廊入口，经过这些回廊兜兜转转以后，最终又走了出来；也只有一个入口是例外，其曲折的路径的确通往迷宫的中心。如果走进了这个入口，那就不会迷失路径了，但其他的入口都不会让我们到达中心目标的。我不想隐瞒我的这一看法：只有我们身上的意欲才是那团乱麻的正确一端，是迷宫的真正入口。

笛卡尔仿效亚里士多德的形而上学，从实体物质（Substanz）的概念出发，而我们也看出笛卡尔的所有后继者都深受这一概念之苦。但笛卡尔假设了两种物质：思维的物质和延伸的物质。那么，这两者据说是通过“肉体影响”（或说“自然影响”）而相互发挥作用，但这很快就被证明为笛卡尔无法消尽的余数。也就是说，这种相互作用不仅仅是从外向内、通过物体世界在头脑里面留下的表象而作用，而且也从内向外发挥作用，就在意欲（意欲被不假思考地归为思维部分）与身体活动之间进行。这两种物质之间更紧密的关系现在就成了首要的问题，也造成了很大的困难。由于这原因，在那帮助笛卡尔解决了问题的“动物精气”不再有用以后，人们就被迫采用“偶然原因”体系和“前定

和谐说”。[11]也就是说，马勒伯朗士认为“肉体影响”是难以设想的，但他却没有考虑到在上帝（是某一精灵）创造和指导这一物体世界的说法中，人们就毫不犹豫地设想了“肉体影响”。因此，他以“偶然原因”和“我们在上帝那看到了一切”取代了“肉体影响”。这就是他的余数。斯宾诺莎踩着他的老师的足迹，也仍然从“物质”的概念出发，就好像这一概念是确定和既定之物似的。但他宣称那两种物质，思维的物质和延伸性的物质是同一样东西。这样，上面所说的困难就得以避免了。但这样一来，他的哲学就在主要方面变得否定了，其结果也就否认了两个伟大的笛卡尔式对立，因为他把这两者为一体的看法也扩展至笛卡尔提出的其他对立：上帝与世界。但“上帝与世界”的对立，其实只是一种讲授方法或说表述形式。也就是说，如果直截了当这样说“上帝创造这一世界的说法并不是真的，这世界其实是由于自身绝对的力量而存在”，那就太过冒犯了。所以，他选择了间接的表达措辞，说“这世界本身就是上帝”。如果他不是从犹太教出发，而是能够不带偏见地从大自然本身出发的话，他是怎么都不会想到要说这样的话。与此同时，这样的措辞给了他的学说表面上的某种肯定意味，但从根本上这学说是否定性质的。所以，他其实并没有解释这一世界，因为他的学说流于这样的结论：“这世界存在，是因为它存在；是这个样子，因为它就是这个样子。”（费希特就是以这样的话迷惑他的学生）以上述方式神化这一世界，不会容许真正的伦理学，除此之外，还与这世界当中物理上的天灾和道德上的祸害严重抵触。所以，这也是他无法去掉的余数。

正如我已说过的，斯宾诺莎把他的出发点，把物质的概念当作既定的东西。虽然斯宾诺莎根据自己的目的而定义了“物质”，但他对这个概念的来源并不关心。这是因为只有在他稍后的洛克，才提出了这一伟大指南：一个哲学家想要从概念中推导出或者证明任何东西的话，那他就必须首先探究这些概念的起源，因为这些概念的内涵和由此引出的结论，是完全由这些概念的起源所决定的；这些概念起源就是借助这些概念所能获得的一切知识的源头。假如斯宾诺莎调查、探究了关于物质的每一个概念的起源，最终他就必然会发现实体物质完全就是原始物质（Materie），因此，实体物质概念的真正内涵不是别的，正是这些原始物质的本质和先验可说明的特性。确实，所有斯宾诺莎称为物质的，都在原始物质中得到证明，也只有在那里得到证明。斯宾诺莎的物质是没有出处的，亦即没有原因的、永恒的、绝无仅有的，其变体就是延伸和认识，而认识也就是作为物质的脑髓的唯一特性。因此，斯宾诺莎是一个不知不觉的唯物主义者（或说“物质主义者”），但是，如果我们要现实化其物质的概念，在经验上予以证明，那斯宾诺莎的物质并不是德谟克利特和后来的法国唯物主义者所错误了解的、原子说的物质，因为这些后者除了具有机械的特性以

外，再没有其他特性了。斯宾诺莎的物质是正确理解了的、连带其所有无法解释的特性的东西。关于以上两者的差别，我建议大家阅读我的《作为意欲和表象的世界》第2卷第24章。这种把未经查验的实体物质的概念当作出发点的方法，我们在爱利亚学派就已经看到了，尤其是亚里士多德学派的著作《色诺芬》，等等。也就是说，色诺芬也是从“物质”出发，也展示了物质的特性和特质，但却不曾先问一下或者先说明一下，他对这种东西的知识从何而来。如果他这样做了的话，那就会很清楚他到底在说些什么，亦即他的那些概念的基础、赋予他的概念以现实性的，归根到底是什么直观所见。到最后，结果表明那就是原始物质而已。而他就所谓“物质”所说的一切，也就适用于这个原始物质。在接下来关于芝诺的章节，与斯宾诺莎一致的地方，甚至也包括了表述和用语。因此，我们几乎忍不住假设斯宾诺莎知道并且采用了这一著作，因为虽然培根对亚里士多德有不少攻击，但亚里士多德在他那时候却有很高的声望，其拉丁语版本的著作也是存在的。据此，斯宾诺莎不过就是爱利亚学派的复兴者，正如加森狄是伊壁鸠鲁的复兴者一样。我们也再一次看到，在所有思想和知识学科中，真正新颖和完全原创的东西是多么的稀有。

此外，尤其在形式方面，斯宾诺莎之所以从实体物质的概念出发，是因为他从其老师笛卡尔那里接受过来的一个基本思想，而这一基本思想又是笛卡尔从坎特伯雷的安瑟伦那里因袭过来的，亦即认为任何时候从本质（essentia）都可以产生出存在（existentia），亦即仅仅从某一个概念就可引出和推断出某一个存在，而这一存在据此就是必然的；或者用其他的话说，我们只是在头脑中思维的东西，由于有某些性质或者定义，那就必然不再只是在头脑中思维的东西，而成了真实存在之物。笛卡尔把这个错误的基本思想应用到“最完美者”（ens perfectissimum）的概念；但斯宾诺莎则选取了“实体物质”或者“自因”（causa sui，后者表达的是自相矛盾），我们可参见他在《伦理学》开首，然后在第1部命题7中的首次定义，这就是斯宾诺莎“走出的第一步错误”。这两个哲学家的基本概念的差别，几乎就只在其用词表达。但他们都把这些概念作为出发点，亦即把它当作既定之物，其根源都在于他们错误地从某一抽象的表象和概念引出直观可见的东西，而事实上，所有抽象的表象和概念都是从直观所见而来，并因此经由直观所见奠定基础。因此，我们在这里看到了从根本上的“本末倒置”。

斯宾诺莎把他那唯一的实体物质称为“Deus”（拉丁语，“神”或“上帝”的意思），并因此平添了一个特别的困难，因为“Deus”这个词已被用于标示一个完全不同的概念。这样，斯宾诺莎就不得不持续面对误解，而产生这一误解就是因为读者并没有想到斯宾诺莎对这个词的

第一个解释，而只是始终想到这个词惯常表示的意思。如果斯宾诺莎不曾运用这个词，他就用不着在第1部书里作冗长和累人的研讨。但斯宾诺莎用这个词的目的，就是让他的学说少遭遇一些反对。但他的这一目的落空了。斯宾诺莎的整个论述有着某种程度的模棱两可，因此人们称其论述在某种程度上是比喻性的，尤其是他在对待几个其他概念（“思维的物质”和“延伸的物质”）时也是含糊处理，正如我之前说过的。如果他直截了当地表达其意思，直呼事物其名；如果他总体来说能够坦率、自然地描述自己的想法及其理据，而不是把自己的想法塞进命题、演示、例证和推论的西班牙长筒靴子，穿上从几何学那儿借来的外衣，然后才让其出场，那他的所谓伦理学就会清晰得多，好读得多。这是因为那件几何外衣并不会给哲学带来几何学的确定性，而是会失去一切意义——一旦几何及其概念的构建不再藏身其中的话。因此，这一俗语也适用于这里：“戴上了一顶风帽子，并不就成了修道士。”

在第2部书里，斯宾诺莎把他那唯一的实体物质的两种模式阐述为延伸和表象；这种划分明显是错误的，因为所谓延伸，完全只是为表象而存在，也只存在于表象，因此，延伸并非与表象相对立，而是隶属于表象。

至于斯宾诺莎总是明确和有力地赞颂“喜悦”（laetitia），并提出这是每一值得赞扬的行为的条件和特征，而所有的“悲哀”（tristitia）都遭到斯宾诺莎无条件的摒弃，虽然《旧约》对他说：“哀伤胜过欢笑，因为通过哀伤，心变得更好了。”（《传道书》，7：4）所有这些都只是因为他喜爱连贯、统一所致，因为既然这一世界就是上帝的话，那这世界就是目的本身，就必须为这世界的存在而高兴和自豪，亦即“跳跃吧，侯爵！永远快乐，从不悲哀！”泛神论从本质上就必然是乐观主义。这必须的乐观主义迫使斯宾诺莎得出了许多其他的错误结论，其中最抢眼的是他的道德哲学中很多让人感到恶心、荒谬的命题。他的《神学政治论》第16章则到了声名狼藉的地步。另一方面，斯宾诺莎有时候却忽略了那些本来会引向正确观点的结论，例如，那些关于动物的、不值一提的，同时也是错误的命题（《伦理学》，第4部分，第26章附录）。在此，斯宾诺莎与《创世记》第1章和第9章保持一致地言说，正如犹太人都会的那种，以至于我们这些其他人，因为习惯了比这些更加纯净、更有价值的学说，所以就感到被大蒜气味熏倒了一样。斯宾诺莎好像完全不了解狗这样的动物。在上述著作第26章开头，就是让人恶心的一个命题：“据我们所知，在这大自然，除了人以外，还没有任何个体存在物能让我们对其精神思想感到愉快，我们能与之通过友谊或通过其他种类的交往而联结。”对此，一个西班牙文人（拉莱，化名费加罗，第33章）给予了最好的回

答："谁要是从来不曾养过狗，那他就不知道什么是爱和被爱。"据科勒鲁斯所述，斯宾诺莎一向以折磨动物，如蜘蛛、苍蝇为乐，并伴以哈哈大笑——这与他那些受到我批评的命题是一脉相承的，与《创世记》的上述章节也是如此。由于所有这些，斯宾诺莎的《伦理学》从头到尾就是对错混杂、好坏参半的混合物。在这部著作的结尾处，在最后一部的后半部分，我们可以看到斯宾诺莎在徒劳地试图让自己理清思路。他无法做到这一点，就这样，他除了转向神秘以外，别无其他选择了，而这就是在此所看到的情形。为了不至于对这个具有伟大头脑的人有失公正，我们要记住：斯宾诺莎并没有得到多少前人的帮助，也只有笛卡尔、马勒伯朗士、霍布斯、布鲁诺那么几个而已。哲学的基本概念还没有得到足够细致的推敲，问题也没有过应有的自由讨论。

莱布尼茨也同样视"物质"为既定的东西，并从这个"物质"概念出发，但他首要认定这样的物质必然是不可毁灭的。这样，这一物质就必然是简单的；也因为所有可延伸和膨胀的东西都是可分的，因此是可被毁灭的，所以，这一物质是没有延伸的，因此就是无形的。这样，对于他的这一物质，除了精神的属性以外，亦即除了知觉、思维和愿望的属性以外，再没有其他的属性。这样简单的精神物质，莱布尼茨一下子就假设了无数之多。虽然这些物质本身是不可延伸的，但却是延伸现象的基础。因此，莱布尼茨把这些物质定义为"形式的原子"和"简单物质"（埃德曼编，《莱布尼茨全集》，第124、676页），并给予了它们"初始单子"的名称。这些初始单子据说就是物体世界现象的构成基础，因此，物体世界的现象就只是现象，并不具有真正的和直接的现实性，因为真正的和直接的现实性只属于隐藏在这些现象里面和背后的"初始单子"。另一方面，物体世界的这些现象是依照中央的初始单子完全依靠自身产生的预先设立的和谐，而进入初始单子的知觉（这些是真正能够知觉的初始单子，其他大多数的知觉单子永远是在睡眠中）。在此我们就陷入晦暗之中了，但不管怎样，这些物质的思想与那些真正的和就自身而言可以延伸的物质，其中介和相通是由中央初始单子预先达成的某种和谐所致。在此，人们可能会说，所有这些都是无法除尽的余数。但要公平对待莱布尼茨的话，我们就必须回想一下那时候对原始物质的考察方式。那是由洛克和牛顿提出并实施的，物质是被视为死的、纯粹被动的和没有意志的，只是具备了机械性的力，并只受制于数学法则。相比之下，莱布尼茨摒弃了原子和纯粹机械性的物理学，目的就是让动力学的物理学取而代之，所有这些都在为康德做了准备功夫（埃德曼编，《莱布尼茨全集》，第694页）。莱布尼茨首先让我们想起学院派的"物质形式"，并因此得出这一观点：甚至物质那只是机械性的力，也必然有着某种精神性的东西作为其基础，而在当时，除了物质机械性的力之外，人们不认识或者

不承认还另有其他东西。但莱布尼茨却不知道如何清楚地表达自己的意思——除了笨拙地假定组成物质的是一些小小的灵魂，与此同时，这些也是形式的原子，在大多数情况下处于麻木、昏沉的状态，类似于知觉和愿望。在这个问题上，莱布尼茨被这些引入歧途，因为他就像所有其他人一样无一例外地视认知而不是意欲为所有精神的基础和不可缺少的条件。而我则是第一个提出证明，把属于意欲的至高无上的第一位归还给意欲。这样一来，哲学里的所有一切都改变了。但是，莱布尼茨尽力把精神和物质建基于同样一条原则，这是必须承认的。我们甚至发现，莱布尼茨不仅对康德学说，甚至对我的学说也已有预感，但情形“就好像是在雾里看花”。这是因为他那些初始原子论的基础就是这样的思想：物质并不是自在之物，只是现象而已，因此，就算是机械性的作用，其最终根源也并不在纯粹的几何方面，亦即不在只是属于现象的方面，诸如延伸、运动、形态；所以，那无法穿透性就已经不是一种否定性的特性，而是某一肯定性的力的展现。

我们所欣赏的莱布尼茨的根本观点，在一些短小的法文著作中清晰地表达了出来，例如，《大自然的新体系》与从《学者杂志》和纳入埃德曼所编全集中的迪唐版本（第681—695页）中抽取的其他文章，还有书信，等等。另外，《莱布尼茨短篇哲学文集》（科勒译，耶拿，1740，第335—340页）还精心汇编了与此话题相关的不少段落。

总体来说，在那整个连在一起的奇怪的教条主义学说当中，我们始终可以看出一个虚构的说法为圆场而带出又一个虚构的说法，正如在现实生活中一个谎言需要许多其他谎言支撑一样。这根源就在于笛卡尔把所有存在的东西都分为上帝和世界，把人分为精神和物质，而余下的其他都归于后者。此外，这些及所有的哲学家都犯了一个共同的错误，即把认知而不是意欲当作我们的根本本质，所以把意欲认定为第二性，而认知则是第一性。对于这些根本性的错误，大自然和现实时时处处都提出了抗议。人们为了勉强自圆其说，就必然挖空心思想出“动物本能”、动物的物质性、偶尔的原因、一切都在上帝身上看到、预先设定的和谐、初始原子、乐观主义，等等。而我呢，由于从正确的一端入手，所有的一切都自动吻合，每样事情都得到应有的揭示和解释，而不需要虚构说法。“简单就是真理的印记。”

康德并没有直接提及物质的问题，他所关注的超出了这一问题。对康德来说，物质的概念属于先验的范畴，因此属于先验的思维形式。在必然应用这一思维形式于感官直观时，在经过这一思维形式以后，我们所认识的东西都不是其自身的样子；因此，那些构成了无论是物体还是灵魂的基础的东西，就可能是同一样东西。这是康德的学说。对

我来说，康德的学说为我铺平了道路，让我得到了这样的认识：每一个人的身体都只是在这个人的脑髓中产生的对自身意欲的直观；这种关系随后就扩展至所有的物体，结果就是这世界可分为意欲和表象。

但实体物质的概念是由笛卡尔在忠实于亚里士多德的基础上变成了哲学的主要概念，而斯宾诺莎则首先沿用这个概念的定义，虽然是仿效爱利亚学派的方式。如果仔细和诚实地审视一番，物质的概念不过就是在没有正当理由之下对原始物质概念的更高抽象。也就是说，这样的抽象名词，与原始物质一道，据称也包括了这样的假冒子女，“非原始物质而成的实体物质”（immaterial Substanz），正如我在《作为意欲和表象的世界》第1卷末尾（第550页以下）“康德哲学批判”所详细阐述的。除此之外，物质的概念并不适合作哲学考察的出发点之用，因为物质不管怎样都是客体的。也就是说，所有客体的东西对于我们永远只是间接的，也只有主体的才是直接的。所以，主体是不可忽略的，一切都必须绝对从主体出发。那么，虽然笛卡尔也是这样做的——事实上，笛卡尔是首位认识和做到这一点，也正因为这样，与笛卡尔一道，哲学开始了一个新的和主要的纪元——但是，笛卡尔只是在开始，在做准备运动的时候这样做。在这之后，他就马上假设这世界具有客体的和绝对的现实性，因为他信任上帝是诚实的，并且从此以后，笛卡尔就完全循着客体进行更进一步的哲学探讨。除此以外，在这方面笛卡尔还应对一个重大的循环论证错误负责。也就是说，他要证明我们所有直观表象的东西具有客观现实性，所用的证明方式就是上帝作为这些东西的创造者是存在的，上帝是真理的化身，是不可能欺骗我们的。但这个上帝是否存在本身，其证明则是我们与生俱来的、对尽善尽美的上帝据说会有的设想和看法。“他以怀疑一切开始，以相信一切告终”，笛卡尔的一个同胞这样说他。

所以，贝克莱是第一个真正认真对待从主体出发的角度，并且是无可辩驳地阐述了采用这一角度的必要性。贝克莱是观念论（Idealismus，或说唯心主义）之父，而观念论却是所有真正哲学的基础，也是自贝克莱以后起码是人们普遍坚持的出发点，虽然随后的哲学家试图对观念主义作出修正。所以，甚至洛克也已经是从主体的一面出发，因为他把物质大部分的特质归因于我们的感官。但需要指出的是，洛克的做法，即把所有质量的差别（作为次要特性）归因为数量的差别，亦即归因于体积、体形、位置，等等（作为唯一首要，亦即客体的特性），从根本上仍然属于德谟克利特的学说，因为德谟克利特同样把所有质量归因于原子的体形、构成和位置。这从亚里士多德的《形而上学》（第1部第4章）和泰奥弗拉斯托斯的《论感官》（第61—65章）可以清楚地看出来。就这方面而言，洛克更新了德谟克利特的哲学，一如斯宾诺莎更新了爱利亚学派的哲学。洛克也的确

为后来出现的法国唯物主义铺平了道路。但洛克通过对直观中的主体与客体的初步划分，直接为康德的出现做了准备。而康德在高得多的意义上跟随着洛克的方向和足迹，成功地把主体与客体清楚地区别开来。在这一过程中，当然是把太多的东西归于主体，以至于客体的东西也就成了只是完全模糊的、无法更加深入认识的某一东西，是自在之物。而我把自在之物再一次还原其本质，那就是我们在我们对自身的意识中所发现的称为意欲的东西，在此我们又再一次地回到主体认知的源头。但不可能还有另外别的结果，因为正如我说过的，所有客体的东西永远只是次级的，亦即只是表象。因此，我们绝对不应在自身之外寻找本质的最内在的内核、自在之物，而应该在我们，亦即在主体那里寻找，因为那里才是唯一直接的。再者，对于客体，我们永远无法达到某一静止点，某一最终的和原初的点，因为在客体，也就是在表象的领域，但所有的表象本质上是以根据律及其四种形态作为形式。因此，每一客体之物都马上落入和受制于根据律的要求，例如，某一假设为客体的绝对东西，马上就会受诸多问题的致命质询，例如，“从哪里来？”“为什么？”面对这些问题，肯定只能败下阵来，无法成立。如果我们深入主体那宁静的、虽然是黑暗的深处，情况则不一样。在此，我们当然会有陷入神秘主义的危险。所以，从这一源头我们能够汲取事实上为真的东西，每个人都可体验到的东西，因此是绝对不可否认的东西。

思维学（Dianoiologie）作为自笛卡尔以来一直到康德时期探索的成果，在穆拉托里的《论幻想》（第1—4章和第13章）里有简略、天真和清晰的表达。在书里洛克是以一个异端出现的，整本书错误百出。从这里可以看出，在有了康德和卡巴尼这些先行者之后，我对此的理解和表达是多么的不一样。整个思维学和心理学都建基于错误的笛卡尔式的二元论。在整本书里，所有的一切就不管三七二十一，都必须归结到这二元论，包括二元论带来的许多正确的和有趣的事实。这种事情作为某一类型是饶有趣味的。

13.对康德哲学更多的一些解释

蒲柏在《纯粹理性批判》出版前大概80年写的一段话（《蒲柏著作》，巴士拉版，第6卷，第374页），非常适合做《纯粹理性批判》的题词：“既然对大多数事情存疑是理性的，那对论证所有事情的我们的理性，我们就最应该存疑。”

康德哲学的真正精神、根本思想和真实意义，可以多种方式领会和表达；康德哲学所采用的不同表述和用语，会根据不同人的头脑，因人而异地向他们展示康德那非常高深并因此是困难的学说。下面我再次尝试清晰地阐述一下康德的高深思想。[12]

数学以直观为基础，数学的论据有赖直观的支持，但因为这些直观并不是经验的，而是先验的，所以，数学的理论是无可置疑的。相比之下，哲学所有的只是概念：这些就是既定之物，哲学也就由此出发；这些概念据说赋予了哲学论据以绝对肯定性。这是因为哲学不能直接以经验直观为基础，因为哲学要解释的是事物的普遍性，而不是单个事物，其目的就是要超越这些经验给出的东西。那么，现在留给哲学的除了普遍的概念以外，别无其他，因为这些普遍概念并不是直观的东西和纯粹的经验之物。所以，这样的概念必须给出其学说和证明的基础，哲学就从这些概念（作为存在的、既定的东西）出发。据此，哲学现在就是由单纯的概念组成的科学，而数学则是由直观描述的概念组成的科学。更精确地说，只有哲学的论证和推论才是从概念出发的。也就是说，这些哲学论证和推论不可以像数学那样从某一直观出发，因为这种直观必然要么是纯粹先验的，要么是经验的，而经验的直观却不是无可辩驳的，纯粹先验的直观只有数学才能提供。因此，如果哲学想要通过论证和推论获取支撑，这些论证和推论就必须从已被奠定为基础的那些概念出发，然后进行正确的逻辑推论。哲学就是这样进展良好，度过了整个漫长的经院哲学时期，甚至在笛卡尔奠定其基础的新时代也一直相安无事，以至于我们看到斯宾诺莎和莱布尼茨也因循这样的方法。但最后，是洛克想到了要检查概念的起源，结果就是所有普遍的概念，不管其内涵有多宽泛，都是出自经验，亦即出自我们眼前感官可直观的、经验的现实世界；或者是出自每个人通过经验的自我观察而获得的内在体验。因此，概念的全部内容都是从这两者而来。所以，概念能够给予我们的，永远不会多于外在和内在经验已经注入其中的内容。严格来说，由此就可推论：概念永远不会超越经验之外，亦即永远不会引往某一终点，也只有洛克以其从经验中取得的根本原则超越了经验。

康德与先行者形成的更进一步的对立，同时也是对洛克理论的矫正，就是康德向我们展示了：虽然某些概念是上述原则的某些例外，亦即并不是源自经验，但康德同时也告诉我们，这样一些概念部分是出于纯粹的，亦即先验就有的对空间和时间的直观，部分则是我们智力本身的特有功能，目的是帮助运用这些概念以指导经验；所以，这样一些概念的有效性只涉及经由感官而获得的经验，因为这些概念本身只有在感官感觉的刺激下，才能产生出经验及其有规律可循的过程；所以，这些概念就其自身而言是没有内容的，唯一只能从感官那里获得所有的素材和内容，然后与此一道产生出经验。除此以外，那些概念就既没有内容也没有含义了，因为这些概念能够有效的前提条件是建基于感官感觉的直观；根本上这些概念与这些直观是密切相关的。由此得出结论：这些概念无法指引我们走出所有可能的经验之外。由此也可推论：形而上学作为探讨大自然另一面的科学，亦即探讨在可能

的经验之外的事情的科学是不可能的。

那么，因为经验的一个组成部分，亦即那普遍的、形式的和遵循规律的部分是先验可知的，但也正因此是以我们自身智力那本质的和遵循规律的功能为基础；而经验的另一组成部分，亦即特别的、物质性的和偶然的东西则是出自感官感觉，所以，这两个组成部分都有其主体（主观）的根源。由此可得出这样的结论：所有的经验以及经验中的世界就只是现象，亦即对认识这世界的主体而言只是首要和直接存在的东西；但这种现象显示了隐藏在其根源的某种自在之物，但自在之物既然是自在之物，就是绝对无法认识的。这些就是康德哲学得出的消极结果。

在此我不得不提醒大家，康德说得就好像我们只是有认识力的生物而已，因此除了表象以外就完全没有其他的资料、材料了。其实，我们身上当然还有意欲——这是与表象大不一样的。虽然康德也考察了意欲，但并不是在其理论哲学中，而只是在与其理论哲学截然分开的实践哲学那里；也就是说，康德考察意欲的唯一目的，就是把我们行为中具有纯粹道德含意的事实确定下来，并以此为基础奠定一套道德的信仰学说，以平衡康德在这方面理论上的无知，以弥补其完全无法奠定的任何神学。

我们可以把康德的哲学标识为“先验的哲学”（Transzendental philosophie），或者更准确的“先验的唯心主义”（或“先验的观念主义”，transzendentaler Idealismus），以区别甚至对立于所有其他哲学。“超验”（transzendent）一词，并非来自数学，而是起源于哲学，因为这个词早就为经院派所熟悉。这个词最初是由莱布尼茨引入数学中，以标示“超出了几何的可能性”的东西，亦即标示普通算数和几何不足以进行的所有运算，例如，找出一个数的对数或者反过来，或者以纯粹数学的方式找出一条弧线的三角函数或反过来，以及总体只能通过无穷尽的计算法才能解决的所有问题。但经院哲学家把所有至高的概念，亦即比亚里士多德的十个范畴都要普遍的概念都以“超验”一词表示。甚至斯宾诺莎也在这个意义上运用“超验”一词。布鲁诺把比实体物质与非实体物质的差别还要普遍的术语，亦即属于总体物质的术语称为“超验”。根据布鲁诺（《论原因等》，对话4）的用法，这些包括了实体的与非实体的是为一体的共同根源，而这就是真正的原初物质。布鲁诺甚至认为，这证明了肯定会有这样一种原初物质。最后到了康德，其理解的“超验”，首先就是承认了先验性和我们的认知因此带有的纯粹形式特性，亦即洞察到这样的认知是独立于经验的，这样的认知甚至为经验制定了不变的规则：经验必然按照这些既定规则而显示出结果；同时也明白了这样的认知为何是这样和能做

到这样，亦即因为这构成了我们智力的形式，也就是因为认知具有主体（主观）的源头。据此，真正说来，也只有《纯粹理性批判》才是“先验”的。与此相反，康德把应用或更准确地说滥用我们认知的纯粹形式部分在可能的经验以外的地方，名为“超验”；这样的经验之外的事情，康德也称为“超物理”（hyperphysisch）。因此，一句话，“先验”一词的意思就是“先于所有经验的”，而“超验”则是“超越一切经验以外的”。据此，康德同意形而上学只是先验哲学，亦即关于我们认知意识所包含的形式部分的学说，是关于由此带来的局限性的学说。由于这些局限性的缘故，要认识自在之物是不可能的，因为经验提供给我们的就只是现象而已。但“形而上”（metaphysisch）一词，对康德来说却不完全是“先验”的同义词，也就是说，所有先验确切但涉及经验的就称为“形而上”；相比之下，只有提出这样的理论的学说，即只是因为自己的主体源头和只是因为作为纯粹形式的缘故，所以才是先验确实的，才可唯一称为“先验”的。先验的哲学就是让我们意识到：我们所见的这世界，其第一条和最关键的法则就是这世界植根于我们的大脑，并因此为我们先验地认识。这种哲学称为“先验”的，就是因为这种哲学走出了整个既有的幻影之外，而到达这幻影的源头（见我的《论充足根据律的四重根》和以“形而上”取代“先验”，例如，第32章）。这也是为什么，正如已经说过的，只有《纯粹理性批判》和总的来说康德的批判哲学才是“先验”的（《纯粹理性批判》把本体论变换成了思想法则论），而《自然科学的形而上学基础》则是形而上的，《美德学说》等也是如此。

但是，一个先验哲学的概念还有更深的意义，如果我们把康德哲学最内在的精神浓缩在其中的话。现大概陈述如下。整个世界对于我们只是经二手方式而来的表象，是在头脑中的图像，是脑髓的现象，相比之下，我们的意欲却是在自我意识中直接给出的。因此，我们自身的存在与世界的存在，两者之间是有区别的，甚至某种对立。这是我们的个体、动物性存在所使然，随着个体存在的终止，这世界也就烟消云散了。在这发生之前，我们不可能在思想上取消我们那种根本的和原初的意识形式，这也是人们所形容的主体与客体之分。因为所有的思维和表象都是以这种根本的意识形式为前提条件，所以，我们永远承认这种意识形式就是世界最原初和最本质的构成，这在事实上就是我们动物性的意识形式及以此带来的现象形式而已。但现在由此产生了所有那些关于世界的开始、结束、界线、起源，关于我们自身在死后是否还在延续等问题。因此，这些问题都是基于这样的错误假设，即把只是现象的形式，亦即把通过动物头脑意识而获得的表象当作自在之物本身，声称这就是世界的最原初本质。这就是康德这句话的意思：“所有的这些问题都是超验的。”所以，对这些问题根本不会有任何答案，无论是从主体上，还是就这些问题本身，亦即从客体（客

观）上而言。这是因为，这些问题随着我们头脑意识的消除，亦即随着建立在头脑意识基础上的对立之分的消除而全部消失，但人们提出这些问题的时候，却好像它们是独立于上述的头脑意识似的。例如，谁要是询问死亡以后他是否还继续存在，那他就是假定消除了他那动物性头脑意识，然后他所询问的却是只有在假设了动物性头脑意识存在的前提下才会存在的东西，因为那东西是依赖于那动物意识的形式，亦即依赖于主体、客体、空间和时间而存在，也就是他的个体的存在。那么，一套让人清晰意识到诸如此类所有条件和局限的哲学就是先验的，并且只要这种哲学要求把客体世界的普遍的根本限定归还给主体，那就是“先验的观念主义”。人们逐渐就会认清，形而上学的难题只有在其提出的问题本身就已经包含了自相矛盾的时候，才是无法解决的。

但是，先验唯心主义却一点都不质疑眼前存在的世界的经验现实性，只是表明这个经验现实性可不是无条件的，因为这个经验现实性的条件就是我们的脑髓功能，从脑髓功能产生出直观的形式，亦即时间、空间和因果律；所以，这个经验现实性本身只是现象的现实性而已。现在，这现象中向我们显现的众多的存在物，其中永远是有死有生，但我们知道只是经由空间这一直观形式，那众多的存在物才成为可能，只是经由时间，那死亡和诞生也才成为可能。我们也就认识到，这样的生生灭灭是不会有绝对现实性的，亦即这样的事情和过程并不属于表现在现象中的自在本质。更准确地说，要是我们真能拿掉那些认知形式，就像拿掉了万花筒里的玻璃片，我们就会很惊奇地看到，眼前就是唯一一样东西，长驻、不变、在所有变化的表面下却是始终如一，包括一些很个别的特性。根据这一观点，我们可以提出下面这三个命题：

（1）现实的唯一形式就是现在，也唯一在现在，才可以直接遭遇现实的东西，现实也永远是完备地包含在现在之中。

（2）真正现实的东西是独立于时间的，因此，在每一个时间点都是同一样东西。

（3）时间是我们智力的直观形式，因此与自在之物无关。

这三个命题从根本上是同一的。谁要是认清了这里面的同一性和真理，那就在哲学中取得了伟大的进步，因为他领会了先验唯心主义的精神。

总体来说，康德关于空间和时间观念的学说，难道不是硕果累累吗？但康德表达这些理论的语言却是干巴巴的，朴素无华。相比之下，阅

读那三个闻名的诡辩者的浮夸、狂妄和故意写得晦暗不明的废话，却让人一无所获。这些诡辩者吸引了那些配不上康德的公众的注意力。在康德之前，可以说人们就存在于时间之中，而现在，时间则在我们自身。在康德之前，时间是现实的，我们就如同所有在时间里面的东西一样，被时间所消耗和侵蚀。在康德之后，时间是观念，就在我们的自身里面。这样，关于我们死了以后的情形的问题就首先消失了。因为我不在了，时间也就没有了。以为在我死后，时间在没有我的情况下继续延续——那只是受表面现象欺骗所致，因为时间的三部分，过去、现在和将来都同样是我的产物，是属于我的；我并不更属于时间中某一特别的部分。再者，从时间并不属于自在之物的命题可以引出另一个推论，即在某一意义上，过去并不就是过去了，所有曾经真实存在过的东西从根本上必然还是存在的，因为时间的确只是类似于舞台上的瀑布，似乎是在涌流下来，其实那只是一个轮子，并没有从其位置移开。与此相类似，很久以前，我在《作为意欲和表象的世界》中，就已经把空间比之于一块有多个打磨精美的平面的玻璃——它让本来是单一存在的东西，在我们看来复制成了无数个。的确，如果我们冒着沉迷于幻想的危险，更深地思考这件事情，相当逼真地在想象中重现我们自己那些逝去很久的往事，那么我们就会直接确信：时间并没有触碰到事物的真正本质，时间只是作为认知的媒介插入这种本质与我们之间；在拿走这个认知媒介以后，一切就都重新在那里了。正如在另一方面，我们那忠实的、生动的记忆功能本身（在记忆里，逝去很久的往事仍保留其不朽的存在）也给出了证词：在我们的身上同样有某样不会变老的、因此不在时间领域里的东西。

康德哲学主要就是阐明现实的和观念的全部差异性，在此之前，洛克往此方向已经起步了。人们可以粗略地说：所谓观念的东西，就是在空间上显现出来的直观形态，连带所有在这种形态中可见的特质；而现实的东西则是事物本身，并不依赖他人或不依赖自己的头脑表象。在两者之间划一条界线却是困难的，而这正是至关重要之处。洛克向我们展示了所有在直观形态中，诸如色彩、音声、平滑、粗糙、坚硬、柔软、冷、热等特性（次要特性）都只是观念的，亦即并不属于自在之物本身，因为这些属性并不是存在和本质，而只是事物对我们的作用效果，甚至是很片面的某一特定效果，亦即完全是专门特定作用于我们的五个感觉器官的效果，例如，音声就无法作用于眼睛，光亮就无法作用于耳朵。事实上，实体对我们感觉器官的作用，只在于让这些感觉器官处于其特有的活动之中，就好比我拉线让音乐钟响起来一样。而属于自在之物本身的现实东西，例如，膨胀、形状、不可穿透性、运动、静止和数目等，洛克则不作处理。因为这样，洛克就把这些现实的东西名为首要特性；在洛克之后，心思缜密得多的康德告诉我们，甚至这些特性也不属于事物的纯粹客观本质，或者不属于

自在之物本身，因此不可能是绝对现实的。因为这些特性是以空间、时间和因果律为条件的，但空间、时间和因果律，甚至就其整体和有规律性而言，是我们先于所有经验之前就已经获得并精确为我们所知，所以，这些必然是预先成形于我们的头脑，正如我们每一感官的敏感性和活动一样。据此，我很直接地说过，那些形式就是脑髓参与直观的部分，正如那种特别的敏感性就是相应的感觉器官的参与部分一样。[13]因此，根据康德哲学，事物的纯粹客观本质独立于我们的表象及其表象功能，这客观本质被康德称为自在之物，亦即与我们观念的东西相对立的真正现实的东西，已经完全有别于我们直观所见的形态。此外，因为自在之物据称是独立于空间和时间，所以，无论是膨胀还是持续性，其实都不可以赋予自在之物，虽然自在之物把力给了所有那些具有膨胀和持续性之物。甚至斯宾诺莎也在总体上明白了这道理，我们可以从《伦理学》第2部分命题16及第二推论和命题18的注释看出来。

洛克眼中的现实之物，与观念之物相对立，从根本上就是原始物质，虽然这物质撇除了所有洛克视为次要的，亦即以我们的感觉器官为条件的特性，但自身却仍作为某种外延、膨胀等而存在，其反射和图像就是我们头脑中的表象。在此，让大家重温我在《论充足根据律的四重根》第2版第77页，以及在《作为意欲和表象的世界》第1卷第9页和第2卷第48页，第3版第1卷第10页和第2卷第52页。约略说过的：物质的本质完全在于物质的作用或效果，所以，物质彻头彻尾就是因果性，并且既然要这样认定物质，要撇除每一特性，因此也就是撇除所有特有的作用方式，那物质就是作用或效果，或者就是撇除了所有更详细限定以后的纯粹因果，是抽象之中的因果性。要更彻底明白这里所说的，我请大家查看我上述著作的有关文字。但现在，康德已经教导说一切因果性都只是我们的理解力的一种形式，因此也只是为理解力而存在和只存在于理解力之中——虽然我是第一个对康德所说的给出了证明。据此，我们现在看到洛克所误以为的现实之物、物质，以此方式一步步还原到观念，还原到主体了；这现实之物也就唯独存在于表象并为表象而存在。确实，康德通过其表述已经去掉了现实之物或自在之物的物质性，只不过对康德来说，自在之物仍然是个完全未知的X。但我最终表明：真正的现实之物或自在之物，具有唯一真实存在的、独立于表象功能及其形式的就是我们身上的意欲。而在此之前，人们都不假思考地把这个意欲归属于观念。据此，人们可看出，洛克、康德和我是紧密相连的，因为在几乎两百年的时间里，我们展现了逐渐发展的、一脉相承的思路。大卫·休谟也可被视为这一链条中的一环——虽然真正说来，那只是在涉及因果律方面而言。至于休谟及其影响，我补充论述如下。

洛克与跟随他足迹的孔狄亚克及其门徒都指出和解释了：进入某一感觉器官的感觉必然对应着引起这一感觉的、在我们身体之外的原因；然后，这些作用或效果（感官的感觉）的差别也必然对应着原因的差别，无论这些原因最终可能是什么。由此就产生了上面所说的首要特性与次要特性之分。这样，他们就完事了，到此为止了。现在，在他们面前的就是空间中的客观世界，纯粹是由自在之物而成，虽然是无色、无味，既不热也不冷，但却是延伸的、成形的、不可穿透的、运动的和可数的。只不过关于那公理本身，亦即因果法则——依据此法则，就发生了那种从内在到外在的过渡和转换、自在之物的整个派生和安置——他们认定就是不言自明的，并不曾检验其成立与否，一如以前的哲学家那样。对此法则，现在休谟产生了怀疑，他要拷问这一法则的有效性，因为根据上述哲学，我们所有的知识据说都是出自经验，但经验却从来不会提供给我们因果联系本身，而只是永远提供事情在时间上的接连状态，亦即经验从来不会给出某一结果（Erfolg），而只是给出连串的次序（Folge）。也正因为这样，经验给出的永远就只是某一偶然的东西，而永远不是经证明为必然的结果。这样的议论已经与正常、健康的常识相抵触，但却并不容易驳倒。这促使康德探究因果性这一概念的真正源头。康德发现这一概念就在我们最本质的和与生俱来的理解力形式本身，亦即就在我们的主体，而不在客体，因为这个概念并不是首先从外在得到的。这样一来，洛克和孔狄亚克的整个客体世界就再度与主体牵涉到了一起，因为康德证明了主导这客体世界的源自主体。这是因为感官的感觉是主观（主体）的，规则现在也是主观（主体）的；根据这一规则，感官的感觉被理解为某一原因作用的结果，但只有这某一原因才被直观为客体的世界，因为主体根据自己的智力特性，在看视外在的客体时，会预先假设每一个变化都有其原因。也就是说，其实主体把这一客体投射到为此目的而准备好的空间里，而空间本身也同样是主体自身和原初本质的产物，一如感官的特有感觉。有了这些条件和发端，事情的整个过程就出现了。据此，洛克那个自在之物的客体世界经康德转为只是在我们的认知装置中的现象世界。这样的转变更加彻底和完备，因为现象显现的空间以及现象经过的时间，康德都无可辩驳地证明了有其主体（主观）的源头。

尽管如此，康德几乎和洛克一样听任自在之物继续延续，这自在之物也就是某样独立于我们的表象功能（这个表象功能提供给我们的只是现象）而存在、构成了这现象的基础的东西。尽管康德在这方面的观点是很正确的，但他这个观点的合理根据并不是出自他所提出的原则。因此，这里就是康德哲学的阿喀琉斯之踵，通过表明他的哲学前后不一，他的哲学就必然再度失去已经得到的承认，即他的哲学具有无条件有效性和真理性。但对自在之物的处理终究是不合理的。这是

因为完全确切的是，假设在现象的背后是自在之物，在许多外壳下面是某一真正的内核，这个假设一点都不是不真实的，要否认这一假设才是荒谬呢。只是康德引入自在之物的方式以及试图把自在之物与他的原则合为一体时，才是有瑕疵的。因此，从根本上只是康德对事情的表述（要在最广泛的意义上理解这个词），而不是这事情本身，被其对手所利用。在这个意义上，我们可以说，反对康德的议论其实只是“对人”而非“对事”。但不管怎么样，印度谚语在这里再度适用：“世上并没有不带茎柄的莲花。”指引康德的是他确切感受到的这一真理：在每一现象的背后，都有某一自在存在的东西，现象就从自在之物那里获得其存在。但康德就要从现成的表象本身，借助于我们先验意识到的法则，推导出那个自在之物。正因为这个法则是先验的，所以就不会引向某一独立于或有别于现象或表象的东西；所以，我们要选择走一条完全不一样的路子。由于康德在这方面的路子有误而陷入矛盾，由戈特洛布·恩斯特·舒尔策给出了笨拙、拖拉、啰嗦的详细分析和说明。舒尔策最先是匿名在《埃奈西德穆斯》（尤其在第374—381页）中这样做，稍后是在他的《对理论哲学的批判》（第2卷，第205页及以下）中这样做。对此，雷因霍尔德为康德作了辩护，但没有什么特别的成功，事情也就只能做到“只有声称，没有批驳”的份上。

在此，我想一次性以我的方式，撇开舒尔策的理解，把整个争议的根本之处和真正关键之处清晰地凸显出来。康德从来没有给出关于自在之物的严格推导，毋宁说他是从其前辈，尤其是洛克那里接过这些推导，并且是作为某种不可怀疑其存在的东西而保留了下来，因为这些东西是真正不言自明、显而易见的。康德在某种程度上有理由这样做。也就是说，根据康德的发现，我们的经验知识里面的一个成分，可被证实有其主体（主观）的源头；另一成分却不是这样，而是属于客体，因为并没有根据的理由也把这个另一成分视为主体。[14]据此，康德的先验唯心主义或先验观念主义，虽然是在我们认知的先验范围否认事物具有客体本质，或者否认事物具有独立于我们的理解的现实性，但却不会超出这一范围，原因正在于那否认的根据并不会超出这一范围。因此，在这一范围之外的，亦即所有无法先验构建起来的事物的特性，就都置之不论。这是因为那所见的现象，亦即那实体世界的整个本质一点都不是由我们先验就可确定的，只有这个现象的普遍形式才是可以先验确定的，而这个普遍形式可以还原为空间、时间和因果性，以及这三种形式的总体规律性。相比之下，经过所有这些先验存在的形式以后仍无法确定的东西，亦即在这些形式方面是偶然的东西，则正是自在之物本身的展示。现在，现象中的经验内容，亦即对这些内容的每一更细致的鉴定和测定，在现象中出现的每一物理特性，就正是可以后验认识的：这些经验的特质、特性（或更准确

地说，这些特质、特性的共同根源）因此就经过所有那些先验的形式筛选以后留了下来，就是自在之物自身本质的外现。这些在现象中出现的后验东西，就好像是被先验的东西裹着似的，但却把自己专门和个别的特性赋予了每一存在物，因此是现象世界中的物质材料——这与现象世界的形式（Form）相对立。那么，现在既然这种物质材料完全不是来自现象的形式——这些形式与主体黏在一起，康德细心地探索并确切地证明了这些形式就是先验的——更准确地说，既然这物质材料是在去掉所有来自这些形式的东西以后所剩下的东西，因此就是经验现象中另一个很鲜明的成分，是与形式无关的另外的东西；与此同时，在另一方面，这种物质材料又完全不是出自有认识力的主体的主观随意，更多的是有违这种主观随意的——既然是这样，康德就毫不犹豫地把这种现象的物质（材料）归到自在之物一边，并因此把这视为完全是从外而至的，因为这必然是来自某处，或者就像康德所表达的，必然有其某一原因。但既然我们不能把只能后验才认识到的这些特性与先验就可认识的完全分隔和分离开来，以便纯净地把握它们，既然这些后验特性始终与先验的东西裹在一起出现，康德就教导说：我们虽然知道自在之物的存在，但除此之外就一无所知了；因此，我们只知道这些就是了，但到底是什么呢，却不知道了；因此，对康德来说，自在之物的本质是某一未知数，是一个X。这是因为现象的形式到处都覆盖着和遮蔽着自在之物的本质。我们顶多只能这样说，既然那先验的形式没有差别地属于作为现象的所有事物，因为这些事物都是出自我们的智力，但事物在这期间却显示出很明显的差别，那么，造成这些差别的，亦即决定了事物的具体不同的就是自在之物。

如果这样看的话，康德关于自在之物的假设，似乎有着充足理据——尽管我们所有的认知形式都有其主观性。但如果仔细检验这种假设的唯一论据，亦即检验所有现象之中的经验内容，并且追究其根源，这种假设就被证明是站不住脚的。也就是说，在经验知识及其源头，即直观表象当中，当然有独立于我们先验意识形式的某一物质。接下来的问题就是这些物质，其源头到底是客观的还是主观的，因为只有在客观源头的情况下，才可以保证那就是自在之物。因此，如果我们一直穷追其根源，就会发现它不在别处，而正是在我们的感官感觉里，因为那是在眼睛的视网膜或在听觉神经，或者在手指尖所发生的变化引出了直观表象，亦即首先把我们先验就准备好的整个认知形式装置启动起来，结果就是察觉到外在的物体。也就是说，感官器官所接收到的变化，首先就通过智力的一个必然的和无法避免的先验功能而运用上因果律：因果律以其先验的确切性、确实性找到了造成这一变化的原因；由于这一原因并不是主体（主观）随意的，所以现在就显现为外在之物（对主体而言），某种只有通过空间形式才获得意义的特

性，这种空间形式正是我们的智力为此目的而马上补充的。这样，必然要预设的原因就马上直观显现为空间中的某一物体，这一原因在我们的感官感觉那里所造成的变化，就成了这一物体自身所带有的特性。关于这个过程，人们在我的《论充足根据律的四重根》第2版中可找到详细的论述。这种感官感觉为整个过程提供了始点，为经验直观毫无争议地提供了全部素材——但这样的感官感觉却是某样完全主体（主观）的东西。并且既然所有认知形式（以此我们从那些素材中形成客观直观表象及向外在投射），根据康德完全正确的证明，其根源也同样是主体（主观）的，那就很清楚：无论是直观表象的素材还是形式，都是源自主体。据此，我们的整个经验认知分解为两个组成部分，这两个组成部分的根源都在我们自身，亦即在感官感觉和在我们先验就有的，因此也就在我们的智力或脑髓功能的形式，时间、空间和因果性。除此之外，康德还补充了理解力的11种类别，而这些我证明了就是多余的和不允许的。所以，直观表象和我们依赖直观表象的经验知识，事实上并没有提供资料可以让我们推论自在之物。康德如果是依照自己的原则的话，那他没有权利作出这样的假定。就像他之前的所有哲学那样，洛克的哲学也把因果律视为绝对的，因此就有理由从感官感觉出发而推论外在的、独立于我们而真正存在的事物。这种从效果到原因，却是直接从内在和主体既有的东西达到外在和客观存在的东西的唯一途径。但康德把因果律归还给主体的认知形式以后，这一途径就不再是敞开的了；康德自己也足够多地警告我们，不要把属于因果性范畴的东西应用在超出经验及其可能性的范围。

事实上，沿着这一途径是永远不会抵达自在之物的，那纯粹客观知识的途径是根本行不通的，因为客观知识始终只是表象，而表象则是根源于主体，是永远不会提供真正有别于表象的某样东西的。我们要达致自在之物的话就只能改换观测点，也就是说，不再像之前那样总是从产生出的表象出发，而是从那被表象的出发。但要这样做的话，也只能依靠一样东西，因为这种东西是每一个人都可以从内在接触到的。这种东西就以双重方式传达给他：这种东西就是他自己的身体，在客观世界中显现为空间中的表象，同时却又向自我意识表明这就是意欲。这样一来，意欲就给出了线索，首先，帮助我们明白所有通过外在原因（在此就是动因）而引起的意欲行为和活动，因为如果没有了对意欲本质这一内在和直接的洞察，那意欲的行为和活动就是我们同样无法理解和无法解释的，情形一如在我们的客观直观中，其他物体根据大自然的法则和作为自然力外现而出现的变化。其次，意欲帮助我们理解所有这些意欲行为的永恒根基——那些意欲行为的力都扎根于此——因此也就是帮助理解身体本身。对自身现象本质的这种直接认识，是每一个人都会有的。撇除了这种直接认识的话，那自身现象也就像所有其他既有的现象一样，只显现在客观直观中。在这之

后，这种直接认识就必然以类推的方式套用到其他的、唯独只能客观直观的现象，然后就成为理解事物内在本质的线索，亦即理解自在之物的线索。要获得这一理解，我们只能通过一条与纯粹客观认识完全不同的途径，因为纯粹客观认识的途径始终只停留在表象。也就是说，我们要利用认知主体（永远只是作为动物性个人而出现）对自身的意识，以此阐释对其他事物的意识，亦即阐释那直观智力。这就是我采用的途径，也是唯一正确的途径，是通往真理的窄门。

现在，人们并不是采用这一途径。人们把康德的表述与问题的本质混为一谈，以为驳倒了康德的表述也就驳倒了后者，把从根本上只是针对人的议论视为针对事的和中肯的。因此，由于舒尔策攻击的缘故，人们宣告康德哲学是站不住脚的。这样，诡辩者和夸夸其谈者现在就可以大展拳脚了。这类人当中的第一个，费希特就适时出现了：既然自在之物恰好受到怀疑，他就立刻准备好一套没有自在之物的体系。所以，费希特抛弃了这样的假设：这里面还有某种东西，某种并不完全只是我们的表象的东西。这样，费希特就让认识的主体成了一切中的一切，或者就以认识的主体全凭一己之力产生出所有的一切。为了这一目的，费希特马上取消了康德学说中本质的和最值得赞叹的部分，亦即把先验的与后验的分开的部分，并以此取消了现象与自在之物的差别，因为费希特宣称一切都是先验的。但对这样怪异的说法，他自然没有提供证明。费希特一方面搬出诡辩，甚至疯狂的虚假演示，然后以貌似思想很深刻、难以理解来遮掩其荒谬。另一方面，费希特直言不讳地扯上智力的直观，也就在事实上求助于灵感。对于所有那些缺乏判断力、配不上康德的公众来说，这当然是足够了，他们把有恃无恐的瞎说当作高深莫测，因此宣称费希特就是一个比康德还要伟大得多的哲学家。确实，时至今日，仍然不乏哲学写作者在不遗余力地蒙骗新的一代人，要人们接受费希特那已成了传统的虚假名声；并且还信誓旦旦地保证：康德只是尝试着去做的事情，费希特终于完成了，他才是真正作出了贡献的人。这些先生们在二审中通过其米达斯式的判断，充分暴露了他们完全没有能力理解康德的任何东西。他们如此清楚地暴露出欠缺理解力到了何种可怜的程度，我们唯有希望成长中的、最终免不了幻灭的一代人会小心警觉，以防浪费时间和脑筋研读这些人写的数不胜数的哲学史和其他又长又臭的东西。借此机会，我想提一下记忆中的一本小书，人们从中可以看出费希特的个人形象和行为给不带偏见的同时代人留下的是什么样的印象！这本小书的名字是《柏林人物集》，1808年出版，并且没有注明印刷地，据说是在布赫霍尔茨，但对此我不确定。我们可以把这与法学家安塞姆·冯·费尔巴赫在书信中对费希特的议论（这封书信由他的儿子在1847年编撰出版）对照一下；还有类似的《席勒与费希特通信集》（1847）。人们就会对这个假冒哲学家有一个更加准确的看法。

很快，无愧于其先行者的谢林，就踏着费希特的足迹走了出来。但他抛弃了费希特，目的是要宣布自己的发明，即主体与客体的绝对同一性，或者说唯心与唯物的绝对同一性，而结果就是：由绝无仅有的思想家，如洛克和康德经过深思和殚精竭虑分开了的东西，又再度被浇铸成了一团浆，即所谓绝对同一性。这是因为两个伟大的思想家的学说，可以恰如其分地描述为关于观念（或唯心）和现实（或唯物）或关于主体和客体的绝对差异的学说。但现在这个学说已从混乱走向更混乱。一旦无人能懂的语言经费希特引入以后，并且一旦那貌似很有深意取代了思想的位置以后，就播下了败坏的种子，以全盘败坏哲学并以此败坏整个文字写作而告终，而哲学败坏在我们今天已经有苗头了。[15]

在谢林之后，就是哲学的代理人怪物黑格尔。当局出于政治目的，认为黑格尔就是伟大的哲学家。他根本就是个平庸、没有思想、让人恶心、无知无识的江湖骗子，他放肆大胆地乱写一气，把狂言和荒唐的想法拼凑在一起，真可谓史无前例。他那些可以被收买的追随者则到处传播这些，捧之为不朽的智慧。那些愚蠢之人也确实视这些东西为不朽的智慧。这样，完整的赞颂大合唱就起来了。这是人们之前从没见到过的。[16]帮助这样一个人强行发挥和扩散其精神思想方面的影响力，所带来的后果就是破坏了整整一代知识分子的头脑智力。崇拜这个假冒哲学家的人就等着承受后世者的嘲笑吧。令人高兴的是，来自邻国的讥讽现已开始了嘲笑的序曲。还有这个国家的学者阶层，在过去的30年间，对我的成就简直不屑一顾，与此同时，这个国家现在在邻国当中却名声远播了，因为在这里，拙劣、荒谬、不知所云的，并且为了物质利益的目的的东西被尊为，甚至神化为最高的和闻所未闻的智慧。这样的消息，我难道不是很受用吗？作为一个优秀的爱国者，我难道不是应该啰啰嗦嗦赞扬德国人和德意志民族的东西，并为自己属于这一民族而不是属于其他民族而高兴吗？只不过这就像句西班牙谚语所说的：“每个人说起游乐场，都是根据自己在那儿玩乐的体验。”去大众谄媚者那里收获赞扬吧。能干的、粗笨臃肿、趾高气扬、一味乱写些不知所云的东西的江湖骗子，没有思想，没有任何贡献，这些就是属于德国人的东西，而不属于像我这样的人。这是我给他们的告别证词。维兰德（《致梅克的信》，第239页）把出生在德国称为不幸，比尔格、莫扎特、贝多芬等其他人都会赞同维兰德的话。我也一样。这都是因为“人必须本身有智慧，才会认出其他有智慧的人”，或者“有思想的人，才会发现有思想的人”。

康德哲学最让人钦佩和称道的一面，毫无争议就是“先验辩证法”。康德就是以这个辩证法极大地动摇了思辨神学和心理学的基础，自此以后，哪怕人们很想再度树起这个思辨神学和心理学也无能为力了。人

们的头脑思想承蒙了多大的福泽！或者难道我们没有看到，自科学重现生机一直到康德的整个时期，由于那两个前提假设绝对不可触碰，由于那两个前提假设瘫痪了人们的整个头脑思维，也不允许不接受任何探究，所以，就算是最伟大的头脑也偏歪了方向，甚至经常扭曲了自己？如果我们从一开始就已经假设：所有的东西都是经由某一人格化的、单个的神，从外在入手安排，依照概念和根据想清楚了的目的而创造出来；同样，假设人的根本本质就是某一能思维的东西，人就是由两个完全不一样的部分所组成，这两个部分集合和焊接在一起（这具体是如何做到的，却又一无所知）；现在，这两部分就得尽其所能地凑合着在一起，目的就是很快又再度分开，不管是愿意还是不愿意——那么，在先入为主假设和认定了如此这般以后，我们关于自身和所有事物的最首要、根本的观点，不都受到歪曲和变得怪诞了吗？康德对这些看法及其基础的批判，在各个学科造成了多大的影响，可以从这一点看得出来：自有了这些批判以来，起码在德国比较高级的文字写作领域，上述那些假设就顶多只是以比喻的方式出现，而不再被人严肃看待了。人们把那些先入为主的假设和认定留给了大众读物和哲学教授，因为哲学教授要以此赚取面包呢。我们的那些自然科学著作尤其没有这些东西，而那些英国作品却因其这方面的惯用语和评论或辩护文章，而在我们的眼里降格了。[17]在康德之前，这方面的情形当然是完全不同的，比如，我们看到甚至优秀的利希滕贝格，因为年轻时所受的教育属于前康德时期，所以在《论面相》一文中，仍然认真和充满确信地坚持灵魂与肉体的对立，并以此有损其论述。

谁要是考虑到康德的先验辩证法的极高价值，那对我在此深入探讨一下这一话题，是不会觉得多余的。首先，我向《纯粹理性批判》的识者和爱好者，对在《理性心理学批判》中的一个论点（只在第1版中完整出现，在随后的版本中被删去了），尝试给出我的完全不同的看法和因此对其批评。这一论点在第361页及以下“人格性、个体性谬论”一章遭到批判。这是因为康德对此的深刻表述不仅异常细腻和难以把握，而且也会招人指责，说是把自我意识的对象，或者用康德的话说把内在感官的对象，在没有给出更进一步理由的情况下，突然当作另一陌生意识的对象，甚至某一外在直观的对象，目的就是要根据实体世界的规则和类推对其作评判；人们甚至会指责说（第363页）竟然假设两个不同的时间，一个在被评判者的意识之中，另一个在判断主体的意识之中，而这两者并不是调和一致的。所以，我想就上述关于人的个体性存在的论点改用很不一样的措辞表达，并因此表述为下列两个命题：

（1）在所有运动方面，不管运动的性质为何，我们都可以先验地确

定：只有首先通过与任何某一静止物的比较，才可以察觉到这一运动；由此可以推论：甚至时间及时间里面所有东西的流逝过程，也是无法被察觉的——除非这里有某样东西并没有参与到时间当中，并以其静止让我们可以把时间过程的运动与之作一比较。在此，我们当然是根据在空间中的运动来类推和判断的，但空间和时间始终必然是互为说明，因此，我们要获得关于时间的表象的话，就必须以一个直线的图形，以便在直观上把握它，先验地构建起时间。所以，当我们意识中的所有一切，在同一时间和一起在时间的洪流中运动的时候，我们无法想象这种运动是可以被察觉的。要察觉这种运动，我们必须预设某一固定不动的东西，而时间及其所包括的东西则流动而过。对外在感官的直观来说，这是由物质完成的：在各种变故之下，物质就作为永恒的东西而存在，正如康德在论证《经验的第一类推》（第1版，第183页）中所表述的。正是在这一段落里，康德却出了让人无法容忍的差错，这差错我在另外的地方已经给予批评，也与康德本人的学说相矛盾。康德说，并不是时间本身在流逝，流逝的只是在时间当中的现象。这个说法从根本上是错的，对此的证明就是我们那与生俱来的确信，就算是天上地上所有的东西突然都静止不动了，但时间也不为所动而继续其运行，以至于在稍后大自然重又运动的时候，对之前到底停顿了多长时间这一问题本身，也将有一个精确的答案。假如情况是另外一种样子，时间也将与钟表一道静止，或者当钟表运动的时候也一起运动。但正是这些事实以及我们对此的先验确信，无可争辩地证明了时间在我们的头脑之中（而不是在头脑之外）有其进程和因此有其本质。在外在直观的范围，我已经说了，那持久永恒的是物质，但在我们辩论人的个体性时，所说的却只是内在感官的感知和察觉，而外在感官的感知也收进其中。因此，我也说了，当我们的意识及其所有内容在时间的洪流中同步运动的时候，我们是不会意识到这种运动的。所以，要意识到这种运动的话，那意识本身就必须有某样不动的东西。但这不动的东西不可能是别的，而只能是带认识力的主体本身：面对时间的运行，面对时间所包括的内容及所出现的变化，这个主体不为所动，不为所变。在认识主体的注视之下，生命（生活）运行到终点为止，就像一出戏剧一样。认识的主体很少参与到这生命的运行中，这是我们在年老生动回忆起青年和童年期的场景时所感觉到的。

（2）在内在自我意识中，或者用康德的话说，通过内在的感官，我唯独只在时间上认识到自己。但从客观上看，纯粹只在时间中的话，却没有任何东西可以持久存在，因为一种东西要持久存在，前提条件就是延续一段时间，而延续一段时间的前提条件就是某种同时存在，而某种同时存在的前提条件又是空间（关于这一命题，大家可以参见我的《论充足根据律的四重根》第2版第18节；《作为意欲和表象的

世界》第2版第1卷第10、11和531页，第3版第12、560页）。尽管如此，我现在就发现不管我头脑的那些表象是如何变换的，事实上自己就是那些表象持久存在的基质。这基质与我的那些表象的关系，就跟原始物质与其偶然变换的关系是一样的，所以，我这基质就与原始物质一样理应得到实体物质之名；并且因为我这基质并不是空间的，因此并不是广延的，所以理应有“简单实体物质”之名。那么现在，正如我说的，如果纯粹只是在时间中的话，那就没有任何东西是持久存在的；但在另一方面，正在谈论的实体物质，却不是经由外在感官、因此不是在空间中被察觉到的，所以，要把这想象为在时间的流动中某一持久存在的东西的话，那我们就必须把这设想为时间之外的东西，并据此这样说：所有的东西都存在于时间，但真正的认识主体却不是。既然在时间之外就没有停止或者终结，在认识的主体那里，我们也就有了某一持久的、既不在空间也不在时间中的，因此是不朽的实体物质。

为了说明这个关于人格性、个体性存在的论点其实是错误的推论，我们就得说上面第（2）个命题借助了一个经验事实，而这个事实是与另一个经验事实相对立的：认识的主体是与生命，甚至与醒着的状态紧密相连的，所以，认识的主体在两种情况下的持久存在，一点都不曾证明除此情况以外也能存在。这是因为主体在有意识的状态下事实上的持续存在，与原始物质（这是实体物质概念的根源和唯一具体化）的持久存在相差甚远，的确大有不同。物质是我们在直观中了解到的，我们先验看清的不只是物质实际上的持续，而且还有物质那必然的不可消灭。只是根据真正不灭的实体物质而类推，我们才假设在我们的身上有某一可以思维的实体物质，并且肯定是无限延续的。那么现在，除了可以思维的实体物质只是纯粹根据一种现象（物质）而类推以外，辩证法理性在上述证明中所出的差错，就在于主体的所有表象都在时间中变化着的情况下，理性对待持久存在的主体，与其对待我们直观所见的持久存在的物质，用的是同一种方式；因此，理性把这两者都置于实体物质的概念之下，目的就是把所有能够先验说出就是物质的东西——虽然是在直观的条件下——尤其是在所有时间中都恒久延续的东西，现在都归于那所谓的无形的物质（immateriellen Substanz），尽管这个无形的物质的恒久性更多的只是因为这物质本身就不是被设想为存在于任何时间，也更加不会存在于所有时间中。这样的话，直观的条件，尤其是空间性，在此直接被取消了，而正是由于直观的条件，我们才可以先验地说出物质是不灭的。但物质的持久存在正是基于物质的不灭（根据我在上面所引述的段落）。

至于人们首先假设灵魂是简单的，然后由此推论灵魂是不可分解的；

通过这一推论，唯一可能的毁灭，即各部分的分解就被排除了——对此，我可以总体上这样说：所有关于形成、消逝、变化、永恒等法则，不管是我们先验还是后验了解到的，完完全全只适用于客观显现给我们，并且以我们的智力为条件的实体世界。因此，一旦我们脱离了这个实体世界，一旦谈论起非物质的存在物或本质，我们就再没有理由应用上述的法则和规律，以声称这个存在物的形成和消逝是可能抑或不可能。我们并没有任何的准则，因此，所有类似的思维实体物质是很简单的，所以是不朽的证明，就都可以排除了。这些含混不清之处，就在于我们谈论无形物质的时候，却搬用了有形物质的规则。

关于人格性、个体性的错误推论，正如我所理解和表达的，在第（1）个论据里给出了先验的证明，即在我们的意识中，必然有某样持久存在的东西；在第（2）个论据里，给出了后验的同样的证明。就整体看来，在此，每一个错误（包括理性心理学的错误）的背后一般都会有真的成分，其根子似乎就在这里。这真的成分就是：甚至在我们的经验意识中，也的确可以指出某一永远的点，但那只是一个点而已，并且只是指出来，但却无法由此获得材料以作更进一步的证明。在此，我推荐大家读一下我的理论。根据我的理论，认识的主体就是认识一切却又不被认识的东西。尽管如此，我们仍把这当作固定的一点，时间及所有的表象都掠过这一点，因为时间的流动本身确实只有在一个固定不动之物的对照下，才可以认识到。我把这一点称为客体与主体的接触点。对我而言，智识的主体就和身体一样，都是意欲的现象，其客观上表现出来的是身体的脑髓功能；而意欲作为唯一的自在之物，在此就是所有相关现象的根基，亦即认识的主体的根基。[18]

那么，现在我们看看理性宇宙论，就会发现其二律背反是强烈的用语，表达了发自充足根据原理的疑惑，而这种疑惑自古以来就驱使人们进行哲学思考和论辩。现在，接下来的表述就是从另一条不大一样的途径，把这种疑惑更加清晰和更加直截了当地凸显出来，并不像康德那样只是以抽象字词辩证，而是直接应用直观的意识。

时间不会有某一开始，也没有任何某一原因就是第一原因。这两点都是先验确定的，因此是无可辩驳的，因为所有的开始都是在时间方面，因此以时间为前提条件；每一个原因的背后都必然有一个更早的原因，更早的原因造成的结果就是现在的这一原因。所以，怎么可能会有这一世界和事物的最初开始？（据此，摩西五书的第一首诗当然显得是“以还有待解决的问题当成了依据”，的确是这个意思。）另一方面，如果并不曾有过最初的开始，那真实的现在此刻就不会现在才出现，而是很久很久以前就已经出现了，因为在真实的现在此刻与最

初的开始之间，我们必然假设存在某一确实的、有限的时间段。但现在如果我们否认那一个开始，亦即把那一个开始无限前推，那中间的时间段也就一并前推了。就算我们设定了一个最初的开始，这从根本上也不会帮我们什么忙，因为我们若因此随意剪去了因果链条的话，那纯粹的时间就马上变得很困难了。也就是说，那个永远被重复提出的问题——“为什么那最先的开始不是在更早的时候开始？”——就会在没有始点的时间上永远一步步地往前推。这样的话，在最先开始时的原因与现在的原因之间的链条，就会被拉得如此之长，以至于永远不会到达现在此刻。据此，我们的现在此刻就永远仍然没有到来了。但对此的反驳是，我们现在此刻的确是存在了，甚至构成了我们进行估算的唯一材料。提出上述让人难堪的疑问的合理性，就在于那最初的开始也恰恰是作为最初的开始，并没有预设在这之前的原因；正因此，这最初的开始也可以是提早好几百万兆年。因此，如果最初的开始并不需要任何原因就可以开始，那这就不需等待原因了；这样的话，最初的开始在很早很早以前就已经开始了，因为没有什么阻止其开始。这是因为正如最初的开始并不需要之前的什么作为其开始的原因，那这个开始也一样不需要之前的什么作为其开始的障碍。因此，最初的开始绝对不需要等待任何原因，也永远不会是开始得太早。所以，无论我们把最初的开始放在哪一个时间点上，也永远不会明白为何这个开始不曾在更早的时候就已经发生。因此，这就把最初的开始永远往前推，因为时间本身是根本不会有开始的，所以，到现在此一刻为止，必定走过了一段无限永恒的时间。因此，把世界的开始往前推，也是永无尽头的，以至于从当初的开始到现在，每一条因果链都太短。结果就是从这样的开始，我们永远不会到达现在。这是因为我们缺少了某一既定的、固定的连接点，因此我们就随意在时间的某处假定了这一点，但这一点却始终从我们的手中退后，直到无穷无尽。这样的结果就是，如果我们设定一个最初的开始并由此出发，那我们永远不会从这一开始抵达现在的。

反过来，如果我们从真实既定的现在此刻出发，我们永远不会抵达当初的开始，正如我已经说过的；因为我们往前追溯的每一个原因，都必然只是更早之前的某一原因的结果，而之前的原因也是同样的情形——这样下去完全是没完没了。所以，现在这世界对于我们就是没有开始的，一如没有尽头的时间本身。在此，我们的想象力变乏力了，我们的理解力也得不到满足。

这两个彼此相反的视角因此可以比之于一根棍子，我们可以抓住棍子的随便一头，与此同时，棍子的另一头则延伸至无尽头。这件事情的实质可以用一句话概括：时间是绝对的无穷无尽，对于一个在时间上假设为有限的世界来说，时间实在是太过长远了。但从根本上，康德

的二律背反中对照命题的真理性在此又再度得到了证实，因为当我们从那唯一确切和真实既有的现实此刻出发，得出的结果就是时间是没有开始的；而最初的开始就只是随意的设想而已，这样的设想无法与上述唯一确切和真实的现时此刻相协调。此外，我们需要看到，这些思考揭示了把时间认定为绝对的现实是多么的荒谬，所以也证实了康德的基本学说。

就空间而言，世界到底是有限的还是无限的，并不是绝对超验的问题，这个问题本身更应该是经验的问题，因为它始终还是在可能的经验范围之内，只是我们自身天生的状态妨碍其成为实际的问题。在此，并没有先验的、确实可论证的论据是支持这一种可能或是支持另一种可能。这样，看上去就与二律背反很相似——两个假设都有其困境。也就是说，在无限的空间里一个有限的世界，不管其有多大，也会缩小为无限小的东西。人们就会问了，那余下的空间是何目的呢？另一方面，人们也同样不会明白，在最遥远的空间为何不会有恒星？顺便一说，这个恒星的行星只是在半年间的晚上有个繁星满布的天空，但在另外半年里，天空却是没有星星的。这必然给居民留下令人发毛和恐惧的印象。因此，上面的问题也可以这样表述："是否有这样的恒星，其行星并没有这样的困境？"在此，这个问题明显是经验的。

我在康德哲学批判中证明了二律背反的整个假设是错的和虚幻的。经过相当长时间的一番思考，每一个人都会预先看出：从现象及其先验确切的法则那里准确总结出概念，然后符合逻辑地联系起来形成判断和结论，是不可能导致自相矛盾的。这是因为假设真有矛盾的话，那这些矛盾必然是在直观所见的现象本身，或者是出自这些现象之间合乎规律的联系——但这个假设是不可能的。因为这样一类直观所见是不会有任何自相矛盾（Widerspruche）的，自相矛盾一词在涉及直观现象方面没有意义。这是因为自相矛盾只存在于思想的抽象认识中，即人们会公开或私下里在同一时间假设这样那样，或者不假设这样那样，亦即会自相矛盾。但真实、实在的东西是不可能同一时间既存在又不存在的。爱利亚的芝诺以其著名的诡辩，还有康德以其二律背反想证明的，当然与我的上述论述恰恰相反。因此，我建议大家阅读我对康德哲学的批判。

康德对思辨神学的贡献在上文已经泛泛说了一下。为了更加突出和强调他的贡献，现在我就试着把这个问题的关键，尽量简洁地、以我的方式说明白。

在基督教那里，上帝的存在是一个既定的事情，是不容任何探究的。这是对的，因为上帝就是通过启示而奠定起来的。所以，我认为理性

主义者试图在教义中，用《圣经》内容之外的方式去证明上帝存在的做法是失策的。这些理性主义者天真幼稚，并不知道这种玩意儿是多么的危险。相比之下，哲学则是一门科学，并且是一门没有种种信条的科学。据此，在哲学里任何东西都不可以假定就是确实存在的——除非是从经验实践中直接得到的东西，或者通过证明已是无可置疑的结论。这些东西，人们当然以为拥有很久了，而康德就在这一问题上让世人幻灭了。康德确切地阐明了这一类证据是不可能的，以至于在康德以后的德国，没有哪一位哲学家会再度尝试提出类似的证据。但康德这样做是完全合理的，他的确作出了一大贡献，因为某一理论性的教义，竟敢不时地把不接受这一教义的人擅自标签为恶棍，那对这教义作一番认真的检验总是值得的。

至于那些所谓的证据，情况是这样的。既然上帝存在的真确性并不能通过经验的证明而展示，那接下来的一步就应该把上帝存在的可能性确定下来——在这个过程中，我们已经遇到了足够多的困难。但人们不去这样做，而是试图去证明上帝存在的必然性，亦即表明上帝就是某一必然会有的存在物。那么，正如我已经证明得足够多了：必然性不外乎就是结果依赖和从属其原因，亦即一旦出现了原因，结果就会出现。因此，为此目的，有四种我已阐明的根据原则的形式可供选择，但人们发现只有前两种可以适用。所以，就有了两种神学证据，宇宙论的和本体论的，一种是形成（原因）的根据原则，另一种是认知的根据原则。第一种证明是想依据因果律表明，上帝存在的必然性就是某种物理学的必然性，因为这把世界理解为某种结果，而这个结果必有某一个原因。这个宇宙论的证明也得到了物理—神学方面的助力和支持。宇宙论的论据在沃尔夫的文本中得到了最有力的表述："如果存在某样东西，那也就绝对存在某一必然的生灵（Wesen）。"后者指的是已经存在的某个生灵本身，或者某一原初的原因——正是通过这些，某样东西才得以存在。宇宙论的论据就是这样假设了存在某一最初的原因。但这种证明的首要缺点是，这是从结果到原因的推论；以这种方式获得结论，逻辑已经不会承认其声称的真确性。其次，这种证明无视了我们只能在某种东西是某一其他东西的结果而不是原因的情况下，才能把这某种东西理解为必然的，正如我已经反复表明了的。进一步而言，以此方式应用因果律的话，那就证明得太多了，因为当因果律需要引导我们追溯世界的原因，就不会让我们停留在某一个原因，而会一直引导我们从原因到原因，毫无怜悯之心地穷追不舍，永无尽头。这是事情的本质使然。这种情形犹如歌德作品中的魔术学徒：虽然一声令下，其造物就开始了，却再也停不下来了。再者，因果律的效力和适用范围唯独只在事物的形式，而不会扩展至其物质。因果律是牵引形式变换的线绳，除此以外，就什么都不是了。物质并不受形式的那些所有生成和毁灭的影响——这是

我们先于一切经验就可认识到并因此是确切知道的。最后，这样的先验论据也推翻了宇宙论的证明，这个论据就是因果律可以被证实具有主体（主观）的根源，因此只能适用于我们智力所及的现象，而不能适用于自在之物本身的本质。[19]物理神学的证据对于宇宙论是辅助性的支持，正如我已经说了的。同时，这些证据也想给予由宇宙论证据引来的假设以证明、证实、可能性、颜色和形态。但要这样做的话，只能是在第一个证明的前提条件下，而物理神学证据只是对第一个证明的详述和解释。这个方法就是把假设中的那产生出这世界的第一个原因拔高为某一有认知、有意志的生灵，因为试图透过归纳法，从这个原因就可以解释的众多结果归纳出这一原因。但归纳法至多只能说明很有可能，却从来不会是确切无误的，并且正如我说过的，整个证明是以第一个证明为前提条件。如果我们更加仔细、认真地审视受人喜爱的物理神学，并在我的哲学帮助下予以检验，就会看出这不过是关于大自然一个错误的基本观点所得出的结果。这个基本观点把意欲的直接现象或说直接客体化贬低为只是间接的现象，因而并没有在自然生物中认出意欲那原初的、原动力的、不具认知的，也正因此不会出错的确切作用，而是把自然生物解释为只是次级的，只有在认知的照明和在动机的指引下才会发生的现象。因此，把发自内在的驱动理解为从外在剪裁、定模和塑造以后的结果。这是因为如果意欲作为自在之物（而这完全不是表象），在受其自身原初性的驱动而客体化，而进入头脑表象时，我们就假设头脑中显现出来的东西也就是在表象世界中的东西，因此也就是因认知而带来的东西。这样的话，世界当然就会表现为只有通过极其圆满的认知，通过能对所有的东西及其联系一览无余的认知才有可能的东西，亦即表现为最高级智慧的作品。这方面我建议大家阅读我的《论大自然的意欲》，尤其是第43—62页的“比较解剖”，以及《作为意欲和表象的世界》第2卷第26章的开首。

第二个神学证明，即本体论证明，正如我说的，并没有把因果律作为引线，而是以认知的根据原则作引领——这样，上帝存在的必然性就成了逻辑的必然性。也就是说，只是通过分析判断，从有关上帝的概念，据说就可以表明上帝的存在，以至于人们不可以把上帝这个概念作为某一命题的主体——假如在这一命题里，上帝的存在遭否认——因为这会与命题的主体相矛盾。这在逻辑上是正确的，但也是很自然的、一眼就能轻易看穿的把戏。也就是说，运用“完美”或“现实性”这些人们作中性之用的概念，把存在的谓词加进主语里面——在这之后，人们在重新遭遇这些概念时，通过分析判断就不难把那些加进去的东西展现出来。但把整个概念列出来的合理性，却从来不曾得到证明。这个概念要么是完全随意虚构的，要么是由宇宙论的证明带来的——这样，一切就都归为物理上的必然性。克里斯蒂安·沃尔夫似乎明

白了这些，因为在他的形而上学里面，他唯独用了宇宙论的论据并直接说了出来。至于本体论的证明，人们可以在我的《论充足根据律的四重根》第2版第7节找到我对此的仔细探究和评估。我推荐读者阅读。

这两个神学证明当然是相互支撑的，但并不因此就成立了。宇宙论证明的优点是解释了上帝的概念是如何形成的，现在则通过其副手，通过物理神学的证明使其成为一个可信的概念。相比之下，本体论的证明却完全没有证明那最最真实的生灵的概念是如何得来的。所以，本体论的证明要么声称这一概念是与生俱来的，要么是从宇宙论的证明那儿借来的，然后，为了支持这一概念就用上听起来崇高、庄严的句子以形容这一生灵，并且这一生灵除了被想象为存在以外，不可能还会是别的，其存在已经包含在这一概念里，等等。对发明这本体论证明，我们不得不承认其独到的眼光和细腻的心思，如果我们细想一下这下面所说的。要解释某一既定的存在的话，那我们就要指出这一存在的原因：由于这一原因，这个存在就必然出现了。这可视为一种解释。正如我指出得够多的，这条途径会一直追溯，以至无穷无尽，因此，这是永远不会达致某一最终的、彻底的解释根据。但如果某一生灵或存在物的存在的确是从这个存在物的本质，也就是从这个存在物的概念或定义推断出来，那情况就不一样了。也就是说，这个存在物的存在就会被认定为必然的（“必然”在此，一如在任何别处，都只是表示“随其原因而出现”），而用不着与其自身概念以外的某样东西联系在一起。所以，这个必然性就不是一种匆匆而过的、暂时的必然性，亦即不是那种本身设有条件的，因此一直是环环相连、直至无穷的必然性，正如因果的必然性永远都是这样的情形。确切地说，这时候只是认知根据就可以一变而为真实的根据，亦即变为原因，从此以后，就能非常适合为所有的因果序列给出一个最终的，并因此是扎实的切入点，然后就有了我们想要找到的东西。但我们在上面已经看到，所有这些都是虚幻的，甚至亚里士多德也的确想避免这样一些诡辩论调，因为他说“存在并不属于一样事物的本质”（《后分析篇》，第2部分，7）。笛卡尔不为所动，在坎特伯雷大主教安瑟伦为同样的思路开辟了路子以后，就提出了上帝的概念：上帝做成了一切需要做成的事情。但斯宾诺莎给出了关于世界的概念：那是单独存在的物质，因此“自身就是原因，亦即经由自身而存在，经由自身而设想，因此，它不需要任何其他东西而存在”（《伦理学》，第1部，97）。然后，为表示尊重，斯宾诺莎给这样定义的世界以“神”的名称——以便让所有人都能满意。但这仍然始终是变戏法者的故技，想把逻辑上的必然性变换成真实的必然性。连同其他相似的欺骗手法，终于给了洛克机会，对概念的根源进行伟大的探究。批判哲学的基础就此奠定了。对上面两个教条主义者的方法的专门阐述，大家可参见我的《论

充足根据律的四重根》第2版第7—8节。

那么，在康德通过其对思辨神学的批判而给了思辨神学致命一击以后，他必须争取缓和由此造成的印象，亦即用上一些就像止痛药一样的镇静剂，类似于休谟所用的方法。休谟在很不错也很无情的《关于自然宗教的对话》的最后向我们透露，所有这些都不过是玩笑话而已，都只是“逻辑的练习”。与此相应，为替代上帝存在的证明，康德给出了实践理性的律求及由此产生的道德神学。康德的这些律求并没有声称具有对认知或理论理性的客观有效性，但在涉及行为或实践理性方面却有完全的约束力；这样，没有知的信仰就奠定起来了——人们手上至少还有某种东西。充分理解的话，康德所阐述的不过就是死后会得到一个公正上帝所给予的奖赏或惩罚的假想，是一个有用的和足够的掌控模式，其目的就是解释对我们的行为所感受到的严肃的、伦理上的含意，以及指导这些行为本身；所以，在某种程度上，这样的假想就是给出了一套表达真理的寓言，以便在这方面（唯独这方面才是最终重要的）让那套假想取代真理的位置——虽然在理论上或客观上都没有正当的理由这样做。一个有着同样方向的类似模式，却有着多得多的真理内涵、更大的可能性，并因此有着更直接的价值，那就是婆罗门教奖惩性的灵魂转生教义。据此教义，我们在将来的某一天，都要重生为我们曾经伤害的每一个生物以承受同样的伤害。因此，我们必须在这里所指出的意义上理解康德的道德神学，因为我们要记住：康德自己也没有像我在这里那样，毫无保留地表达对那真实情形的看法。相反，在提出只具有实际效力的理论学说怪物的时候，康德期待聪明者对此会有所保留。最近时期人们对康德哲学已经不了解了，这一时期所产生的神学和哲学著作通常都试图给人这样的印象：康德的道德神学就是真正教义性的一神论，是上帝存在的一个新的证明。但康德的道德神学却一点都不是这样的东西，完全是在道德学、伦理学范围内才有效的，只是服务于伦理学的目的的东西，并不曾有一丝一毫越出这个范围以外。

甚至哲学教授也无法长久对此保持满意，虽然康德对思辨神学的批判让他们明显感到难堪。这是因为他们很早就看出，他们的专门职业就在于阐明上帝的存在和上帝的特质，上帝就是他们哲学论辩里的主要对象。因此，当《圣经》教导说，神养活田野上的乌鸦，那我就必须补充：神也养活了讲坛上的哲学教授。甚至时至今日，这些哲学教授还在斗胆宣称：绝对（人们都知道，“绝对”就是那亲爱的上帝的新款头衔）及其与这世界的关系就是哲学的真正课题，要更仔细地对它定义、描述和幻想，就是他们一如既往的工作。这是因为要为这种哲学付钱的政府，当然愿意看见从哲学课堂里走出来的是良好的基督徒和勤上教堂的人。所以，当康德打乱他们的计划，证明了思辨神学的所

有证明都是不可靠的，与他们所选课题相关的所有知识是我们的智力绝对无法插足的——操弄这些有利可图的哲学的先生们，将是怎样的心情呢？开始的时候，他们曾试图运用其人所共知的看家本领以应对，即试图无视，然后反驳和否认。当这些手段支撑不了很长时间时，他们就死死坚持这样的说法：上帝的存在虽然没有什么证据，但也不需要证据，因为这是不言自明的事情，是这世界上已经解决得至为彻底的问题，我们对此根本不需存疑，我们有某种“对上帝的意识”。[20]我们的理性就是让我们直接认识世界以外事物的器官，关于这些事物的知识是由这个器官直接获悉（Vernommen）的，正因为这样，这个器官就被称为理性（Vernunft）！（在此，我友情请求读者参见我的《论充足根据律的四重根》第2版第34节，《伦理学的两个基本问题》第148—154页，《对康德哲学的批判》第584—585、617—618页。）至于上帝意识的起源，最近在这方面有一个值得注意的图像说明，有一幅铜版画展示了一个母亲在训练她3岁的孩子跪在床上，合掌祈祷。这种习以为常的行为肯定构成了上帝的意识，因为毫无疑问的是，在最柔弱的年纪，初次发育的大脑经过这番布置以后，上帝的意识就牢牢地植入大脑里，就好像这真的是与生俱来的一样。但根据另一些人，这个理性的器官只是提供了预感、猜测；又有其他一些人甚至想出智力的直观！再有一些人发明了绝对思维，亦即人们不需要看视周围的事物，而是在上帝的全知中就可一次性地确定事物应该是什么样子。这在所有的那些发明中无可争议是最方便好用的。这些人全都抓住“绝对”一词，只用这个词就概括了宇宙论的证明，或者更准确地说，宇宙论的证明是那样的浓缩，那样的微观，以致眼睛无法得见，不为人识地溜走不见了。但现在，人们声称这里面的内涵就是不言自明的。这是因为自从康德对其“严格检验”以后，“绝对”一词已经不敢让我们见到其真身了，我在《论充足根据律的四重根》第2版以及《对康德哲学的批判》第2版第544页已经详细阐明。至于谁是第一个在大约50年前运用这一手法，神不知鬼不觉地把已被戳穿和驱逐了的所谓宇宙论证据，夹带进了“绝对”一词里面——这我是说不出来了。但这种手法却与大众的能力精确吻合，因为时至今日，“绝对”一词仍然被当成真币而流通。简言之，尽管有了《纯粹理性批判》及其证明，哲学教授们仍然永远不会缺少关于上帝的存在及上帝与这世界的关系的真实信息。对于这些哲学教授来说，哲学论辩应该完全就是详细地传播这些信息。正如人们说的，“一分钱，一分货”，他们所认为的不言自明的上帝也是如此：既缺手也短脚。正因为这样，他们把上帝藏在山的后面，或者隐藏在哗啦啦的词语大厦后面，以致人们无法窥见其真容。如果人们可以强迫他们清楚解释一下其所用的“上帝”一词，到底是要人们想到些什么，那我们就会看到上帝是否就是不言自明的。甚至那“创造一切的自然”（他们的上帝经常都面临着等同这意思的危险）也不是不言自明的，因为我们

看到留基伯、德谟克利特、伊壁鸠鲁、卢克莱修就不曾以这“创造一切的自然”构建起这个世界。这些人物虽然有其错误的地方，但却比一大群的风向标人物更有价值，因为后者的谋生工具哲学是随风而转的。但“创造一切的自然”却绝对不是上帝。“创造一切的自然”的概念，只是包含了这样的见解：在那不断变化、异常短暂的“被创造出来的自然”现象后面，必然隐藏着某种不会消逝的、不知疲倦的力，因为这种力的缘故，那现象永远在自我更新，因为这力本身不会受到那些现象消亡的影响。正如“被创造出来的自然”是物理学的研究对象，同样，“创造一切的自然”就是形而上学的探究对象。这最终引导我们看到：甚至我们自己也是属于自然的，因此在我们自身，我们不仅拥有既属于“被创造出来的自然”也属于“创造一切的自然”最接近和最清晰的样品，而且这个样品甚至是唯一可以从内在接触到的。那么，既然认真和仔细地回想与反省我们自身，会让我们看出意欲就是我们的本质内核，在此，就“创造一切的自然”，我们得到了直接启示，因此也就有了合理理由把这个直接启示推及其他我们只是单方面认识的存在物。这样，我们终于认识到这个伟大的真理：“创造一切的自然”或者说自在之物，就是我们心里的意欲，但“被创造出来的自然”，或说现象则是我们头脑的表象。就算撇开这一结果不论，这一点也是很清楚的：只是把某一“创造一切的自然”与“被创造出来的自然”区别开来，也远远不是一神论，甚至也不是泛神论，因为要成为泛神论（如果这不只是空话的话）还需要补充某些道德素质，某些明显并不属于这个世界的道德素质，诸如善良智慧、内心喜悦，等等。除此以外，泛神论是一个自相勾销的概念，因为上帝的概念预设了还有一个与上帝不同的世界作为其根本的补充。假如世界本身把上帝的角色接了过来，因此就成了一个绝对的、没有上帝的世界；所以，泛神论只是无神论（Atheismus）的委婉语。但无神论的说法却包含了陷阱，因为这个说法预先就设定有神论（Theismus）是不言自明的，这样它就狡猾地避开了“谁主张谁举证”，而所谓的无神论就有了“先占领者的权利”，有神论首先就要把其推倒才行。为此，我要允许自己指出，人们并不是受割礼以后，因此不是成了犹太人以后才来到这个世界的。就算假设某一有别于这个世界的原因就是这个世界的成因，那也并不就是有神论。有神论所要求的不仅是某一个与这个世界有别的世界成因，而且这个世界的成因还必须是有智力的，亦即有认识力、有意欲的，因而是人格化、个体的世界成因；而“上帝”或“神”所标示的正是这样一个世界的成因。一个不具人格化、个体化的“上帝”或“神”，根本就不是“上帝”或“神”，而只是这个词的误用，是一个错误的概念，一个自相矛盾的形容词，是哲学教授的标记口号。他们在不得不放弃这个事情以后，就总想着以这个词蒙混过关。另一方面，人格化、个体化，亦即自我意识到的个性，就是一个现象而已，他先是认识，然后根据所认识到的而意欲；要知晓这一现象，那完全

只能通过我们这个细小行星里面的动物本性。这个现象与动物本性是如此紧密地连接在一起，以至于我们没有合理的理由，甚至没有能力把这个现象与动物本性想象为彼此分开的和独立的。那么，把某一这样的存在物设想为大自然本身的本源，甚至所有存在的本源，就是很大胆的异想天开。第一次听到这一想法的时候，我们会大为惊讶——假如这一想法不曾通过早年的灌输和不断的重复已经为我们所熟悉，并成了我们的第二天性和几乎成了定见。因此，顺便在此一说，最能让我相信卡斯帕尔·豪泽[21]的真实性的，无过于这样的陈述报告：向他讲述所谓的自然神学，并没有像人们所以为的那样明白易懂。除此之外，卡斯帕尔（根据斯丹侯普伯爵致教师梅耶尔的信）还表示出对太阳某种异常的敬畏。那么，在哲学里教导说，神学的根本思想是不言自明的，理性不过就是直接把握那些根本思想、认清其为真理的能力——这样的教导就是不知羞耻的自以为是。我们不仅不可以在没有完全有效的证明的情况下，在哲学里设定这样的思想，这样的思想对于宗教也完全不是至为重要的——佛教就证明了这一点，因为佛教完全不允许这样的思想，可以说断然拒绝，并坦白承认是反一神论的——用我们的表述语的话。而佛教是这地球上最有代表性的、古老的、现有3.7亿信众、极其讲究道德，甚至禁欲苦行、供养无数僧侣的宗教。[22]

根据以上所述，拟人化、人格化是一神论一个极为关键的特征。拟人化不仅只体现在人形，甚至不仅只体现在人的感情和激情，而是体现在根本现象本身，也就是说，体现在某一装备了智力指引的意欲现象。我们了解这一现象，正如已经说过的，纯粹是出于动物的本性；如果是出于人的本性的话，那这个了解就是最完美了。意欲现象也唯独作为个体才得以让我们想象，如果个体具备了理性，那就称其为人格化。这也得到了这一表述语的证明，“真实就得像上帝活着一样”；他就是一个活着的，亦即具有认知、意欲的生灵。正因为这样，天空属于上帝，好让他在那里庄严就座和统治。主要就是因为这个理由，而不是《约书亚书》（10：12—14）里面所说，哥白尼的宇宙体系马上就激起教会的怨恨；与此相应，这百年以后，我们发现乔尔丹诺·布鲁诺也在同时捍卫哥白尼的体系和泛神论。那些试图把一神论与人格化分开的人，误以为只是触碰到事情的外壳，其实却恰恰触及了其最内在的本质，因为尽力在抽象中把握其对象物的过程中，人们也就把这个对象物升华至模糊不清、如在雾中的人物了；在人们尽力让其避免成为人形的情况下，其轮廓逐渐消失。这样，那个小孩子的基本想法最终化为乌有。但除此之外，人们可以指责专门试图做出这类事情的理性神学家，恰恰是与《圣经》原文相抵触，因为《圣经》说：“神就照着自己的形象造人，乃是照着他的形象，造男造女。”（《创世记》，1：27）所以，哲学教授的那些行话滚开吧！除

了上帝以外，并没有其他的神，《旧约》就是神的启示，特别是《约书亚书》。[23]

在某种意义上，我们的确可以与康德一道把一神论称为实际的律令，但其意思与康德的原意完全不一样。也就是说，一神论事实上并不是认知的结果，而是意欲的产物。如果一神论在原初真的是理论性的，那怎么可能其所有的证明都站不住脚呢？这根本就是出自意欲，其方式如下。那永远的需求和困境，时而让人们的心（意欲）充满焦虑，时而又激烈动荡，持续处于恐惧和希冀之中，而人们所希冀和恐惧的却又不是在人的控制之下；事实上，对带来这一切的因果链条，人们也只能认识其中很短的一段。这样的困境，这些永远的恐惧和希冀，最终促使人们创造出能够决定一切的人格化的个体神灵。我们可以假设，这样的人格化神就像其他人一样，会接受人们的请求、奉承、效力和礼物，因此会比硬邦邦的必然性，比顽固、无情的自然力和推动世界进程的隐晦力量更易对付。那么，一开始根据不同的情形有多个不同的神灵——这是很自然的，也是古人出于实用的目的行事。在这之后，由于认知需要前后一致、条理性和统一性，所以就安排这些神灵受命于一个神，或者把众多的神灵缩减为只有一个。正如歌德有一次对我说过的，这唯一的神当然是没有什么戏剧性的，因为只有一个神，那就没有什么可展开的了。但最核心的原因却是那忧虑不安的人，在他常常处于悲惨和巨大困境之时，在关乎其永恒极乐方面，他们那种要仆倒在地上，要乞求帮助的迫切冲动。人们更愿意依赖别人的恩宠，而不是依靠自己——这是有神论的一个主要支柱。所以，为了让心能获得祈祷所带来的轻松和希望给予的安慰，人们就必须运用智力创造出一个神，而不是反过来：是因为他们的智力以正确的逻辑推断出神，所以他们就向其祈祷。假设人们没有匮乏，没有愿望和需求，大概也就是只有智力、没意欲的生物，那他们是不需要神的，也不会造出任何神。心，亦即意欲，在处于艰难困厄之时，会呼唤全能的，亦即超自然的救助，因此，因为需要祈祷，所以就要人格化一个神出来，而不是反过来。所以，在各个民族的神学里面，神灵的数目和性质都有很大的差别，但在这一点上，各民族却是相同的：神灵们都有能力帮助人们，也会帮助人们——只要人们侍奉这些神，朝拜这些神的话。这才是关键所在。但这同时却是一块胎记——以此我们可以认出所有神学的出身，亦即都是出自意欲，出自心，而不是头脑或认识力的产物，就像所声称的那样。与此相吻合的是，康斯坦丁大帝和法兰克国王克洛维改变其宗教的真正原因，就是他们希望在战争中能够得到新神更好的帮助。也有一些民族，就好比更喜欢小调而不是大调，他们崇拜的不是神灵，而是恶灵。献祭和崇拜的目的就是让恶灵不做出伤害人的事情。在结果方面，大体而言，并没有什么差别。类似这样的民族似乎就是在传入婆罗门教和佛教之前，居住在印度半

岛和锡兰的原住民。他们的后裔据说在某种程度上还有敬奉恶灵的宗教，如同许多原始民族那样。那混杂了僧伽罗佛教的卡普巫术也由此而来。同样，拉亚德所探访过的美索不达米亚魔鬼崇拜者，也属于这一类。

与这里阐述的所有有神论的真正根源密切相关的，也同样是源自人的本性的，就是人们祭供其神灵以向神灵贿买恩惠的欲望，或者如果那些神灵已经显示了恩惠，那就确保这些恩惠能够源源不断，或者能够出钱去掉那些灾祸（参见桑楚尼亚松，《断片》，1826，第24页）。这就是祭供的含意，因此也是一切神癨存在的起源和支撑。我们也就可以真切地说：神癨就是以祭供为生。正因为人虽然是匮乏困苦和智力有限的孩子，但那呼唤和收买超自然帮助的迫切欲望，对于人来说却是自然的，满足这种欲望是一大需要，所以，人就自己创造出神。因此，不管是哪个时期，也不管各个民族是多么的不同，给神祭供都是普遍的事情；尽管各种情形和各种文明差异极大，但这桩事情的性质是同一的。所以，例如，根据希罗多德（《历史》，第4卷，152）的叙述，来自萨默斯的一艘货船，在塔特索斯以超好的价格出售了船上的货物并赚到了不曾有过的一笔巨款。随后，这些萨默斯人就花了这些钱的1/10，即7个塔兰特的钱买了个巨大的、铁铸的、做工精美的花瓶，并送到赫拉的神庙。与这些希腊人相应，我们可以看见，今天那些可怜的、身材矮小的侏儒一样的游牧和养鹿的拉普兰人，把省下来的钱藏在山崖、裂隙中各个不同的秘密之处，也只有到了死亡之际，他们才会把这些藏钱地点告知其唯一的继承人，但还有一处地点除外，因为在那个地点所藏的钱是他们祭供给猎区的保护神的（见阿尔布莱希特·潘克里提乌斯著《1850年在瑞典、拉普兰、挪威和丹麦的游历》，柯尼斯堡，1852，第162页）。所以，对神的信仰植根于自我主义。也只有在基督教中真正的祭供被剔除了，虽然其化身的安魂弥撒、修道院、教堂仍然存在。除此之外，尤其在新教徒，赞颂、感恩必须作为祭供的代替品而出现。因此，这些赞颂和感恩就被推至极致，甚至在一些对一个不怀偏见的人来说并不般配的场合。这就类似于国家并不总是以礼物奖励做出功勋的人，而只是以荣誉的证明予以表彰，并以此让这方面的做法延续下去。这方面值得我们回想起伟大的大卫·休谟对此话题所说过的话。所以，不管这神是被视为他们自己的守护神，抑或是普天之下的统治者，他的信徒都会用尽方法争取得到他的青睐；人们设想他和信徒一样喜欢得到赞美和奉承，所以，信徒一点都不会吝啬对其赞颂和夸张。随着人们的恐惧和痛苦变得更加迫切，他们就会发明出谄媚的新调子，就算有人在夸大歌颂神癨方面超过了前人，也肯定会被后来者超越，因为后来者会带来更新的和更豪华、更壮丽的形容词与称号。他们就是这样的比拼，直到达致无限——在这之后，就再没有更进一步的可能了（《杂

文》，伦敦，1777，第2卷，第429页）。再有一点似乎是确切的，虽然庸众当初认为神癰是一个有局限性的神灵，只是健康或者疾病、充足或者匮乏、富贵或者厄苦的一个特定原因，但当有人要他们接受更加宏伟壮丽的想法时，他们会认为拒绝同意将是危险的。你会说你的神是一个有局限性的、有欠完美的、会被更巨大的力量所克制，是受制于人的激情、痛苦和弱点吗？你会说你的神有其开始，也可能有其结束吗？对此，他们是不敢断言的，他们会想到最安全的做法就是唱和那更高的颂词时，试图装出一副陶醉和虔诚的样子以讨好神灵。要对此印证的话，我们可以观察到，在这种情形里，庸众的赞同只是口头上的跟风，他们并没有能力想象出那些他们似乎归之于神的崇高素质。尽管用上了浮夸的言辞，但大众对神的真正看法，仍然是可怜和琐细的。（同上书，第432页）

康德为了减轻其批评所有思辨神学给人的冒犯，就另外不仅补充了道德神学，而且还加上了这样的保证：虽然上帝的存在仍然是未经证明的，但要证明上帝不存在也是同样不可能的。这样，许多人的心就平静了，因为他们并没有留意到，康德装出一副头脑简单的样子，忽视了“谁主张谁举证”；他们也不曾留意到无法证明其存在的事物可是数不胜数的。康德也很自然地、更加小心地不去证实一些论据，以免人们以这些论据作间接的相反证明——如果人们不再只是采取守势，而是主动出击的话。这个具体方式如下。

（1）首先是这个世界的悲惨本质。世上的生物是相互吞吃以维生，结果就是所有活着的生命都会感受困苦和恐惧；灾祸众多和巨大；种种苦痛花样繁多，无可避免，很多时候到了可怕的地步；生命的重负本身及其匆匆走向惨痛的死亡——这都无法与这样的说法诚实地联系起来：这个世界据称就是那集至善、至智和至能于一体的神灵所创造出的作品。对此论据，大喊大叫不予正视是容易的，正如要摆出充分、有力的理由和根据以解释这个事情是相当困难的。

（2）有两点不仅是每一个思想者都会关注，而且每一门宗教的追随者也是至为上心的，因此，宗教的力量和持久存在就取决于这两点：第一点是我们行为的超验道德意义，第二点是死后我们是否继续存在。如果一门宗教很好地照顾到这两点，那其余的一切都是次要的。因此，我将在这里就第一点检验一下一神论，在下面第（3）则检验第二点。

也就是说，一神论与我们行为的道德性有双重关系，亦即“无尽的过去”和“无尽的将来”，亦即涉及我们行事的原因和结果。我们先看看后者。虽然一神论给了道德学以支持，但这个支持却是至为粗糙的一种，并且对道德学的支持抵消了我们行为的真正的和纯粹的道德性，

因为这样一来，每一个非自利的行为就会因为所获得的那一张保证兑现的期票（这也是某种支付，虽然其兑现期很长）而转变为自利的行为。也就是说，那一开始作为创世者的神，到最后就成了报复者和酬报者。出于对神的顾虑，当然会召唤出高尚的行为，但这些高尚的行为却并非纯粹的美德行为，因为害怕受到惩罚或者希望得到奖赏是这些行为的动因。更准确地说，这种高尚的行为在骨子里却是精明的、经过算计的自我主义。这说到底只是对无法显示、无法证明的事物信仰的坚定程度的问题：如果这种信仰是坚定的，我们当然就会毫不犹豫地承受短时间的痛苦而换来永恒的快乐；这样的伦理学的真正指导口号就是“我们可以等待”。只不过，每一个人如果做出的行为就是要得到回报，不管这回报是在这一世界还是留待将来的世界，那这个人就是个利己主义者。如果所希望的回报落空了，这是因为统治世界的意外和偶然所致，抑或是因为对将来的空洞幻想所致，对他都是一样的。正因为这样，真正说来，康德的道德神学也一样是侵蚀伦理学的。

现在，再说回“无尽的过去”，一神论也同样与道德学相抵触，因为一神论抹杀了自由和责任能力。因为对一个这样的人——就其存在和本质而言，这个人都是另一生灵所为——罪责和功德都是不可想象的。沃夫纳格就已经正确指出了，一个接受了一切的生物，也就只能以他所接受了的一切行事；神的全部和无限的力量也无法让他独立自主（《论自由》，巴黎，1823，全集第2卷，第331页）。这个人也就像其他每一个能想象出来的存在物一样，只能按照他那本性而发挥，并以此显现出这本性。但他的性质（beschaffen）就是他当初被创造（geschaffen）时造成的。那么，如果他行事卑劣，那是因为他就是卑劣的，这也不能怪罪于他，而应该怪罪造出他这种人的作者。创造出这种人的存在和这种人的本质以及处境的，不可避免的就是这种人的发挥和行事的作者，因为这种人的发挥和行事受到这种人的本质、处境的确切规定，正如一个三角形受两个角和直线的确切规定一样。这些正确的论据，很多人都狡猾地和胆怯地置之不理，但圣奥古斯丁、休谟和康德却看得很清楚，也坦白承认。对此，我在获奖论文《论意欲的自由》（第67页及以下）中已作详尽介绍。正是为了避开这可怕的和毁灭性的困难，人们才发明了意欲是自由的说法。这一说法包含了完全荒谬的，完全是虚构出来的东西，因此总是受到有思想者的批驳，并早已遭到摒弃。但在《论意欲的自由》中，这一说法得到了应该是至为系统的和至为彻底的驳斥。就让庸众继续受着意欲是自由的想法的困扰吧，甚至那些大谈哲学的庸众。这些与我们又有什么关系呢？声称某一既定之物是自由的，亦即在既定的情形下，既可以这样做也可以那样做，就等于说这一既定之物有其存在（existentia）却又没有本质（essentia），亦即只是却又不是任何某

种东西（irgend etwas）；因此，他什么都不是，与此同时他又是，所以，在同一时间既是又不是。由此可见，这是荒谬到了极点。但对那些并不是要寻求真理，而只是为稻粱谋的人，仍然是没有问题的。因此，这些人永远不会承认任何与他们赖以维生的无用东西，与他们那“约定了的童话”不相吻合的东西。他们并不是以反驳，而是以不理不睬来抚慰其无能为力。对这些“朝着地上、一心要填饱肚子的动物”的看法，人们还需重视吗？所有称为是的，也就是某种东西，也就有某一本质、某一性质、某一性格，而这种东西也就只能根据其本质、性质和性格而活动、而行为（这称为根据动因而活动）——一旦外在的机会来临的话，这些外在机会就引诱那些本质、性质和性格个别地、独特地表现出来。那么，获得了存在，也就一并获得了性质、本质，因为两者虽然在概念上并不一样，但在现实中却是不可分开的。有了某一本质，亦即有了某一本性、某一性格的东西，就永远只是根据这些而不是根据别的发挥和活动，只是时间点和每个行为更具体的形态和特性，才是每一次由所出现的动因所决定。造物主把人造成自由的，这意味着某种不可能的事情，亦即造物主赋予了一个人存在，但这个人又没有本质，因此这个人也就纯粹只是在抽象中的存在，因为造物主听任其在抽象中随心所欲成为某一种东西。关于这个问题，请读者参见我的《论道德的基础》。道德上的自由和责任感或说应负责任，绝对是以自我独立的存在为前提条件。人的行为、行动总是发自性格，亦即发自生物或存在物特有的和因此不变的性质，受动因的影响并根据具体的动因而必然地发出。由此可见，如果一个人要负责任的话，这个人的存在就必须是原初的和出自自己绝对的权力和能力；就这个人本身存在和本质而言，必须是自己的作品；他必须是自身的创造者——如果要假设说这个人就是其所为的真正作者和发起者的话。或者正如我在我的两篇获奖论文里说过的，自由不会在运作和发挥之中，所以，必然是在本质那里。

既然所有这些不仅先验就可论证，甚至我们日常的经验就可清楚教导我们：每个人都带着他那已是完备了的道德性格来到世上，终其一生也坚守此性格不变；再者，既然这一真理在现实和实际社会中秘而不宣，但却得到人们的肯定，因为每一个人都是根据他人一旦暴露出来的性格特征而永远地确定了信任或者不信任他人——既然如此，那我们就会觉得奇怪：为何只是自1600年以来，人们在理论上宣称并因此教导与上述真理相反的东西，亦即教导说所有的人在道德上从一开始是一样的，人们在行事上的巨大差别并非出自原初的、与生俱来的素质和性格的差别，也并非出自那出现的情势和起因，而是真正从绝对的无中产生出来，然后，绝对的无就获得了“自由的意志”（或“自由的意欲”）之名。不过，荒谬的学说之所以有其必要，是因为另一个同样是理论上的假设，两者是密切相关联的。这另一个假设就是：人的

诞生就是人的存在的绝对开始，因为人是从无中创造出来的。那么，有了这一前提假设，假如生活真还有某种道德上的含义和方向，就只能在生活过程中寻找道德含义和方向的源头，更准确地说，只能从无中寻找这些，因为这个人就是从无中产生的。这是因为道德性格那种深不可测的、原初的和与生俱来的差别，都清楚地还原为与之前的条件，与更早的存在，或者与超越了时间的某一行动的等等关系，但这些关系在此却一次性地、永远地被排除掉了。所以就有了意志（意欲）是自由的荒谬说法。人们都知道，所有真理都是互相连贯、协调的。但谬误也让另一个谬误变得必不可少，正如一个谎言需要又一个谎言的支持，或者就像两张纸牌对靠着以相互支撑——只要没有东西推翻它们的话。

（3）接受了一神论的假设以后，至于我们死后是否继续存在的问题，并不比自由意欲好得了多少。被其他的生物创造出来的东西，有其存在开始的时候。现在，从来不曾在过去的无尽时间里存在过的东西，从今以后却被认为是可以永恒长存的——这样的看法是非同寻常的大胆。如果在我诞生的时候，是从无中生成，那最有可能的就是我死后重归于无。在“无尽的将来”永远存在与在“无尽的过去”的无和什么都不是，却是无法走到一块的。只有本身是原初的、永恒的，不是创造出来的，才是不可毁灭的（参见亚里士多德，《论天》，第1卷，12，282，25及以下；普利斯特里，《论物质和精神》，1782，第1卷，第234页）。因此，那些相信在30年或60年前自己还只是纯粹的无，然后，作为他人的作品从纯粹的无产生出来——相信这些说法的人，或许在死亡之际是相当绝望的，因为他们现在就要拼尽全力去设想：他们如此生成的存在，尽管是在流淌了无尽的时间以后才开始，却仍然可以无尽地延续下去。相比之下，如果认出自己就是一切存在的原初、永恒的实质和源泉，如果知道在自身之外，其实并没有任何东西存在；在自己的个体存在要完结之时，嘴上甚至心上念着神圣《吠陀经》这些字词的人——“我是所有的创造物，我身之外，再没有其他的东西”——又怎么会恐惧死亡呢？也只有这样，他们才能以前后一致的想法平静地去世。这是因为，正如我说过的，自我独立的存在既是应负责任的条件，也是不朽的条件。与此相应的是，蔑视死亡，在死亡时分能够完全泰然自若，甚至喜悦，在印度是很常见的。相比之下，犹太教原本是唯一的和纯粹的一神教，它宣讲的确实是上帝创造了天和地的宗教，也完全是前后一致的，即并没有永生不朽的学说，亦即没有死后的奖赏或惩罚，只有暂时的惩罚和奖赏。犹太教也因此有别于所有其他宗教，虽然这对犹太教并不是有利的。从犹太教生发出来的两个宗教，其实在这方面是前后不一的，因为它们从其他的，从更优秀的信仰学说中知悉并拿来了永生、不朽之说，却又保留了创世者、上帝。[24]至于如上所说的，犹太教是唯一的、纯

粹的单一神教，亦即这个宗教教导人们只有一个上帝和创始者。[25]

这个上帝是万物的源始，那是犹太教的优点，但人们却令人费解地试图掩饰这一点，所用的方式就是始终宣称和教导说，所有民族都崇拜那一个真神，虽然这真神的名字各有不同。在这一点上，他们不仅错得很多，而且全错了。佛教，亦即由于极其众多的信众而成了地球上最主要的宗教，就完全和明确的不是一神论。所有不曾受到歪曲的证明，所有古老、原初的文字都一致地确定了这个事实。《吠陀经》也没有宣扬某一个上帝与创世者，而只是宣讲某一世界灵魂，名为“梵天”（中性）；因此，从毗湿奴的脐中生出的、有四副面孔和作为三神一体的一部分的梵天，就是在极为透明的印度神话里大众拟人化的形象。梵天很明显地表现了生物的生殖、成长，正如毗湿奴表现了其高峰、湿婆表现了其毁灭一样。此外，他产生了这个世界就是一桩罪行，正如梵天这个世界化身就是一桩罪行。正如我们所知道的，《阿维斯陀经》的善神与恶神阿里曼的出身和势力都是不分伯仲的，两者都是出自无法估算的时间——泽尔万·阿克伦神（如果这是正确的话）。同样，在菲洛为我们保存下来的、作者为桑楚尼亚松的异常优美、很值得一读的《腓尼基人的宇宙论》——这或许是摩西的宇宙学的原型——我们并没有发现一神论的痕迹，或者某一具有人的形象的生灵创造了世界。也就是说，在此我们也看到那原初的混乱沉没在黑夜，就像在摩西的《创世记》中那样，但却没有神出来，命令说：要有光，要有这要有那的。啊，没有！而是“那精灵爱上了它的自身原初”（桑楚尼亚松，《腓尼基人的宇宙论》，第8页），就这样，世界的原初组成成分的混合物就形成了；由此正是因为渴望（非常地准确和意味深长，也正如评论者所正确指出的，这就是希腊人所说的厄洛斯、欲望）的作用就发展出了原生质，最终从原生质生成了植物和最后的、有认识力的生物，亦即动物。这是因为到这为止，正如明白说过的，所有的一切都是在没有认识力的情况下自然发生的，“它自己没有认出自己的创造”（同上书，第10页。桑楚尼亚松还补充说，由埃及人陶特写的宇宙起源论，就是这样的）。在他的宇宙起源论之后，就是更详细的胎生学。某些大气层和陆地上的进程得到了描述，而这些确实让我们想起我们当代地质学合乎逻辑的假说，最终在倾盆大雨之后就是电闪雷鸣；受到这些轰隆声的惊吓，有认识力的动物就诞生、存在了，“从此以后，那些雄性的和雌性的，就活动在地上和海里”。幸亏欧瑟比，我们才看到了菲洛的这些残篇（参见《福音准备书》）。欧瑟比因此有完全的理由指责这个宇宙起源说并不是一神论的，宇宙起源说毫无争议地并非一神论，这与所有有关世界起源的学说都是一样的——除了犹太教以外。在希腊人和罗马人的神话里，我们虽然看到一些神癨之父和附带的人类之父（虽然人类原先是普罗米修斯的陶土作品），但却没有创世者的神癨。这是因为尽管在那以

后，了解了犹太教的某些哲学家想要把父亲宙斯重新诠释为这样的创始者，与上述却没有关系。同样，但丁在《地狱篇》里毫不迟疑地把创世者与多门尼都视为同一，而多门尼都那闻所未闻的睚眦必报和残忍特性，在《地狱篇》里得到了刻画和颂扬（例如，第1章，4、70；第31章，92）——这也与上述无关。最后（因为人们已经用尽一切办法），已被重复了无数遍的这个报道也是完全不正确的，亦即北美洲的野蛮人在“伟大精灵”的名下崇拜天和地的创造者、大神，因此，他们是纯粹的一神论者。这一谬误最近在一篇关于北美洲野蛮人的论文中遭到批驳。约翰·斯库勒在1846年伦敦人种志学学会的会议中宣读了该篇论文，《知识社会学院和杂志》（1847年7月，第2部分）刊登了此文的节选。约翰·斯库勒说，当人们向我们报道印第安人有关“伟大精灵”的迷信时，我们就会倾向认定这“伟大精灵”与我们心目中的“伟大精灵”的概念相吻合，印第安人的信仰就是朴素的一神论。但这样的解释却远远不正确。这些印第安人的宗教更应该说是某一纯粹的拜物教，其组成是巫法、巫术、巫术用具。塔那从小就生活在印第安人当中，在其报告中，各个细节都是奇特和忠实可靠的，与某些作家的胡编有天渊之别。也就是说，人们由此看出，那些印第安人的宗教的确只是某种拜物教，与以前在芬兰人和在时至今日的西伯利亚一些部落中仍可见到的宗教相似。居住在山的东麓的印第安人，其拜物教所包括的不过就是某种人们认定其有神秘特质的东西，等等。

根据所有这些，现在讨论的看法应该让位给与其相反的看法了，亦即唯一只有一个民族，虽然相当地小，毫不起眼，受到同时所有其他民族的蔑视，也在所有民族当中唯一完全不相信人死后还有任何持续的生存——唯一一个被选中的民族，是相信纯粹的一神论或拥有对真神的认识。并且不是通过哲学，而是唯一经由启示获得这一信仰或认识。这个认识方式也与此认识相匹配，因为如果某一启示只是教导我们不需要这一启示也会知道的东西，那这一启示又有什么价值呢？所有其他民族从来都不曾有过这样的念头——这必然因此增加这个启示的威望。

14.对我自己的哲学的些许评论

很少有某一哲学体系像我的哲学那样简朴和由为数不多的元素组成，因此可以很容易统揽和把握。这归根到底是因为其基本思想是完美一体和协调的。并且这也是真理的很好标志，因为真理的确是与简朴相关的，“谁要是有真理要说出来，那他就会言简意赅”（欧里庇得斯语）。“简朴是真理的印记。”我的哲学体系可以形容为在经验和知识范围之内的学说，因为这里面的原理虽然是教条似的，但却不会超出我们所经验的世界，只是解释了这世界是什么，因为我的哲学剖析了

这个世界及其最根本的组成部分。也就是说，被康德推翻了的学说（也就是那三个当代的大学诡辩者轻率的、不负责任的东西）是超验的，因为它脱离了这个世界，其目的就是以某些别样的东西来解释这个世界，即把这个世界看作是某一原因所得出的结果，然后从这一结果试图推论出其原因。而我的哲学则提出，原因与结果只在这个世界，因为那四种形态的根据原则只是头脑智力最普遍的形式，客观世界的真正“世界位置”（locus mundi），也唯一只在这个头脑智力当中。

其他哲学体系之所以连贯一致，是因为从一个命题引申出另一个命题。为此，这些体系的真正内容就必须已经包含在最高的命题里面；这样，从这些最高命题所引申出来的其他命题，很难不是单调、贫乏、空洞和无聊的，因为这些东西本来就已经在那些基本命题中表达出来了，现在只是作更进一步的推论和重复而已。这种演示性的引申和推导所得出的可怜结果，在克里斯蒂安·沃尔夫的著作中至为明显。甚至谨守此方法的斯宾诺莎，也无法完全避免这些缺陷，虽然凭着斯宾诺莎的头脑，他知道如何弥补那些缺陷。相比之下，我的命题大部分都并非建基于连环推导，而是直接以直观世界本身为基础；我的体系严格地前后连贯一致，一如任何其他的体系，但我的这种连贯一致通常并不只是通过逻辑的途径而获得。更准确地说，我的各个命题之间那种自然的协调一致是不可避免的，因为全部的命题都是以直观认识为基础，亦即以对同一个客体持续地从不同方面的直观把握为基础；因此也就是在考虑到意识的情况下（因为现实世界就显现在意识里），以对现实世界的所有现象的直观把握为基础。所以，我从不担心我的命题之间是否连贯一致，就算有时候在一段时间里，在我看来某些命题似乎并不一致。这是因为只要那些命题是全部一起到来的，之后的确就会自动出现协调一致，因为这些协调一致恰恰就是现实自身的协调一致，而现实自身是永远协调一致的。这就类似于我们有时候在首次和从某一个方向观看一处建筑物时，并不会明白这个建筑物各部分之间的关联。但我们相信这之间不会没有关联的，只要绕过了这部分建筑，其中的关联就会显现出来。这种协调一致由于其原初性，也因为其总是经受得住实际经验的检验，所以是相当确切的。相比之下，那种从命题中引申出来的、只是通过逻辑三段论得出的所谓协调一致，轻易就可发现是假的——亦即一旦在长链条中的某一环节是不正确的，是衔接松动的或是有错漏的。与此相应的是，我的哲学有广阔的基础，所有的东西都是直接并因此牢固地伫立在这个基础上的。其他的哲学体系则像入云的高塔：某一支撑折断了的话，一切就都轰然倒塌。我所说的一切可以总结为一句话：我的哲学，其形成和表述是用分析而不是综合的方法。

我的哲学议论的特色就是要对事情一究到底，因为我不穷追到最终的现实根由是不会罢休的。这是我的天性所致，让我满足于某些泛泛的、抽象的，因此是不确定的知识，或满足于纯粹只是概念，甚至只是字词，对我是几乎不可能的。受这种天性的驱使，我会深究至所有概念和命题的最终基础，直到这些永远是直观的东西赤裸裸地呈现在我的眼前为止。然后，我就要么以这些作为所要审视的最原初的现象，要么如果可能的话，就把这些原初现象分解为基本组成部分，但不管怎么样，我都最大限度地追求事情的本质。因此，将来有朝一日（当然不是现在，不是在我还活着的时候）人们就会发现，我之前的随便一位哲学家在处理同样的对象物时，一旦与我相比都会显得肤浅。因此，人类从我这学到了很多永远也不会忘记的东西，我的著作永远不会湮没。

甚至一神论也认为这个世界是出自某一个意欲（或意志），在轨道上运行的行星受着某一意欲的指引，大自然则被呼唤而出现在行星的表面。不过，一神论就像小孩子一样，把意欲安排在外在一面，并且只是间接地，也就是在认识力和物质的筹划之下，以类似人的方式作用于事物。在我看来，意欲与其说是从外在作用于事物，毋宁说是在事物里面发挥作用。事实上，事物本身不是别的，正是意欲的可见部分而已。但是，从这种协调一致可以看出，所有原初性的东西，我们都无法想象为意欲以外的别的东西。泛神论把在事物之中发挥作用的意欲命名为神灖，对个中的荒谬我严厉指责得够多了。我把它称为生存意欲（Willen zum Leben），因为这个名称表达了我们对事物最终所能认识到的东西。同样地，间接与直接的关系也再一次在道德学中出现。一神论者想要在人所做出的行为与人所受的苦之间取得平衡，我也是这样。但他们相信只有间接通过时间和审判者与复仇者，才能把上面两者扯平，而我认为在此是直接的，因为我已证明做出行为者和受苦者是同样的本质。基督教的道德成果直至那最极端的禁欲、苦行，在我的著作里是理性的，是建立在事物的整体关联上；但这些在基督教那里却是通过寓言来表达的。人们越来越不相信这些寓言，所以，人们必须转向我的哲学。泛神论者不可能有任何真心实意的道德学，因为对他们而言，所有的一切都是神一样的，都是很好的。

我受过很多批评，说我在哲学里，因此也就是在理论上，把生活表现为可悲的、可怜的，一点都不值得羡慕。但谁要是在实际生活中至为明确地表现出对生的蔑视，那他就会得到人们的赞扬，甚至敬佩，而谁要是战战兢兢地细心呵护这一生，他就会受人鄙视。

在我的著作还只是引起了个别几个人注意的时候，就已听闻有人不承认我的基本思想是我最先提出的。有人提到谢林曾有一次说过“意愿

（Wollen）就是最原始的存在”；除此之外，还有一些诸如此类的话。可以这样说，我的哲学扎根在康德哲学里，尤其关于验知性格和认知性格的学说。但总的来说，还因为每当康德稍为清楚地说起自在之物的时候，意欲就总是隔着一层纱幕而呼之欲出。我在《对康德哲学的批判》中就明确指出了这一点，并因此说过我的哲学只是把康德的思维和思路进行到底。所以，如果费希特和谢林的那些同样是从康德哲学出发的哲学观点，让人看见点点康德的基本思想的痕迹，那我们不必大惊小怪，虽然这些痕迹在出现的时候，其实并没有次序、连贯性和贯彻始终可言。因此，那些痕迹只是我的学说的前兆、幻影。关于这一点，大致上可以这样说，在每一个伟大真理被发现之前，有人对这个真理会有某种预感、某种猜想、某一如在雾中的含糊不清和如此大概，还有就是某种试图要把握此真意而又无法成功。恰恰就是时代的进步为此真理铺垫了道路。因此，零星分散的只言片语就成了这一真理的序曲。不过，只有透过其理据认识了这一真理，透彻思考了其结果，发展了其全部内容，统揽了其涵盖的范围，因此完全意识到这个真理的价值和重要性，并把这个真理清楚和连贯地阐述出来的人——只有这样的人，才是这一真理的发现者。相比之下，在很久的过去或当代，有人会在某一时刻半意识地、几乎是梦中说话一样地说出了只言片语的真理。这样，如果人们在之后的时间里要寻找这些东西，是会找到它们的。但这意味着就算那有着“同样多的字词”，也并不就是有了比“同样多的字母”多得多的东西。这就好比一样东西的发现者，只能是认出这样东西的价值，把这个东西捡起和保存起来的人，而不是曾经偶然捡到这个东西而又随手把它扔掉的人。或者正如发现美洲的是哥伦布，而不是因船只失事、最先被海浪抛到那里的水手。这也是多纳图斯这句话的含意：“打倒那些在我们之前说出了我们的思想的人！”如果谁要想把诸如此类偶然说出的只言片语当作是先于我说出了真理，那他们尽可以从久远得多的时候讲起，例如，可以提出亚历山大的克罗门特（《基质》）说过，所以，意愿是先于一切的，因为理性的力量只是意愿的女仆。还有斯宾诺莎已经说了，欲望正是构成了每一个人的本性或本质的东西（《伦理学》，第3部分，命题57附注注释），以及之前的命题9，这一推动力就叫做意志（或意欲）——如果它只是与精神有关的话；如果它同时涉及精神和肉体，那这个推动力就称为欲望。这个欲望不是别的，正是人的真正本质。

爱尔维修说得很对，嫉妒之人虽然表面上很公正，但却是无所不用其极以贬低别人的成就。……唯独嫉妒促使我们在古人那里寻找所有当代的发现。在这些发现之前，前人所说过的随便某一句没有意义的或至少不知其所指的话，就足以引发“剽窃”的叫喊（《论精神》，第4部分，7）。在此，允许我再让大家回忆爱尔维修的另一段话，我请

求读者不要以为是我的虚荣和自负所致，而要留意这段话所表达的正确思想；至于这里面所说的是否也适合我，则大可置之不论。谁有兴趣观察人的思想就会看到，在每一个世纪，围绕着某一天才人物做出的发现，都有五六个有头脑的人在那儿打转。如果发现的荣誉给了这个天才的话，那是因为这个发现在那天才的手里更加富有成效，因为他更有力、更准确、更清晰地表达了他的思想。最后也因为从应用这一原则或者这一发现的不同方式，人们总能看出这一原则或者发现到底属于谁（《论精神》，第4部分，1）。

正因为无论在哪里，无论在何时，没有能力的、愚蠢的人都会发起对抗思想者的战争，双方势不两立：一方是人多势众，另一方则是单打独斗，所以，谁要是带来了有价值的、真正的东西，就得与愚昧、迟钝，与被扭曲了的趣味、私人利益和嫉妒陷入苦战，这些对手结成了可敬的联盟——对此，尚福尔（《选集》，国家图书馆，第2卷，第44页）是这样说的，仔细看看那些蠢人是如何拉帮结伙以对抗有思想的人，那就好像是一帮用人在那里阴谋推翻其主人。我呢，则还多出了一个不同寻常的死对头。在我的这一学科中，那些本职工作就是引导大众的判断，并且是有机会这样做的人，绝大多数都接受了安排和酬劳，要把至为拙劣的东西——黑格尔哲学——广为传播、赞扬，甚至捧到了天上。这本来是很难成功的——如果人们同时也在某种程度上愿意接受好东西的话。由此才可以向以后的读者解释这样一个事实，否则就是不解之谜了：即为何我的同时期的人对我是那样一无所知，我就像是住在月亮上的人。但一套思想体系尽管没有别人感兴趣，也没有别人的参与，却可以让这个思想体系的作者在其漫长的一生中，不间断地、热切地投入其中，激励他从事持续的、没有报酬的劳作——这正好是对这个思想体系的价值和真理的一份证词。我不曾从外在获得任何鼓励，只有对所做事情的热爱支撑着我在许许多多的日子里不知疲倦地埋头苦干。与此同时，对拙劣之作所赢得的喧哗和名声，我却冷眼鄙视。这是因为在我初涉人生之时，我的守护神就已经要我作出选择：要么认识真理，但却无法以此取悦任何人；要么与其他人一道教授错误的东西，但却被赞誉和学生簇拥着。对我来说，做出选择并不困难。因此，我的哲学的命运就完完全全是黑格尔哲学那种命运的反面，人们甚至可以根据这两种哲学的性质，视这两者为一张纸的正反两面。黑格尔哲学没有真理，没有清晰，没有思想，甚至欠缺人的理解力，但却以让人恶心的胡说八道、满嘴歪理加以包装，成为被指定的、享有特权的课堂哲学，因此是毫无意义的东西，养肥的只是其作者。我的哲学与其同一时间出现，虽然有黑格尔哲学所欠缺的一切素质，但由于我的哲学并不是根据任何哲学之外的目的剪裁而成，所以，在那段时间里并不适合在课堂教授，也因此正如人们所说的，无法以这种哲学达到什么目的。正如黑夜以后就是白天一

样，接下来的结果就是黑格尔哲学成了一呼百应的一面旗帜，而我的哲学则既没有获得赞誉也没有学生。更准确地说，我的哲学受到一致的、故意的、完全的无视、封杀和尽可能的灭绝，因为由于我的哲学的存在，那庞大的游戏就受到了干扰，正如阳光照进来以后，在墙上的影子游戏就无法玩下去了。因此，我成了一个铁面人，或者就像高贵的多尔古特所说的，我成了哲学教授的卡斯帕尔·豪泽，被隔绝了空气和光线，好让人们看不到我，我也无法伸张我那与生俱来的权利。[26]

论大学的哲学

哲学受到人们的鄙视，是因为人们并没有以应有的态度从事哲学；是因为从事哲学的，应该是真正的而不是虚假的哲学家。

——柏拉图，《理想国》，7

在大学里教授哲学，在各方面对哲学本身肯定是有利的。哲学因此获得了官方的地位，哲学的水准也在众人的眼里得到了提升。这样可以让人们永远重新想起和注意到哲学的存在。但最大的得益是让许多年轻和有思想能力的人认识哲学，唤起他们学习和研究哲学。与此同时，我们必须承认，有能力理解哲学并因此需要哲学的人，也会通过其他途径接触和了解哲学。这是因为彼此珍爱和彼此为对方而诞生的人，很容易就走到了一起：惺惺相惜的人遥相呼应。也就是说，对于这样的人，随便一个真正哲学家的每一本书，一旦到了他们的手里，会比那些课堂哲学家的讲课和报告都更有力和更有效地激发他们。在设有拉丁语、希腊语的高级文科中学，学生们也应该认真、努力地学习柏拉图的著作，因为那些哲学著作是激发哲学头脑最有力的工具。总的来说，我逐渐认为课堂哲学所带来的上述好处，却被哲学成为职业所带来的种种不利掩盖了，因为哲学本是对真理的自由探索；或者被为政府服务的哲学所带来的种种不利掩盖了，因为哲学本是为大自然和人类服务的。

也就是说，首先，政府不会付钱让人直接或者只是间接地唱反调，反驳政府通过任命和安排的千百个牧师和宗教导师在各个讲坛所宣讲的东西，因为如果诸如此类的唱反调发挥作用的话，那政府的安排也就必然同等程度地不再发挥作用。这是因为人人皆知，各个判断不仅会通过彼此矛盾而取消，而且通过只是相反的判断而无法成立。例如，“玫瑰是红色的”这一判断，与之相矛盾的不仅是“玫瑰不是红色的”，其实，“玫瑰是黄色的”就已经发挥了同样的，甚至更大的取消作用。因此就有了这一原则：“务必杜绝另一种别样的教导！”由于这种特殊情况，大学的哲学就陷入了某种相当奇特的处境。在此就其公开的秘密，我说上几句吧。也就是说，在所有其他学科，学科教授的职责只是尽其所能和可能传授真实与确切的东西。只有对哲学教授来说，却不一定是这样。也就是说，这里的情形很特殊，因为哲学所要面对的难题与宗教是一样的，而宗教也用自己的方式解答此难题。所以，我把宗教称为大众的形而上学。据此，虽然哲学教授肯定是要传授真实的和正确的东西，但这必须从根本上和本质上与国家宗教教导

的是同一样东西，因为那也同样是真实的和正确的。由此就产生了这一天真幼稚的说法，“假如某一哲学要否定基督教的基本观点，那这一哲学要么是错误的，要么就算是正确的也没有用处”——这个说法在1840年出自一个有名望的哲学教授之口，我在《对康德哲学的批判》中也曾引用。由此可以看出，在大学的哲学里，真理只占据着次级的位置，如有需要的话，就必须起身让座给另一位。正是这一点，把大学哲学与所有其他学科区别开来。

因此，只要教会还存在，那大学教授的哲学就永远只能是在全面细致考虑和顾及国家的宗教以后才编写出来的，本质上必须与宗教并排而行，所以，其编排总是有点凌乱，修剪得有点古怪，并因此弄得难以明白；但从根本上，在大体上无非就是根据国家宗教的改写和为其辩护。这样，在这些种种限制之下所教授的东西，不过是寻找新的措辞和形式，把国家宗教的内容裹以抽象字词并因此弄得乏味，然后一一罗列和表达出来。这就是所谓的哲学了。除此以外，如果有人还想做些别的什么，他要么溜进紧邻的学科里去，要么只能玩弄各种各样无害的小玩笑、小把戏，诸如对人脑中表象之间的平衡进行困难的分析计算，等等。与此同时，受到如此制约的大学哲学家却对这种状况很满意，因为这些人真正关注的是赚取某一体面的、诚实的收入，以养活自己及妻儿，并能在人前享受到某种程度的尊敬。相比之下，真正的哲学家，全副身心专注于寻求解答我们那充满疑问的存在之谜，其灵魂深处的触动，在这些大学哲学家眼里，简直就是神话——如果这样的真正哲学家，在他们面前出现的时候，并不显得就是个偏执狂的话。这是因为对哲学竟然可以是如此严肃、一丝不苟，那是一般人连做梦都不会想到的，而教哲学的一个大学教师，则更加不会想到。这与最不相信基督的人一般就是教皇，是同一样的道理。因此，一个真正的哲学家同时又是大学的哲学教师，是绝无仅有的事情。[27]康德则是一个例外，这种事情的原因和结果，我在《作为意欲和表象的世界》第2卷第17章第162页里已经分析清楚了。此外，费希特尽人皆知的遭遇就是一个证明，证实了我上述所揭示的事实：大学所教授的哲学都是有条件的——虽然费希特骨子里只是诡辩主义者，而不是真正的哲学家。也就是说，费希特胆敢在其哲学议论中无视国家宗教的教义。结果就是费希特被辞退，并且受到群氓的侮辱。这一惩罚也达到了目的，因为费希特稍后在柏林得到职位以后，他那“绝对的我”就乖乖地变成了“亲爱的上帝”，整个学说大体上也换上了一副很基督教的面貌。他的《如何过上幸福的生活》尤其证明了这一点。费希特的情形所值得注意的是，人们指责费希特的最大失误就是他的这一句话，“上帝不是别的，正正就是那道德的世界秩序本身”；而这句话却与《约翰福音》中的“上帝就是爱”只有轻微的差别。[28]因此，可以轻易地看出，在这种情况下，大学课堂的哲学是身不由己，

就像那长腿的蝉，

永远是跳着飞，飞着跳

在草丛里唱着老调。

——歌德，《浮士德》，1，第288—290行

其中让人担忧的是这样一个必须承认的可能性：万一人们对事物的本质、对自身和世界所获得的最终观点，与犹太教义和学说并不恰好吻合。这些教义和学说一部分是犹太那时候的某一小氏族所受到的启示，一部分则在1800年前在耶路撒冷出现。为了一举打消这些担忧，一个名为黑格尔的哲学教授发明了“绝对宗教”的名称，也以此达到了他的目的，因为他了解他的公众群：对于课堂哲学来说，“绝对宗教”的确是和本来就是绝对的，亦即应该和必然是绝对的和肯定是真实的，否则……其他的真理考察者则把哲学和宗教熔化为某一人头马身的怪物，并名其为宗教哲学。他们也习惯教导说，宗教和哲学根本上就是同一回事。这句话如果看上去似乎是真的，那这种真只是与弗兰兹一世在说起卡尔五世时，据说讲过的这句很谅解的“真”话差不多，“我兄弟卡尔想要的，也就是我想要的”——亦即米兰。还有其他一些人，则没那么多的麻烦，而是直接说起基督教哲学，这类似于说起可以把5当作是偶数的某种基督教算术。再者，从基督教教义中提取的性质和特征描述词语，于哲学是不伦不类的，因为哲学是要以理性、全凭理性自己的力量，独立于一切权威，去解决存在的问题。作为一门学科，哲学与可以或者必须相信什么完全无关，只是与可以知道什么有关。那么，假设得出的结果是与我们所要信仰的东西完全不一样，也不会因此损害信仰，因为信仰之所以是信仰，正是因为其包含了人们并不可以知道的东西。如果人们真能知道了那东西，那信仰就成了完全无用的，甚至可笑的东西，犹如在数学的科目上也设立某一信仰教义一样的可笑。如果人们确信宗教已经包含和表达了全部与整个真理，那我们就要停止和放弃一切哲学探讨；我们不想冒充我们所不是的。声称不带偏见地探索真理，却又下定决心把国家的宗教当成探索真理以后的结果，甚至当作检验真理的标准——这让人无法容忍。这种哲学与被链子拴在墙边的犬无异，只是让人生气的滑稽涂鸦，丑化了人类最高级、最高贵的追求和努力。与此同时，上文被形容为人头马身怪物的宗教哲学，正好就是大学哲学家主要销售的东西。宗教哲学实际上流于某种灵知或神秘直觉，成了在预设了某些大家喜欢的前提以后所进行的哲学论辩，而这些前提假设却是完全未经证实和证明的。纲领性的题目，诸如“论真正哲学的虔诚（与宗教相比）”，蛮适合成为这样的哲学羊栏的题词，也很清楚地标明了大学课堂哲学的方向和动机。虽然这些驯服了的哲学家有时会作出某种看

上去危险的冲击，我们却可以安静等待，坚信他们一定会抵达他们早就一次性定下的目标。的确，有时候人们会忍不住相信这些人在12岁之前就已经把严肃的哲学探讨搁到一边去了，从那时起他们对世界本质及其相关东西的见解就已经牢固确定下来了，因为在其大胆的导师主持下，经过所有的哲学讨论和走过危险的歧路以后，他们总是重新回到了在当初的年纪人们说得似模似样的东西，似乎把这当成了评判真理的标准。在他们的一生中，不时要去关注的所有异端哲学学说，只是供他们驳斥而已，并以此更加牢固地奠定他们早已接受了的学说。我们甚至为此感到惊奇，他们在一生中与如此之多不怀好意的异端邪说厮混，到底是怎样纯净地保持着他们内在的哲学清白。

了解了这些以后，如果仍然对大学哲学的精神和目的有疑问，那就看看黑格尔的伪智慧的命运吧。这些伪智慧虽然其基本思想就是最荒谬的念头，是颠倒了的世界，是哲学的闹剧；[29]虽然那些笨蛋们感到很得意的内容，其实是空洞的、没有意义的语言垃圾，那些著作中的表述是让人恶心透顶、最愚蠢无聊的连篇废话，并的确让人联想到了疯人院里的狂语——这些伪智慧可曾受到毫发的损伤？没有！一点都没有！相反，在这20多年来，黑格尔的伪智慧是最光耀夺目的大学课堂哲学，一直兴旺发达，日进不少的学费和酬金，足以把人养得脑满肠肥。也就是说，在整个德国，人们通过数以百计的书籍宣称，这些伪智慧最终达到了人类智慧的顶点，是哲学中的哲学，简直就是捧到了天上。学生得接受这方面的考试，教授则被指派去教授它。谁要是不愿意随大流的话，放肆的辅导生就冲着他们叫嚷，一切全靠自己的傻瓜！（歌德，《原创性》）

甚至那胆敢稍稍对抗这些闹剧的极少数者，在这个愚蠢的假冒哲学家被称为“伟大的思想家和超级天才”的情况下，也只能畏缩和胆怯行事。这正派行当的所有文章、文献都为我所说的提供了证明。这些文字已成封存的档案，勉强通过了前院——在此，邻国在看笑话呢——而走向了审判庭。在那里，我们将再度聚首，以接受后世的裁决。审判庭使用的手段就是敲响羞耻之钟：这钟声能够响彻整个时代。那么，到底最终发生了什么，以致那种辉煌戛然而止，让“得意洋洋的怪兽”轰然倒下，驱散了其整个雇佣兵和笨蛋大军？剩下的某些残余就作为晚来者和掉队者，在哈雷年鉴的旗帜下拉帮结伙，还可以胡作非为一小段时间，直至丑闻人尽皆知。除此之外，只有那几个可怜的笨蛋，至今仍然相信和到处兜售他们在年少时被灌输的东西。造成这种状况的不是别的，而是某人有了恶意的想法，指出了大学的哲学只是表面上和字面上，而不是在真正意义上与国家宗教协调一致。就其本身而言，这种指责是对的，因为在这之后，新天主教证明了这一点。也就是说，德国天主教或者新天主教不是别的，正是大众化、流

行化的絮絮叨叨的黑格尔货色。如同黑格尔的货色一样，德国天主教或说新天主教并不曾解释了世界，世界就摆在那儿，对此并没有更多的解答。这个世界只是获得了“上帝”的名称，而人类的名称则是“基督”。两者“本身就是目的”，亦即存在的目的，就是要尽量在这短短的一生中过得舒适。“就让我们快乐吧！”并且黑格尔式的对国家的神化会一直引往共产主义。费迪南·坎普在《新时期的宗教运动史》（1856，第3卷）中，给我们提供了在这个意义上对新天主教的透彻描述。

但这样的指责居然可以是得势的哲学体系的阿喀琉斯之踵——这一点向我们显示了，

那是怎样的素质！

竟起关键作用，让人提携。

或者向我们显示了在德国的大学，衡量某一哲学是否真理和是否适用的真正的判断标准是什么，关键是取决于什么。再者，这样的攻击先不论以异教作诽谤其实很可鄙，只需短短的一句“与狄奥尼索斯无关”就可打发。

如果需要对这同样观点的更多证明，那就看看伟大的黑格尔闹剧的余波好了，亦即谢林先生在这之后马上就与时俱进地从斯宾诺莎主义转向假装虔诚，随后从慕尼黑调到柏林。所有的报纸都吹起了喇叭。根据那些有所指的报道，人们还以为谢林在口袋里带来了私人的上帝，以满足人们对此的渴望。所以，学生们争先恐后要听他的课，甚至从窗口爬进教室。在课程结束以后，那些参加了他的课程的大学教授就毕恭毕敬地把伟人证书交到他的手上。谢林脸也不红地在柏林扮演着至为光彩夺目的角色，同时也获得了至为充足的油水，并且是在老年的时候这样做！因为到了老年，高贵的人更关心的本是留给后人什么样的纪念。人们对诸如此类情形一般都会沮丧，甚至几乎误以为哲学教授也一定会脸红，但这是幻想而已。那么，考察完这样的结果以后，谁要是对大学课堂哲学及其主角还看得不清楚，那我们对他是无能为力了。

但是，要保持公正的话，就不能仅仅像现在这样从其声称的目的的角度评判大学的哲学，而是要从其真正的目的出发作出评判。大学哲学的真正目的其实就是：将来的候补官员、律师、医生、教育工作者和参加国家考试的人，会与国家及其政府的目的、方向保持一致，甚至在其最内在深处的信念也是如此。对此我是没有什么可反对的，我是接受的。这是因为要评判这样一个国家工具是否有其必要抑或只是多

余的，我认为自己力有不逮。我还是把这留给承担起治理民众的艰巨工作的那些人吧。所谓的治理民众，意味着要在数以百万计的民众当中（这一种属的绝大多数都有着无边的自我，都是不公不义、不诚实、嫉妒、卑劣且头脑相当狭窄和古怪），能够维持法律、秩序、安宁与平和；在除了一身力气以外别无所有的无数人当中，保护少数有了一定财产的人。这样的治理工作是如此困难，我确实不敢与承担这样工作的人争论所用的手段妥当与否。这是因为我信奉的格言始终是：每天早上我都感谢上帝，因为我不需为罗马帝国而操心！（歌德，《浮士德》，1，第2093行）但正是大学哲学的国家目的，为黑格尔的那套废话带来了前所未有的来自上面的恩宠。这是因为对大学哲学来说，国家就是“绝对完美的伦理组织”，而人类存在的整个目的就是与国家融为一体。那么，对于将来的官员、公务员候补者和即将成为国家公职人员，还有比这大学哲学更好的预备工作吗？因为经此预备功夫，他们就全副身心完全向着国家，正如蜜蜂向着其蜂巢。他们现在的奋斗目标，无论是在这个世界还是其他世界，就是努力成为维持那巨大的国家机器的有用轮子，这个国家机器就是“至善的最终目标”——除此以外，再无其他目标了。这些官员、公务员的候补者、即将成为国家公职人员的人，因此都是同一样的。这简直就是对菲利斯丁主义的崇拜。

但是，大学教授的哲学与国家的关系是一回事，与哲学本身的关系又是另一回事。在后一种关系中，哲学本身是纯粹的，可以与应用的大学哲学区别开来。也就是说，哲学本身（纯粹哲学）的唯一目标就是真理。顺理成章，要通过哲学达到其他目的，都会危害到哲学。哲学的至高目的就是要满足那种我称之为形而上的高贵需求，这种需求是人类无论任何时期都会在内心深深感受到的。但感受这种需求最强烈的时候，却是在信仰学说的声望越来越低的时候，就像现在这样。也就是说，信仰学说是为了人类的绝大多数而设，是适合他们的，所以，只能包含寓言意义上的真理。但信仰学说却必须把这些当作是真正意义上的真理，现在由于各种历史、物理，甚至哲学知识的不断扩展，越来越多的人再也无法满足于信仰学说，这些人越来越强烈地追求真正意义上的真理。面对这一要求，“受人牵引的木偶”般的课堂哲学又能做出些什么呢？那种勉为其难的不三不四的哲学，那些空洞的语词大厦，那被言之无物的汹涌言辞模糊了的平庸至极、浅显至极的真理，或者黑格尔所谓“绝对”的胡话——这些又能走得了多远？另一方面，如果诚实正直的先行者约翰从荒野里走出来，身披兽皮，以蝗虫为食，还不曾沾染世间的种种胡为和把戏——现在，约翰怀着纯洁的心，全然严肃地投入到探究真理，并把他探索的结果奉献出来。约翰在那些课堂生意人那里，将会受到怎样的接待？那些课堂生意人受雇于国家的目的，他们及其老婆孩子都得依靠哲学谋生；这些人的口

号因此就是“生活为先，哲学议论为次”。这些人因此抢占了市场，并已经费心确保在此只承认他们所允许的东西，其余的都是没有价值的，亦即只有他们这些庸才所愿意承认的东西才是有价值的。也就是说，他们操控着留意哲学的那小部分公众。这是因为对只是教诲，并且是没有金钱实惠的教诲，公众当然不会花费时间、精力和功夫，除非他们预先得到保证：他们所花的时间、精力和功夫会有丰厚的回报。这与对文学作品那样的东西是不一样的，因为文学作品一类是要给公众娱乐。那么，基于流传下来的想当然，公众会以为以某一行当为生的人，也就是了解这一行当的人。再加上这些人在课堂上，在大纲、杂志、学术报纸，等等，摆出了一副十足自信的神气，俨然就是这一专业的真正大师，所以，公众让这些专业的人代自己品尝和挑选出具体哪些东西是值得注意的，哪些是恰恰相反。啊，我可怜的从荒野里走出来的约翰，如果你所带来的结果及其写作，一旦与操持牟利哲学的先生们所默契定下的惯例并不吻合——这是可以预料的——那你将有一番怎样的遭遇！他们会把你视为还没领会这种游戏精神的人，因此会有可能破坏这一切，对所有人都构成威胁，因此也就成了他们共同的对手和敌人。就算你带来的是人类思想最伟大的杰作，也永远不会得到他们的青睐，因为你这些东西肯定不会是根据庸常之见写出的，因此他们无法作课堂教学之用，并以此谋生。一个哲学教授从来不会想到过要去检验某一新出现的体系，以确定其是否真确，而只会马上检查这一体系与国家宗教的教义，与政府的目的，与时代主流的观点是否和谐一致。他就是根据这些以决定此体系的命运。就算这一体系具有深入透彻的见解，有教益、能解惑，也引起了公众的注意，值得公众对其学习和研究，但这些东西必然会在同等程度上分薄了公众对大学哲学的注意，乃至分薄了大学哲学的声誉，并且更糟糕的是分薄了其市场。神啊！就没有比这更好的吗！（维吉尔，《农事诗》）因此，这样的事情是不可以发生的，大家都要抵制这样的人。对此所用的方法和技巧，绝妙的本能很快就教会我们，因为这种自我保存的本能是每个生物都会有的。也就是说，要驳斥和否定与庸常模式针锋相对的某一哲学，经常是危险的事情，尤其是人们已嗅到和察觉到这一哲学的突出优点，以及某些并不是由教授证书就可给予的素质。就算是万不得已，人们也不敢这样做，因为这样做的话，那些被列为需要抵制的著作就因此而臭名远扬，那些好奇的人们就会争相看个究竟。然后，人们就会相当气人地作一番比较，那结局就可能相当地尴尬和糟糕。而哲学教授们是一帮思想、感觉、才具都一样的兄弟伙伴，面对诸如此类麻烦的杰作，他们一致无视它，就好像那个杰作不存在似的；带着最不带偏见的表情，把最重要的东西当作是完全无足轻重的，把经过深思而写成的、并已经存在了数个世纪的杰作当作不值一谈，其目的就是要把这杰作扼杀掉。他们心怀恶意，双唇紧闭地保持沉默。这种沉默早就被老塞内加斥为“嫉妒的沉默”（《书信

集》，79）。有时候，他们会越发扯高嗓门，为其伙伴的那些头脑怪胎和死胎而吆喝，因为他们意识到没有人知道与不存在差不多；对于世上的事情，人们是根据其表面的样子和所得到的称呼认定的，而不是根据其真实所是。他们也就感受到了一丝安慰。这是对付有杰出价值和优点的东西最保险，也是最没有危险的方法。所以，我把这种方法推荐给所有头脑浅薄，但为生计而试图从事那些需要更高天赋能力的工作的人，但我不保证使用这种方法将会带来的后果。

但是，在此却不应该为了某一“闻所未闻的罪过”而呼唤神灵，因为所有这些不过就是我们在各个时期，在各门艺术和学科都会看到的一幕戏剧而已。这也就是为某样东西而活和以某样东西而活之间的古老斗争，或者说是那些是的人与那些表现出是的样子的人之间的斗争。对前者来说，某样东西就是目的，他们的生命（生活）只是实现这一目的的手段而已；对后者来说，某样东西只是手段，并且的确是其生活、舒适、享受、家庭幸福的一个负担条件，而生活、舒适和家庭幸福才唯一是这些人所真正关切的，因为在此大自然定下了他们的能力和作用范围。谁要想看看这方面的例子，想要更仔细地了解这些人，那就研究一下文史，阅读一下各种各样大师的传记吧。你将看到原来在过去的任何时候都是这样的情形，就会明白以后也将仍然是这样的情形。过去发生了这种事情，每个人都看得出来；现在发生的同类事情，则几乎没有人可以看出。文史中的辉煌纸页，同时也几乎无一例外都是悲剧性的。这些让我们看到，在各个知识领域，一般来说，人们作出了杰出成就和贡献以后，就都得静等疯狂之人疯狂完了，吃喝胡闹结束了，人人都上床去了——只有到了这个时候，那些出类拔萃的成就者才站起来，犹如在深深夜色中的幽灵，这些影子也才终于坐上了不曾给予他们的荣誉席位上。

在此我们只讨论哲学及其代表。现在我们首先发现，一直以来，极少哲学家是做过哲学教授的，而哲学教授成为哲学家相对更是少之又少。因此，人们可以说，正如一种特殊的带电体并不会导电，同样，哲学家不会是哲学教授。事实是，这种委任和聘用哲学教授妨碍自发、自为的思想家更甚于任何其他。这是因为哲学教席在某种程度上是一个公开的告解席：在此，面对大众要作出信仰方面的坦白交代。其次，在渴望学习的学生面前，永远都要被迫显示出一副智慧的样子，显摆那些所谓的知识，随时给予所有想得出来的问题以某个答案，而几乎没有什么比这更加妨碍我们真正获得透彻或者深刻的见解，亦即获得真正的智慧。最糟糕的是，这样处境的一个人，一旦有了某一思想，就会担忧这一思想是否与上头的目的相符。这会瘫痪其思维，以致新的想法再也不敢光临。对于真理，自由的气氛是必不可少的。至于“证实了规律的例外情形”，亦即康德曾做过大学哲学教

授，我已经在上面说了所需的要素。在此我只补充这一点，如果康德不是披上了教授的外衣，那他的哲学就会更加地出色，更加地坚定，更加地纯粹和优美——虽然康德非常智慧，能够尽可能地分开哲学家与教授的不同身份，因为在大学课堂上，康德并不讲述自己的哲学（见罗森科兰茨的《康德哲学的历史》，第148页）。

现在回看一下在康德发挥作用以后的半个世纪里出现的所谓哲学家，很遗憾，我还没见过哪怕是一个我可以赞扬为全副真心投入到探索真理中去的。我发现他们所有人更注重的是门面和表面功夫，尽想着要给人造成印象，甚至故弄玄虚，热切争取的是上级以及接下来学生们的赞赏——虽然他们这样做的时候，并不总是清晰地意识到这一点。他们这样做的最终目的始终就是与其妻子儿女一道，舒适和津津有味地吃喝、享用这行当带来的收益。但这确实是符合人性的，因为人性与所有动物的天性一样，直接的目标就只是吃、喝和照料幼小的下一代。除此以外，作为特别外加的，就只是要显现、要闪亮、要辉煌的欲望。而要在哲学或者诗歌，或者其他优美艺术方面取得真正的成就，第一个条件就是要具有某种完全非正常的倾向，这种倾向与人性的规律相违背，亦即并不是主体上努力争取自己个人的舒适、安乐，而是完全客观（客体）地去争取某种与自己个体无关的成就。也正因此，这种倾向被准确地称为古怪（excen-trisch），并不时被人嘲笑为“堂吉诃德式的”。亚里士多德已经说过，正如诗人所告诫我们的，我们不应该只是常人一样地考虑常人的事情，只是可朽之人一样地计划可朽之事，而是要尽我们所能致力于不朽的事情，要顺应我们内在最高贵的东西而活（《伦理学》，第10章，7）。这样一种智力倾向当然是不正常的，也是极为少见的。正因为这样，其得出的成果随着时间会让全人类受惠，因为幸运的是，这些成果可以保存下来。再细分的话，我们可以把思想者分为自发思考和为他人思考两类，后一类人是常规之中的，前一类人是常规之外的。自发的思想者因此有双重含意，是最高贵意义上的“自我主义者”，也只有从这些人那里，世人才可以获得教益。这是因为只有为了自己而点燃的光亮，才可以在随后照亮别人。这样，塞内加道德方面的这句话，“我们必须为了他人而活——如果我们想要为自己而活的话”（《书信集》，48），在智力方面则恰恰相反：“我们必须为了自己而思考——如果我们想要为他人思考的话。”这样的自发、自为的思考恰恰是极为少有和很不正常的，并非下定了决心或有了良好意愿就可强迫而成。但没有了这些不正常的东西，哲学又不可能取得真正的进步。这是因为如果是为了他人或者为了间接的目的，一个人是绝不会如此绞尽脑汁的（但为了哲学的目的，这种全力以赴却又是必须的），因为这要求忘掉自身，忘掉一切目的。相反，这个人只会停留在表面，只会做些虚假的功夫。因为虽然他或许能够把某些已有的概念以多样的方式组合起来，

犹如搭起了一个纸牌屋，但这样的组合并没有给世界带来任何新的和真的东西。再者，可以设想，对那些视自身的安乐为真正目标的人而言，思考只是实现这些真正目标的手段而已。他们必然是永远更加留意同时代人的短暂需求和喜好，关注上司和发令者的目的，等等。这样，他们的目标就不会是真理。而真理呢，就算人们是诚实寻觅，也仍然是极难碰上的。

总体说来，一个人要是为了自己连带老婆孩子而寻求一份诚实的收入，那他又如何能够同时献身于真理？真理不管任何时候都是危险的伴侣，不管在哪里都是不受欢迎之客。估计真理就是赤身裸体的，因为真理并没有带来任何其他东西，没有任何的馈赠，人们追求真理也只是因为真理本身的缘故。两个如此不同的主人——世界（Welt）和真理（Wahr-heit）——是无法同时侍候的，因为这两个主人除了开首的字母以外，再没有任何相同之处了。真要侍候这二主的话，只会导致虚假，导致抬轿子和阿谀奉承。真理的布道者可以变成为欺骗和作假而辩护的人，可以热切教导连自己都不相信的东西，并以此浪费年轻人的时间，败坏这些满怀信任者的头脑。同时，违反所有的文学良心，倾尽全力吹嘘那些有影响力的拙劣者，例如，那些装出一副虔诚模样的草包。或者因为他们领取国家的报酬而为国家的目的服务，所以他们就费尽心机神化国家，把国家捧为所有人类努力及一切事物的顶峰。这样他们不仅把哲学课堂变成最平庸的菲利斯丁主义的学校，而且到最后，例如，就像黑格尔那样，得出了这一让人恶心的学说：人的使命要与国家融为一体，就像蜜蜂之于蜂巢。这样一来，我们存在的至高目标就从我们的视野完全消失了。

哲学并不适合作挣取面包之用，柏拉图在其描述诡辩学者中已经阐明这一点。柏拉图还把诡辩学者与苏格拉底对照了一番。在《普罗塔哥拉》的开首，柏拉图以相当轻松和幽默的笔触，描述了诡辩学者是如何经营和成功的。对古人来说，是否以哲学挣钱，一直就是区分哲学家与诡辩学者的标志。所以，哲学家与诡辩学者的关系，完全类似于为了爱情而献出自己的姑娘与收钱接客的妓女的关系。所以，苏格拉底（色诺芬，《回忆录》，50，1，第6和13）说：“这两种人是有区别的：承认自己是诡辩学者的教授哲学者，亦即为了金钱而传授哲学学说的人，与认为作为诡辩学者而教授哲学就应该受到责备的人，因为这是在贩卖思想；后者宣称向想要接受教育和知识的人收费是不可以的，因为这种挣钱方式与哲学的尊严不相匹配。”由于这样的理由，苏格拉底把亚里斯提卜列为诡辩学者，甚至亚里士多德也是这样做的。我在我的主要著作第1卷第17章第162页已经表明。斯托拜亚斯也报告说，斯多葛派也持上述观点。斯托拜亚斯所引用的色诺芬的一段话，根据原文是这样说的：把智慧卖给想得到智慧的人以获得金

钱，这些人可称为诡辩学者。乌尔比安也提出这一问题，哲学家能算是教授吗？我相信不可以，这并不是因为在此这是某样要小心进行的事情的问题，而是因为哲学家必须公开承认：为了获取酬劳而讲授哲学是羞耻的事情。在这一问题上的看法是那样的不可动摇，以至在后来的皇帝治下，这样的看法仍然坚定不移，因为在《菲洛斯特拉托斯》中，提亚纳的阿波罗尼奥斯对他的对手幼发拉底的主要指控就是“拿智慧做交易”，并且在他的第51封信中，他写给对手：“有些人责备你从国王那里领取了金钱。这不是完全不可以的——如果你没有给人印象，你是以哲学而获取了金钱的话。你是那样经常性，那样大数额地领取金钱，并且给你钱的人也认为你是哲学家。”与此一致，在第42封信中，阿波罗尼奥斯说起自己在窘迫的时候会接受施舍，但绝不会为其哲学获取报酬，哪怕是在穷困潦倒之时。“如果有人愿意给阿波罗尼奥斯钱，认为值得给他钱，并且阿波罗尼奥斯也需要钱的话，那他是会接受的。但他不会接受对哲学的奖赏，哪怕在他正需要金钱的时候。”这些相当古老的观点有其扎实的基础，其根据就是哲学与人们的生活有太多的交集，不管是公众的还是个人的；所以，如果通过哲学获利的话，那目的（Absicht）马上会压倒见解（Einsicht），本来自称哲学家的就会成为纯粹的哲学寄生虫。这样的哲学寄生虫会妨碍和破坏真正的哲学家的工作，并且的确会合谋鼓吹能让他们有所得益的事情。这是因为一旦涉及收益，受利益驱使，一切低下的手段轻易就会用上，不惜狼狈为奸，攻守同盟；为了达到物质目的，而以次充好，以假当真。这样就有必要把恰成对照的真品、贵重之品扼杀掉。面对这些手腕和手段，真正的哲学家可完全不是对手，他们及其事业有可能就与那些利益争夺者的活动纠缠在了一起。而优美艺术甚至诗歌艺术，真要用以获取收益的话，也不会因此真有多少损伤，因为每一件作品都是独立、分开的存在，次、劣之品既不会排挤掉优良之作，也不会遮蔽其光彩。但哲学却是一个整体，亦即浑然为一，其目标是指向真理而不是美。美有多种多样，但真理只有一个，就好比缪斯女神有好几个，但智慧女神只有密涅瓦一位。正因为这样，文学家可以心安理得、不屑于鞭挞拙劣之作，但哲学家在困境时必须批评虚假的东西。因为拙劣之作一旦得势，就会充满敌意地对抗优秀的东西，丛生的杂草会淹没有用的植物。哲学就其本质而言是排他的，哲学奠定了时代的思维模式。因此，得势的哲学体系无法容忍旁边的其他别的哲学体系，一如最高统治者苏丹的王子们那样是有你无我。此外，在此要做出判断是至为困难的。的确，要掌握做出判断所需的资料就已经相当艰辛了。这样，如果运用诡计把虚假的东西流通起来，然后由那些收了钱的人扯着嗓门到处宣扬为货真价实，那时代的精神就受到了毒害，文字写作的各个分支也就败坏了，所有高级的精神翱翔也就停止了；各类真与好的东西也就遭遇巨大的障碍。这会维持很长的时间。这些就是“以哲学赚取报酬”结出的恶

果。为阐明这一点，可以看看自从康德以来哲学所受到的不法侵害，以及哲学已经变成了何种样子。也只有黑格尔江湖骗术的真实历史以及传播方式，才可以在将来为我的上述思想提供恰当的说明。

据此，谁要是不想要那些国家哲学和笑话哲学，而是一心想要得到见识，亦即严肃认真的、没有多方顾虑的真理探讨，他就要尽可能到各处找找看，但偏偏不可以在大学里寻找，因为在大学里，哲学的姐妹，“适应时令的哲学”占据着统治地位和列出了价码。确实，我现在越来越认为，如果哲学停止成为获利的营生，不要继续由教授所代表而出现在百姓的生活当中，那对哲学会更加有益。哲学就是一株植物，就像阿尔卑斯玫瑰和长在悬崖上的花朵，只会蓬勃生长在自由的山间空气中，但若精心栽培就会枯萎。那些在市民生活中代表哲学的人，就像戏子扮演君王。诡辩主义者饱受苏格拉底不断的抨击，成为柏拉图嘲笑的对象——他们与那些哲学和语词的教授又有什么不一样吗？那自古就有的、从来没有完全熄灭的世仇，今天不是又让我延续下去了吗？人类思想头脑的最高级探索，一刻都不会容忍与赚钱搅和在一起，因为那高贵的本质无法与之兼容。如果大学所任命的哲学教师想要对得起自己的职业，就像其他学科的教授那样，把自己学科现有的、暂时被认定为真理的知识传给成长中的一代，亦即把最近的真正哲学家的体系，忠实和精确地解释和分析给他们的听众，条分缕析——如果这样的话，那大学哲学或许还算能过得去。假如他们还有足够的判断力或至少还有点点的细腻，不至于把纯粹的诡辩者，例如，费希特、谢林，也更加不会把黑格尔当成哲学家。可惜的是，这些哲学教授不仅缺乏上述素质，而且他们还不幸错误地以为他们的职务和职责，就是扮演哲学家的角色，把自己深刻思想的果实送给世界。无数可怜的作品也就由此错误而来。在这些作品里，这些庸常的头脑——并且不少时候他们并不仅限于只是庸常的头脑——就要去解决哲学难题。殊不知面对这些难题，数千年来，头脑至为杰出的人以其异常杰出的能力，都已竭力寻求破解。对真理的热爱让那些人忘了自身，对光明的狂热追求不时导致他们身陷囹圄，甚至被带上断头台。这些杰出的头脑是那样的稀罕，以至于自三千五百年以来，与国家的历史并排发展的哲学历史（哲学的历史就是国家的历史的基本低音）当中，著名的哲学家还不及国家历史中著名的君王的百分之一，因为只有在这些零星的、个别出现的杰出者的头脑里，大自然才有了对自己更清晰的意识。这些出类拔萃者与庸常大众之间，相距却是如此遥远，以至于大多数都只有在死后或者至少是在晚年以后，才得到应有的承认。例如，亚里士多德是获得了真正的高名，稍后其名远扬也甚于其他任何人，但根据所有的迹象，那只是在亚里士多德死了两百年以后才开始的事情。伊壁鸠鲁的名字至今也为大多数人所知，但伊壁鸠鲁在雅典到死也完全不为人所知（塞内加，《书信集》，79）。布

鲁诺和斯宾诺莎只是在其死后的第二个世纪，才得到认可和尊敬。甚至那写作如此清晰和大众化的大卫·休谟，尽管早就出版了著作，但到了50岁才开始有人注意到他。康德只是在60岁以后才出名。而我们今天的课堂哲学家，事情当然就快捷很多，因为他们可是迫不及待的。也就是说，某一教授吹捧在他邻近大学里春风得意的一个同行的学说，宣称这是人类终于能够达到的智慧顶峰。这位同行也就旋即成了伟大的哲学家，并马上在哲学史中占据了位置——意思是，在另一位教授为下次的展览会所编的哲学史中占据了一席之地。这第三位仁兄现在就毫不脸红地把目前混得风生水起的同行的尊名，与那许多个世纪以来为真理而献身的不朽名字并排了起来，认为这个同行与他们一样也能进入行列，因为这个同行的名字充斥在许多纸页上，得到了同行的普遍注意。这样，就出现了诸如此类的字眼，“亚里士多德和赫尔巴特”，或者“斯宾诺莎和黑格尔”、“柏拉图和舒莱尔马赫”。世人必然是惊讶地看到，那吝啬的大自然，在之前的那些世纪里只是零星地产出哲学家，但在最近的年代，在人人都知道很有禀赋的德国人中，哲学家却像蘑菇一样遍地涌现。当然了，这一时代的辉煌得到了各种方式的推广。所以，在学者杂志中或者在他自己的著作里，某一哲学教授不会错过另一个哲学教授的那些反常颠倒的念头，而会字斟句酌、反复推敲，一副郑重其事的表情，其模样看上去就像是正在审视人类知识的重大突破。为此所得到的回报，就是这位教授的那些学术怪胎很快获得了同样的尊崇，而我们也知道“没有什么比两头驴子相互搔痒的时候更显得充满尊严”。如此之多的庸常头脑，因为其职位和职业的缘故，就认为可以义无反顾地做大自然最不会让他们去做的事情，去肩负起只有思想巨人的肩膀才可以胜任的重担。说实话，这是可悲的闹剧。因为听声音嘶哑者唱歌，看瘸子跳舞，都是痛苦的事情，但听智力有限的人在那里作哲学议论，则让人无法忍受。为了掩盖自己缺乏真正的思想，不少这样的人会用冗长、挤成一堆的词语，做出某一让人印象深刻的大块头，还有那相当复杂的空洞句子，一眼看不到结尾的套叠句子，崭新的、从没有听说过的表达法——所有这些就构成了一套极难明白、但听上去却甚有学术味的行话和术语。他们用这些说啊说的，到头来却什么都没有说，因为我们没有获得任何思想，没有觉得增长了见识，而是叹了口气，磨坊咯吱咯吱的声音我当然是听到了，但就是没有面粉出来（阿拉伯谚语）。或者我们只能更加清楚地看出，在那些装腔作势的浮夸文风背后，隐藏着多么贫瘠、平庸和粗糙的想法。啊，如果我们能让那些滑稽哲学家稍稍明白，存在的问题会让思想家严肃认真得如此可怕，会如此震撼着他们的内在深处！那样的话，他们就不会再做滑稽哲学家了，不会在那儿心安理得地胡扯那荒唐的、据说是隐藏在所有基本概念中的绝对思想或者矛盾对立，也不会在那儿沾沾自喜于诸如此类的空壳子，“世界就是在有限之中的一个无限的存在”，“精神思想就是在有限之中的对

无限的反映”，等等，等等。这对于他们也是很难的，因为他们要做哲学家和完全原创性的思想家。要一个平凡的头脑产生出不平凡的思想，大概与要一棵橡树结出杏子一样。另一方面，平常的思想和想法是平常人自身早就有了的，平常人不需阅读这些东西。所以，平常的头脑在哲学方面是不会有所贡献的，因为哲学讲究的是思想，而不是罗列经验和事实。正因为意识到自己处境不妙，所以，一些家伙就会储备好一些别人的、绝大多数都是有欠完美的、也无一例外都是肤浅的思想，这些在他们的头脑中当然总是容易蒸发为只是字词和短语。他们就把这些东西搬来搬去，顶多是试图让其自圆其说，就好像叠起多米诺骨牌一样。也就是说，他们把这个人说过的话与另一个人说过的话相互比较，接着又比较第三个人、第四个人所说的——他们就是通过这样做来显示聪明才智。在这些人那里，我们根本无法找到某些以对事物和世界的直观认识为基础的，并因此完全是连贯的、一体的基本观点。也正因为这样，他们对任何事情都没有完全断然、明确的看法，或者扎实的判断，而是以学来的思想观点犹如在云里雾里摸索。他们本来的目的就是要努力学到知识成为学者，把学来的这些知识再传授给学生。或许是这样吧。但他们不应该扮演哲学家的角色，而应该学会分清良莠。

真正的思想家致力于获得深刻的见解，并且只以获得这些见解为目的，因为他们热切渴望的是以某种方式理解其所在的世界，而不是去教人，去跟人家胡扯。因此，经过持续的思考，他们也就逐渐地、慢慢地有了扎实牢固、连贯一体的基本观点，这些都无一例外地建基于对这个世界的直观把握；从这些基本观点出发，条条道路通往各个专门的真理，这些专门的真理又反过来照亮了那些基本观点。由此可以推论：他们对生活和世界的每一道难题起码有一个明确的、肯定的、能让人明白的、与整体相连贯的看法；因此不需要以空泛的词语打发别人，就像那些庸常思想者所做的那样。我们可以发现，那些庸常思想者总是专注于别人的看法及其相互间的比较，而不是专注于事物本身。据此，他们就好比是在谈论遥远的国度，要去比较和评判那少数几个曾去过那些地方的人写的游记描述，而不是谈论眼前展开的、清晰的、真实的世界。对于这些人，情形就是：

我们要做的，先生们，是习惯于

逐一编排别人的所见，

而不理会我们的所想。

——伏尔泰

这里面至为糟糕的就是把肤浅、没有思想的东西当作有分量的东西的话，那就合乎这些人的利益。如果情形不是这样的话，对于好奇的爱好者也就无所谓，可以让其永远这样继续下去。一旦这些肤浅和没有思想的东西与真正、伟大和深刻之作狭路相逢，这些家伙就无法达到目的了。因此，为了扼杀真正伟大的作品，让拙劣的东西顺畅无阻，他们就相互抱团，采用所有弱者的对抗方式，组成派系和集团。他们把持学术杂志，在这些杂志里，正如在其作品中所做的那样，以无比的崇敬和郑重的态度讨论起他们各自的杰作。短视的公众就这样被牵着鼻子走。这些人与真正的哲学家的关系，就跟过气的歌手与诗人差不多。为了说明上述情况，我们可以看看课堂哲学家那些周期性出现的文字，以及附和他们的学术杂志。谁要是懂得个中蹊跷就可看看，一有机会他们是如何狡猾地尽力把有分量的东西当作毫无意义而隐瞒下来，是如何施展伎俩移开公众的注意力的。他就要想想普布里乌斯·西鲁斯的这句箴言："优秀之人长眠地下，没有声名。"（参见《普布里乌斯·西鲁斯格言集》，谷鲁特里·米森校订本，1790，第5卷，第280页。）现在，就让我们带着这些思考，沿着这条路子，一直上溯到19世纪初，我们会看到，先是谢林的追随者在这方面作孽，然后是黑格尔主义者，并且作孽得更甚，也更大胆。我们只需忍住恶心，翻看一下他们那杂乱的一堆！因为实在是无法指望人们阅读那些东西。然后，我们想一想，算一下在长达半个世纪以来，有多少宝贵的时间，连带纸张、金钱浪费在这些马虎差劲的作品上面。当然，公众的耐性是让人无法理解的，他们年复一年阅读着没有思想的假冒哲学家写出的没完没了的东家长西家短，完全不怕那折磨人的冗长和无聊。这种无聊就像浓雾一样弥漫，因为人们读啊读，就是没能获得任何思想，因为写作者头脑里面本身就没有任何清楚和确定的想法，字词堆着字词，句子套着句子，实际上什么也没有说，因为他们无话可说。没有什么是他们清楚知道的，一无所想，却又想议论一番。这样，他们选词造句并不是为了如何确切表达其思想和观点，而是为了更巧妙地掩饰自己没有思想和观点。但人们就是印刷、购买和阅读这些东西。这样的状况也已经持续半个世纪了，读者就不曾发觉他们只是，就像西班牙人所说的"吞进了空气"而已。尽管如此，为公正起见，我必须指出，为了让这咯吱咯吱转动的磨坊持续运转，人们经常用上了某一奇特的伎俩，而究本寻源，发明此伎俩的就是费希特先生和谢林先生。我的意思是，这一狡猾的把戏就是写得模模糊糊，亦即写得无人能懂。在此，巧妙之处就在于把连篇的废话写得在读者无法明白意思的情况下，读者也只会认为这是自己的问题。其实，写作者才心知肚明这本来就是写作者自己的问题，因为他根本就没有可以让人明白的东西，亦即没有已经想清楚、可以传达给别人的东西。如果不是运用了这一招数，费希特和谢林就不可能营造起那虚假的名声。众所周知，无人比黑格尔更加放肆、离谱地使用这一招数。如果从一开始，

黑格尔就解释清楚其虚假哲学中荒谬的基本观点，就是把事物的真正和自然过程恰恰倒转过来，因此把我们从现实直观中所提取出来的普遍概念，把经过思维，经过去除某些限定成分以后得出的普遍概念，亦即越是普遍就越变得空洞的概念，当作是首要的、原初的、真正的现实（用康德的话说，当作是“自在之物”）；认为由于这些普遍概念，那现实的、真正的世界才获得其存在；如果就像我所说的，黑格尔从一开始就用清楚、明白的字词，详细解释这一荒唐至极的“把结论当作前提”；如果他清楚地表明“颠倒了根据和结果的逻辑次序”，阐明这个的确疯狂的念头以及他的另一看法：这些概念不需我们之力就能自己思维和活动——那所有人都会哄堂大笑，或者耸肩认为这样的胡闹真不值得理会。就算是用上收买和卑鄙的手段，要把这世界至今为止所见过的最荒谬的东西硬称为至高的智慧，并让德国学术界及其判断力永远出尽洋相，那声嘶力竭的吹拍也终究是徒劳的。但如果用上无人能懂、废话连篇作外衣，图谋却得逞了，荒唐愚蠢也交上了好运：

愚蠢之人最喜欢也最敬佩

所有那些说得隐晦和古怪的话。

——卢克莱修，第1卷，第642页

受这些榜样例子的鼓舞，自那以后，几乎每个可怜的舞文弄墨者都试图写出某种花哨、模糊的文字，看上去就像没有什么能够足以表达作者的高深思想似的。他们不是尽力采用各种方式让读者明白自己的意思，而是经常像逗弄似地对读者喊道：“对吧，你是不会明白我的心思的！”那么，如果读者不是这样回应：“这玩意跟我又有什么屁关系呢？”然后随手把书扔掉，而是徒劳地琢磨个中的微言大义，到最后，读者就会想这作者肯定是绝顶聪明的，实已超越了我们读者的理解能力。然后就一脸敬畏地把这作者称为深刻的思想家。这个可鄙的手段所带来的其中一个后果是，在英国人们要形容某一模糊、完全不可理解的事情时，就会说It is like German metaphysics（这犹如德国的形而上学）。这跟法国人的这个讽刺说法差不多，c’est clair comme la bouteilleàl’encre（这清晰得就像个墨水瓶子）。

在此说出下面这些或许是多余的，但其实无论怎么重复也不嫌太过，那就是：与上述成鲜明对照，优秀的写作者总是全力争取让其读者精确思考作者所思考过的东西，因为凡是有真正的东西要传达给别人，都会很在意不让其走样或者遗漏。所以，写出良好的文体首要取决于作者是否真的有话可说。但正是这一微小之处，却是我们今天大部分作者所欠缺的，因此也就是他们表达拙劣的原因。尤其是19世纪的哲

学著作的基因（generische）特质，就是无物可言的写作。这是这一世纪的哲学著作普遍的特质，因此既可以见之于萨拉特，也可以见之于黑格尔；既可显现在贺尔巴特的著作，也可显现在舒莱尔马赫的著作。根据顺势疗法，那一点点的思想可以用50页滔滔话语的洪水稀释，然后，由于无比信任读者真正的德国耐心，那些作者就心安理得地一页接一页地拉杂个没完。受罚阅读这些东西的读者，则试图找到某一真正的、扎实的和有一定分量的思想而不果；他们渴求读到某一思想，的确就像在阿拉伯沙漠中的旅行者那样渴求得到水，但必然不会得到满足。与此相比，我们随便拿起任何一位真正哲学家的书，不管这位哲学家出自哪个时候和出自哪个国家，不管是柏拉图还是亚里士多德，抑或笛卡尔、休谟、马勒伯朗士、洛克、斯宾诺莎、康德，我们总会遭遇思想丰富的思想家，既有见识又能激发见识，尤其是他们总是诚实地尽力向我们传达他们的意思。因此，有接受能力的读者，花费努力阅读每一行字都能获得直接的回报。我们那些虚假哲学家的文字之所以缺乏思想，并因此那样折磨人和无聊，虽然从根本上是他们头脑贫瘠所致，但首要是因为他们的表述，无一例外都是在至为抽象、至为普遍和含意极为广泛的概念中摇摆，所以几乎满纸尽是含义不定、不确切、苍白无力的字词。他们这种在空气中的踏步也是迫不得已的，因为他们必须小心不能踏上实地——一旦踏上实地，踏上现实、确定、具体个别和清晰无误之物，那就会触碰危险的礁石。这样，他们用词语搭成的三桅船就会触礁和撞毁。因为他们不是把感官和理解力坚定地投向他们眼前的直观世界，亦即不是投向所给出的真正之物，那还没受到歪曲、就其本身而言并没有谬误、由此我们可以深入事物本质的东西。他们除了那些至高的抽象，例如，存在、本质、形成、绝对、无限，等等——除了这些以外，他们就一无所知。现在他们就从这些概念出发，以此构建了思想体系，其内容最终就只能流于语词；这些语词也就只是肥皂泡而已，可供短暂的玩耍，但可不接触到实地，否则就会破灭。

如果不够格和欠缺能力的人做出所有这些而给学科带来的坏处，只是他们在这些学科上一事无成而已，正如在这里所说的优美艺术领域所发生的情形，那我们还可以此安慰自己而不予理会。但在哲学领域，这些家伙却能造成肯定的伤害。首先，要维护劣品的名声，这些人都天然地拉帮以对抗优秀之作，要尽全力不让其露面和兴起。在这个问题上我们可不要欺骗自己，无论任何时候，在地球任何地方，在各种形势下，平庸、卑鄙和愚蠢之人都自然会密谋对抗有头脑和理解力的人。在对抗这些人的时候，他们成了人数众多、齐心协力的整体。抑或我们是否真的这样天真无邪，相信这些人宁愿只是静等高明，然后表示承认、尊敬并广为宣传，以便就此以后自己被贬为无物？成为你忠实的仆人！事实却是“每个人只会赞扬别人那些他自己也有希望做

到的东西”。“但愿这一世上尽是些草包，这样我们就可以是个人物了！”这是他们的真心口号，阻止有能力者出现就是他们的本能，正如抓老鼠是猫的本能一样。人们也可回想一下我在前一篇文章结尾处所引的尚福尔的优美话语。就把公开的秘密一次性说出来吧，就让那怪胎暴露在光天化日之下，尽管这看上去是那样的怪异。无论任何时候、任何地方、任何环境，愚蠢、狭隘之人在这世上最真心仇恨的，无过于有理解力、有思想、有天赋之人。这些愚蠢之人在这方面永远保持着真心和专一，这在生活的各个范畴、事务和关系中都可以看到，因为这些人都在致力于压制有思想、有天赋的人，甚至要斩草除根，目的就是只有他们这一类人的存在。无论怎样的善良，也无论怎样的宽厚、慷慨，都无法让他们与卓越的思想者达致和解。实情就是这样，不会改变，永远都是这个样子。与他们站在一边的，是多么可怕的绝大多数啊！这是妨碍人类各种进步的主要障碍。那么，在这样的情况下，在这个特殊领域，又怎么可能还有进步？因为在这个领域里，只是拥有其他学科所需的良好头脑，连带持之以恒的努力和汗水仍然是不够的，还需要独特的，甚至只能以个人幸福为代价的天资。这是因为那不夹杂私心的真诚努力，要解开存在之谜的无法抑制的冲动，认真深思事物最内在的本质，对真理的狂热——这些是首要和不可缺少的条件，如果我们真要勇敢地再一次走上去，站在古老的斯芬克司面前，重新一次试图解开千古之谜，不怕冒着一如许多先行者那样掉进黑暗深渊的危险。

不够格、欠缺能力的人参与到各科知识学问中所带来的另一个坏处，就是他们建起了谬误的殿堂。在这之后，智力良好、诚实正直的人有时候就得花上一辈子的时间去拆除这些东西。在哲学领域，在最普遍、最重要和最困难的知识方面，就更是如此。如果人们要看这方面的特别证明，那就看看黑格尔这丑陋、可怕的例子吧，这一无耻的假冒智慧，给予我们的不是他自己的、诚实的和审慎的思考和探究，而是把众多的概念论辩式地自己活动起来作为哲学的方法，因此也就是让某一客观的想法机械人，在空气中或者在太空中为所欲为地、全凭一己之力地翻着跟斗，其留下的踪迹、轨迹或者化石脚印，就是黑格尔和黑格尔门徒的经文。这些也是由脑袋相当扁平、头盖骨很厚的人想出来的，远远不是绝对客观的东西，而是相当主观，并且由相当平庸的人主观构思出来的。这样，我们就看一看巴比伦通天塔的高度和持续时间，考虑一下这种绝对不知所谓的哲学，通过外在的、古怪的手段而强加给求学中的青年人，必然会给以此成长起来的一代，乃至整个世纪带来难以估量的损害。目前学术界中，难道不是无数人的头脑都因此从根本上受到破坏和变得乖张吗？难道不是头脑中塞满了错误百出的观点？难道不是在本应得到思想的时候，却接受了空洞的词语、说了等于没说的废话、让人恶心的黑格尔术语？难道他们的整个

人生观不是错乱的，至为平庸、最菲利斯丁人式的，至为低级的情操，难道不是已经取代了曾经鼓舞着上一代先辈的高贵、高级的思想？一句话，那些在黑格尔思想的孵化器中长大的人，难道不就像是遭受了精神上的阉割、丧失了思考能力、脑子里尽是些最可笑的想当然的看法？的确，这些人在精神上被动了手脚，就像某些王位继承人在肉体上被动了手脚差不多，亦即在这之前被人试图通过纵欲或者毒药，使其无力统治，甚至繁殖后代。他们的神经被弄得紧张和麻木，再也无法正常运用理性，成了人们施舍同情的对象，是父母流泪的话题。另一方面，我们可听听人们对哲学本身是多么恶劣、讨厌的看法，对哲学的无端指责又是多么的嘈杂。仔细检查一番，可以发现这些鄙视哲学的人所理解的哲学，不外就是可怜的江湖骗子的那些没有思想、满是算计的瞎扯，以及在不懂趣味、不识好歹的黑格尔崇拜者空空如也的脑袋中的回响。这就是他们真心以为的哲学！他们不知道原来另外还有其他别的东西。当然了，几乎整整一代年轻人都受到了黑格尔货色的感染，就像感染了梅毒一样。并且正如这一疾病毒害身体的体液和元气，同样，黑格尔货色也会破坏年轻人的思想能力。因此，今天的年轻学者大都再没有能力产生健康的思想，也没有能力自然地表达。在他们的头脑里，非但没有随便对现存的某一事物的某一正确的概念想法，甚至连只是某一清晰和确定的概念想法都没有。那杂乱荒芜和空洞的语词垃圾，已经模糊和解除了他们的思维能力。还有一旦黑格尔的祸害深入血脉，要除掉这些祸害，其难度一点不比治愈梅毒小。相比之下，要在这世上确立这些东西，传播这些东西却相当地容易。确实，一旦人们有意图、带目的地对抗正确的见解，亦即当用上物质的手段和方法，以帮助传播观点和强调看法，那正确的见解很快就会败下阵来。轻信的年轻人怀着孩子般的信任进入大学，他们盯着那些据说掌握着所有知识的人而心生敬畏，还有据称是探究我们这一存在的人，那个有着如雷贯耳的名气、不少上了年纪的政治家也来听其讲课的人。所以，年轻人就去大学，准备着学习、相信和崇敬。那么，如果这些年轻人看到在哲学的名义下，所呈献上来的是完全颠倒的混乱思想，是宣讲存在与虚无的同一性的学说，是堆砌字词、让健全的头脑再也没有了思想，是一些让人想到了疯人院的胡言和废话的东西；除此之外，还装饰了某些明显无知和极度愚昧的话语——这些我从黑格尔给学生用的简编中抽了出来，在我的《论道德的基础》前言里，已经无可辩驳地证明了。在那篇前言里，我直斥丹麦学士院——那些学士院院士，根本就是一帮阿谀奉承、不学无术之人，是庇护哲学江湖骗子（亦即他们口中的“哲学的最高峰”）的势力。如果年轻人看到哲学就是这样的货色，那轻信和缺乏判断力的他们，也会敬重这些胡说八道。他们只会想，哲学嘛，当然就会有这些咒语一样的东西。从此以后，他们的头脑就受到了扰乱，在其头脑中，拼凑起来的字词就成了思想。这样，他们就永远没有能力产生真

正的思想，亦即在精神思想方面被阉割了。由此生成了一代无能、乖僻，但头脑中却又期望多多的人，满脑子都是目的和打算，但独到和正确的见解方面则是贫血至极，正如我们现在所见的那样。这是无数人都有过的遭遇，他们的青春和最为美好的能力都受到了伪哲学的毒害，而他们本来应该领略的是康德的思想——这是大自然终于成功通过康德而为多代人准备的恩赐。对于真正的哲学，亦即对于自由的人纯粹是为了哲学的缘故而追求的哲学，对于除了哲学论辩以外别无其他支持的哲学，这样的胡闹和胡搞是永远不会发生的，只有大学所教的哲学才会这样，因为大学的哲学从一开始就是国家的一个工具。正因为这样，我们才看到国家无论任何时候都会参与、干涉大学里面的哲学辩论和争议，并选边站队，不管这关系到唯实论者和唯名论者，抑或亚里士多德主义者和拉米主义者，抑或笛卡尔主义者和亚里士多德主义者，抑或克里斯蒂安·沃尔夫，或者康德，或者费希特，或者黑格尔，等等，等等。

大学哲学给严肃的、真正的哲学带来的坏处，也包括康德哲学所受到的来自那三个大言不惭的诡辩者的排挤——这在上面已经说过了。第一个是费希特，第二个是谢林，最后第三个就是那粗糙、笨拙、让人恶心的江湖骗子黑格尔。前两人也并非没有才华，黑格尔则是无可救药的人，扰乱和破坏了整整一代人的头脑。但这些人却被宣告为引领康德哲学迈进了一步，是超越了康德哲学的人，并且踏着康德的脖子和肩膀，已经达到了知识和见解的无比高度。现在，他们就高高在上、几乎是带着怜悯俯瞰着康德为他们达致崇高地位而做出的苦役般的前期工作；所以，他们才是真正伟大的哲学家。年轻人没有自己的判断力，也没有对教师那种经常是有益的不信任——而这种不信任，也只有那些与众不同的，亦即具有判断力并感觉到这一点的学生才会有的。所以，毫不奇怪的是，学生们相信他们的所听所闻，马上就错误地以为他们再也用不着浪费更多时间，预先做好必须的、艰难的准备功夫，以获得崭新、高级的智慧，亦即再用不着浪费时间去钻研那老旧的、僵化的康德，而是快步跑进了智慧的庙堂，在这里，在那些愚蠢可笑的门徒的赞颂歌声中，现在就依次坐着那三个夸夸其谈者。可惜的是，从大学哲学的三个偶像那里是学不到任何东西的：读他们写出来的东西，既浪费时间也败坏头脑，尤其是黑格尔的东西。如此这般所导致的结果，就是真正懂得康德哲学的人逐渐死去了，所有哲学教义和理论中的最重要者，无法继续活生生地保留在人们的头脑里，而只是存留在作者著作死的字母里，等待着更加睿智，或毋宁说没有那么受到迷惑的下一代。这是这一时代的耻辱。所以，我们难得发现有人对康德哲学有透彻的了解——除了为数极少的老一辈学者以外。相比之下，我们今天的哲学作者，却让人感到羞耻地暴露出了对康德哲学的无知。他们描述康德学说时所表现出来的无知，尤其让人

愤慨。一旦他们说起康德哲学，一旦他们假装懂得康德哲学的大概，这种无知就清楚地凸显出来。看到那些以哲学谋生的人，并不真正和确切了解这两千多年来所出现过的最重要的学说，并且几乎是与他们同时代出现的学说，真令人气愤。他们甚至错误地引用康德著作的名字，也不时地把与康德的意思恰恰相反的话当成是康德所说的。他们扭曲康德那些有其特定意思的名词至不知所云的地步，肆意滥用他们完全不知其所指的词语。这当然是因为走马观花一样地翻翻康德的著作，是根本不可能认识和掌握康德这位深刻思想家的学说的；以为可以的话，那的确是狂妄的想当然。那种快速浏览的认识方式，唯独属于那些大量写作的哲学生意人，他们还误以为早就把康德哲学“甩在身后”了。康德的第一个传播者莱因霍尔德曾说过，他是在悉心用力精读了康德的《纯粹理性批判》五次以后，才探测到这部著作的真正含意。看过那些哲学生意人提供的描述后，被别人牵着鼻子走和随随便便的读者群，就再一次误以为可以在最短的时间里，不用花费任何功夫，就可以吸收康德的哲学！这是绝对不可能的事情。若我们自己不曾勤奋研究和经常重温康德的主要著作，我们对这曾经有过的一切哲学现象中的最重要者，是永远不会获得哪怕只是一个概念和想法。这是因为康德有着或许是大自然产生过的最具原创性的头脑。与康德一起以他的方式思考，是任何事情都无法与之相比的，因为康德的那种清晰，那种完全特有的思考，是任何其他凡人都没有的。以勤勉和认真的学习开始，通过精读《纯粹理性批判》真正深刻的篇章，完全投入其中，直到真正与康德的头脑一道思考，那我们就享受到康德思想的乐趣，就会极大地超越了自身。例如，当我们重读《纯粹理解力的基本原则》，尤其是再看看《经验的类比》，进入“统觉的组合一体”的深邃思想，就会发生这种情形。我们就会感觉到以某种奇妙的方式疏远和脱离了我们浸淫其中的这个悲惨存在，通过掌握了存在的每一原始要素，察看时间、空间、因果律是如何把对所有现象的统觉，一体化地组合和连接起来，使我们有可能了解这个经验复杂的整体及其运作和进程，亦即了解到那以智力为条件的世界，也正因此这一世界只是现象而已。我们组合一体的统觉也就是这个世界作为整体的联系，是建立在我们的智力运作法则之上，并因此是牢不可破的。在描述这些的时候，康德证明了世界的原初法则，到底是怎样与我们智力的法则融会一体，并把这一切一气呵成地显现在我们眼前。这种为康德所独有的考察方式，可被形容为迄今为止投向这一世界的至为疏离的审视眼光，达到了最高程度的客观。追随这一考察方式，会给人带来某种无与伦比的精神享受，因为其级别要高于文学家所带给我们的那种精神乐趣。后者当然是每个人都可以领略到的，但要领略前者的话，却必须先要狠花一番工夫。但我们今天的哲学教授，对此又有多少了解呢？的确是一点都不了解。最近，我读到一位哲学教授写的心理讽刺文章，里面很大篇幅都是谈论康德的《统觉的组合一

体》，因为他们很喜欢运用康德的专门术语，虽然是拾人牙慧，并因此没有什么意义。现在，用上了康德的术语以后，他就误以为他的这些话有了深意！这些专门术语，还有类似的小巧玩意儿，就构成了他们的幼儿园哲学的喜好论题。实际上，这些先生们对学习康德的哲学没有时间，没有乐趣，也没有愿望和要求。他们对康德是无动于衷的，跟他们对我一个样。完全不一样的人才适合他们那精美的口味。也就是说，感觉敏锐的贺尔巴特和伟大的舒莱尔马赫，甚至"黑格尔本人"所说过的话，才是他们思考的素材，也才与他们相称。除此以外，他们也乐意看到那"压倒了一切的康德"被人遗忘，他们也巴不得康德哲学变成某一逝去了的历史现象，成为尸体、木乃伊，可以让他们直视也不会感到害怕。这是因为康德在哲学领域，极其严肃地终结了犹太一神论，而这是哲学教授们不想让人知道的，想要无视的，因为没有了犹太一神论，他们可就无法生活下去了——我指的是他们就没吃没喝的了。

在哲学界取得了伟大进步以后，又出现了这样的倒退，那我们就不会奇怪当今所谓哲学讨论已经沦为完全没有批判性，在尽是浮夸语词的背后隐藏着的是难以置信的粗糙，某种比起康德之前的更甚的自然主义的笨拙摸索。例如，人们现在带着某种因无知所致的不知羞耻，到处直截了当地谈论什么道德的自由，就好像这已是有了定论，甚至可以直接确知的事情，就类似于上帝的存在和本质一样，用不着多说就可以明白的事情，也像"灵魂"一样，谈论起来就像谈论某个家喻户晓的人物一样。甚至自洛克时期以来，就被迫收起来的"与生俱来的思想"的表达，现在又壮着胆子露面了。还有那些黑格尔信徒，在他们所有的著作里，都厚颜无耻、直截了当、不作一番介绍和说明，就长篇大论所谓的"精神"。他们相信人们会被他们的信口雌黄镇住，而不会理所当然地质问那些教授先生："精神？那家伙到底是谁？你们是怎么认识它的？难道它不就是某一任意、随便弄出的东西？你们对此甚至不加定义，更不用说推论和证明了。"你们以为在你们面前的公众是些老妇人吗？这些就是对付那些假冒哲学家的合适语言。

我在上面举的"统觉的组合一体"例子，透过这些生意人在谈论哲学时的可笑特征，展示了虽然这些人不会运用康德哲学，因为康德哲学让他们厌烦，此外也太过严肃；也因为他们对其再也无法明白，但他们却很喜欢为了让他们的废话带上某些科学气质，而滥用康德哲学里面的用语，就跟小孩挥舞和玩耍爸爸的帽子、手杖和军刀差不多。例如，黑格尔信徒就喜欢滥用"范畴"（Kategorien），以此表示各种各样宽广和普遍的概念，丝毫不理会亚里士多德和康德对此用语的用法，并且是一副天真无邪的样子。另外一个例子是在康德哲学中，一个重要的看法就是"固有经验之内的"和"超验的"词语的运用，连带我

们知识的有效性。我们那些笑话哲学家当然不会去理清这些词语的微妙区别的。但那些词语本来却是很讨他们的欢心，因为那些词语听上去是那样的有学问。因为他们的哲学永远把亲爱的上帝作为首要的对象，这个上帝因此就是一个老相识了，其在哲学中出现就无需介绍了，所以，现在他们就争论开了：这个上帝到底是藏身于这世界之中，抑或置身在这世界之外，亦即停留在某一并非此世界的空间里。若藏身于这世界之中，他们就称其为“固有经验之内”；若是置身在这世界之外，则名为“超验”。当然，他们这样做的时候，可是相当严肃认真和很讲学问的样子，并且夹杂着黑格尔的术语。这是很好笑的闹剧，只会让我们老一辈的人想起法尔克的《讽刺年鉴》里面的铜版画——在那儿，法尔克把康德表现为坐在一个气球上升到高空，他的衣服鞋袜，还有他的帽子和假发都扔落地上，那些猴子则捡起这些东西，以此装饰和打扮自己。

那些诡辩主义者纯粹出于个人目的的吹嘘和大话，挤掉了康德的严肃、诚实和深刻的哲学，这毫无疑问会给时代的文化造成极坏的影响。尤其是把像黑格尔这样一个完全没有价值、绝对是思想畸形的人，称颂为当前这个和任何时代都首屈一指的哲学家，更肯定是最近30年里哲学全面退化的根源。由此引起的结果，就是更高级学术的衰落。这样的时代可是遭殃了，因为在哲学领域，大胆无耻和愚蠢妄言挤掉了独到的见解和理解力！这是因为果实带着其生长土壤的味道。人们会追捧那些得到高声吆喝、公开和全方位颂扬的东西，这些东西也就成了成长中的一代人的精神食粮，而这些精神食粮对这一代人的内在及以后的创作和创造，都有着决定性的影响。因此，一个时期的主流哲学决定了这一时期的精神思想。那么，如果某一绝对荒谬的哲学占据了统治地位，如果把那些取自空气、出自疯人院病人口中的唠叨胡言当作伟大的思想，那经这样播种以后形成的一代人就真是不可多得了：没有精神思想，没有对真理的热爱，没有诚实，没有趣味，没有对物质利益（政治利益也包括其中）以外别的某一高贵事业的追求，而这正是我们眼前所见的一代。由此可以解释为何经过了这样一个由康德撰写哲学、由歌德创作文学、由莫扎特谱写音乐的时代以后，接下来是现在这样一个时代：一个政治文学家的时代，并且还是一个政治哲学家的时代，是饥饿文人在文坛以谎言和欺骗谋生，是各种摇笔杆子的人故意败坏语言的时代。这个时代就用了自创的、可说音义俱佳的“当代今天”（Jetztzeit）一词来命名！是的，“当代今天”意思就是人们只先考虑现在，而不敢放眼要做出审判的将来。我很想能够把这“当代今天”展现在魔法镜子上，好显现出这时代在后世眼中的样子。与此同时，“当代今天”却把上文所赞扬的康德年代称为“梳辫子时代”。可是，与那些辫子相连的是头脑，现在呢，果子似乎也与茎秆一道消失了。

黑格尔的追随者因此说对了，他们宣称他们的大师在他们的同时代人身上留下了不可估量的影响。完全瘫痪了一代学者的思想，使其丧失了思考能力，并且到了这样的地步，以致这些学者再也不知道思考到底是什么，而只会肆无忌惮和没有任何趣味可言地玩弄字词和概念，或者对因袭的哲学课题阐发毫无思想可言的宏论，连带那些来自空气中的无根之谈，或者完全没有实在意义的，甚至自相矛盾的“定理”——人们就把这些当作是哲学思考。这就是黑格尔留下的了不起的影响。人们只需比较一下那些至今仍在大着胆子冒头的黑格尔门徒的读本与康德早一些年代出版的作品，后者所出自的年代，亦即所谓的“折中时期”，是受轻视的年代，尤其受到黑格尔门徒和所有康德之后的哲学家无尽的鄙视。我们就会发现，后者与前者相比，永远不仅是黄金与黄铜之比，而且是黄金与黄粪之比。这是因为在费德尔、普拉特纳等人的作品里，我们总可以找到很多现实的、部分是真确的、本身具有价值的思想，以及一语中的的见解，对哲学问题的诚实讨论，能启发人们独立深思，引导人们哲学论辩，起码是真心实意地探索问题。相比之下，在黑格尔学派的某一部作品里，人们却无法看到某一真正的思想（因为这些作品根本就没有什么思想），也无法找到认真、诚实思考的些许痕迹——这些是根本不会有的东西。人们发现除了放肆堆砌那些似乎有其意义，甚至蕴藏深意的字词以外，不会还有别的东西。但稍加检视和推敲那些字词，就可看出那其实是完全空洞的、没有意义和思想的花哨的词语外壳。这些作者写出这些东西，目的根本不是要传授给读者什么东西，而是要欺骗读者，让读者相信摆在他们面前的就是思想家的著作，其实，这些作者并不知道思想为何物，没有任何真知，更加没有灼见的混混。这都是因为其他的诡辩者、江湖骗子和愚民者破坏和扭曲的仅仅是知识，但黑格尔破坏的却是认知的器官、人的理解力本身。也就是说，由于逼迫受其误导的年轻人生吞活剥、死记硬背那些乱七八糟、彼此矛盾的胡言乱语和犹如出自疯人院的昏话，让他们以为这些就是理性的认识，所以，那些年轻人的头脑也就搞得全乱了套，以致他们以后也永远丧失了真正思维的能力。这些可怜的年轻人，却满怀信任地捧读这些东西，尽量吸收这些最高的智慧。因此，我们可以看到，直至今天，他们都还在说着令人恶心的黑格尔术语，赞美他们的大师，完全真心地以为这样的句子，如“大自然就是理念的别样存在”真的包含了某些内容。以这样的方式扭曲年轻人的清新头脑，的确是一大罪孽，无法原谅也无法容忍。这就是黑格尔对同时代人那大言不惭的影响，而不幸的是，这种影响的确已经既深且远。这是因为结果与原因是相称的。也就是说，正如一个国家所能遭遇的厄运，就是道德至为败坏的阶层和社会渣滓成了国家的掌舵人，同样，哲学及所有依赖哲学的东西，亦即人类的全部知识和精神生活，所能遭遇的最糟糕的事情，莫过于一个头脑平庸的人，一个以对上司巴结逢迎，以肆无忌惮写出胡言而出名的人，

亦即那个黑格尔，被不遗余力地宣称为最伟大的天才；在这个人那里，哲学终于和永远地达到了哲学一直追求的目标。这是因为如此恶劣背叛人类中最高贵的东西，其结果就是像当今德国的哲学及整个学术那样的状况：极度的无知与无耻结合在了一起，拉帮结派取代了实干和成绩，所有基本的概念都变得无比混乱，哲学迷失了方向，分崩离析，庸才成了宗教的改良者，唯物主义和兽性主义放肆登台，不懂得古老的语言，胡乱剪裁字词，根据那些无知傻瓜自己的标准而只在意字词中字母的多少，等等，等等。你们只需自己看看吧！在人们的身上，也可以看到那逐渐冒出的粗野（Barbarei）——其外在的症状就是人们脸上那长长的胡子，那性别的标志。这表明了人们更愿意把雄性，把人与动物所共有的雄性排在了人性之前，因为人们愿意首先是个男人（Mann），在这以后才是一个人（ein Mensch）。在所有具有高度文明的时期和地方，人们都剃去胡子（Bart），这种做法是因为人们感觉到与上述恰恰相反的做法才是正确的。所以，人们首先是一个人，是在某种程度上一个抽象的、忽略掉了动物性的差别的人。相比之下，人们胡子的长度却总是与野蛮同步，而“胡子”一词已经让人想起了野蛮。因此，胡子在中世纪粗野和无知的千年中很盛行，而当下的人却刻意模仿那种式样和风格。[30]还有不能不说的就是，我们现正谈论的对哲学的背叛，其更远的结果也是第二个结果，就是邻国对这一国家的鄙视，就是后世对这一时代的鄙视。这是自作自受，人们无一幸免。

上面我已说了精神食粮对时代的巨大影响，因为精神食粮决定了思维的素材和形式。因此，这很大程度上取决于人们赞扬什么，并据此阅读什么。这是因为与一个真正伟大的思想家一道思考，会增强自己的思维能力，让其活动合乎规则，张弛有度，好比书法家手把手引导小孩书写。相比之下，与那些一心一意只在意表面功夫，亦即只着眼于欺骗读者的人一道思考，例如，像费希特、谢林、黑格尔等人，就会在某种程度上损害自己的头脑；与那些乖僻和固执的人一道思考，也同样会扭曲自己的理解力，贺尔伯特就是这一类人的例子。总的来说，阅读知识分科中那些平庸者写的东西，如果这些东西不是关于某些事实或关于这些事实的发现和研究，而纯粹只是他们头脑的想法，那就极大地浪费了自己的时间和精力。因为类似这些人所能想到的其他人也能想得到，就算他们正式地摆正姿势、打定主意要去思想，也完全于事无补，因为这样做并不会提高其能力，而一旦正式摆正姿势思考的话，通常就更加不会思考出什么。再者，这些人的智力完全忠诚于其天然使命，为他们的意欲服务，而这是很正常的事情。这就是为什么他们的思想和行动的背后，总是有着某一打算和企图：他们任何时候都有其目的，也只认得与此目的相关、相符的东西。不受意欲束缚而展开的智力活动，是纯粹的客观并以此客观做出一切伟大事情

的前提条件；但这一条件对这些人永远是陌生的，这在他们的心里也是神话而已。只有目的才会吸引他们的兴趣，只有目的才有现实性，因为这些人的意欲始终占据着统治地位。因此，浪费时间阅读他们的作品是双倍的愚蠢。不过，公众永远不会认得也不会理解的，因为公众有很好的理由不去认得和理解，是大自然的贵族。所以，很快他们就会把那极少数佼佼者的作品撇开，一心只想着去看最新的庸才的作品，而那极少数的佼佼者却是由大自然在上下千百年的时间里挑选出来，并赋予了这一高贵的使命：思考大自然，或者把大自然作品的神韵表现出来。一旦出现了一位英雄，用不了多久，英雄的身旁就会站着个罪犯，似乎他也是一个英雄。机缘巧合之下，恰逢大自然有了兴致，放手让其至为稀有的作品、一个天赋异禀的人出现，而命运又慷慨地让这人的天赋得到培养；并且当他的杰作终于“击败了拼死抵抗的愚蠢世界”，被承认和推荐为典范和榜样，那用不了多久，人们很快就会把他们那些混蛋当中的某一个可怜虫拉上来，让这个可怜虫与那位天才一道齐齐坐在圣坛之上。这恰恰就是因为人们不会明白，也想象不到大自然的贵族是什么，因为这些贵族是那样的稀有，以至于在大自然成批生产的3亿大路货中，还找不到一个货真价实的伟大的思想人物。所以，这样一个伟大人物，我们要透彻学习和了解，把这个人的著作视为某种启示，应该不知疲倦、焚膏继晷地研读，直至韦编三绝。相比之下，所有那些出自平庸头脑的东西却不需理会，因为这些就像墙壁上的苍蝇那样普遍和平凡。

在哲学领域，上述让人绝望的情形已经发生。现在一提起康德，就无一例外地附带费希特的名字；“康德和费希特”已经成了一个固定的名字搭配，“看看我们苹果是怎么游泳的吧”（拉丁谚语），某某说道。谢林也沾了相似的荣光。这是多么的可耻！甚至还有黑格尔，这个尽写些胡言乱语、败坏读者思想的人！也就是说，帕纳索斯顶峰越来越受到践踏。——“你长眼睛了吗？长眼睛了吗？”——我们要像哈姆雷特对他卑鄙的母亲那样，对这些大众大声喊叫。啊！他们就是没长眼睛嘛！他们永远都是这样，听任真正有价值的东西自生自灭，一门心思只会膜拜各种各样的模仿者和造作者。他们在阅读五花八门的头脑怪胎的时候，还误以为是在学习哲学呢，其实，在那些作者的呆滞意识中，甚至哲学的赤裸裸问题也不会发出响声，就像钟铃在没有空气的容器中不会发出响声一样。严格来说，大自然制作和装备了那些人的头脑，并不是为了达到别的什么目的，只是要让他们与其他一般人一样，安静地从事某一诚实的行当，或是耕种土地，或是为增加人口而操劳。但他们却误以为自己肩负天降之大任，非做“铃铛作响的傻瓜”不可。他们永远要插话，永远想参与发言的样子就像想要加入谈话的聋子。因此，对那些无论任何时候都只是零星出现的、肩负着大自然使命的，并因此有真正的动力去探究最高真理的人来说，这些人

只是发出打扰和混乱噪音而已——虽然这些人通常都不是故意去扼杀那些少数人的声音，因为那些少数人说出的话并不对他们的胃口，而他们除了认真对待自己的小算盘和物质上的目的以外，对其他事物是无法严肃起来的。并且由于他们人多势众，很快就能形成声浪。在众声喧哗中，人们再也听不到自己的说话声。今天，他们不顾康德哲学和真理，定下任务去教导空想神学、理性心理学、意欲是自由的、人与动物是绝对不同的（所用方式就是无视动物界中各种动物的智力梯级差别）。这样，他们就只会妨碍别人诚实地探究真理。如果有人像我这样说，那他们就假装没有听到。这伎俩还不错，虽然已不是新鲜的了。但我想要看看，人们是否能把獾子从其洞穴里拉出来。

大学现在很明显就是他们带有目的玩弄哲学的地方。也只有玩弄这些把戏，才能排挤掉康德在哲学领域划时代的成就，取而代之的是某一个叫费希特的人写的那些风一样的空话，而费希特很快又被类似他那样的家伙所取代。本来在真正的哲学读者群里，亦即在纯粹是为了哲学本身而探索哲学，而不是另带有其他别的目的的人群里，这种事情是永远不会发生的。当然，这群人无论何时都为数极少，他们是真正思考、被我们存在的神秘特性所触动的人。最近50年来的整个哲学丑闻也只有经由大学，在一群学生面前才有可能发生，因为那些学生虔诚地照单全收教授先生们随心所欲说出的话。在此根本的错误就在于，大学自以为甚至在哲学领域也有一锤定音的资格和话语权。这话语权或许属于三个主要的系，运用在其各自的范围之内。但人们忽略了，哲学作为一门首先是要被发现的学科，情形是不一样的；还有在委派哲学教席的时候，并不像其他学科一样唯一只考虑候选人的能力，而是更要考虑他们的思想态度和信念。据此学生们就会想，正如神学教授掌握其神学教义、法学教授掌握其法典汇编、医学教授掌握其病理学，被委派至高位置的形而上学的教授也必然是掌握了形而上学。所以，学生们就怀着小孩子般的信任参加这些课程。那么，当学生们看到某人在那儿自觉高人一筹，对以往的哲学家作出居高临下的批评，学生们就不会怀疑他们找对了人和地方。所有在这里滔滔不绝喷涌而出的智慧，会给虔诚的他们留下印记，就好像他们面向女祭司皮提亚的三足祭坛而坐。从那时开始，对学生们来说，除了他们教授自己的哲学以外，就自然再没有其他的哲学了。真正的哲学家，那千百年来的导师，其著作在书架上沉默和认真地等待渴求这些著作的人，现在就被学生们当作是已经过时了的、已遭批驳的东西，这些著作搁在那里无人问津。学生们已经像他们的教授那样“超过他们”了。相比之下，学生们却购买他们的教授定期写出的头脑产儿。这些东西能够经常一再重印，也唯一由此得到解释。这是因为读完大学以后，每个学生一般都会保留对教授的虔诚依附，他们一早就接受了教授的思想方向，也习惯和赞同教授的方式方法。就这样，那些哲学怪胎得

以一反常情流传开来。这些怪胎的作者也就名利双收。否则，这样的事情又如何能够发生呢？例如，像贺尔伯特的《哲学导言》那样乖张、颠倒的复合体，就重印了5版。乖僻之人也就自以为是地往下打量着康德，以愚蠢和放肆的笔法兼带着宽容去纠正康德。

经过一番这样的考察，特别是回顾了自康德逝世以后，大学的那些哲学喧闹和活动，我越发坚定地认为，如果真要有哲学，亦即如果人们得到恩准，可以把精神思想的最高贵力量投向所有难题中的最重大者，那要取得成果的话，哲学就只能不受国家方面的任何影响。据此，如果国家并不迫害哲学，而是恩准其自便，让其成为某一自由的艺术，那国家就已经是帮了哲学的大忙，也已足够显示了人道主义和高尚情怀；而哲学成为一门自由的艺术，毕竟本身就是其获得的奖赏。为此，国家可以考虑不再为哲学教授花钱，因为想要以哲学为生的人，甚少为哲学而生，有时候甚至可以是秘密搞诡计破坏哲学的人。

官方的教席应该唯独给予那些已经成形和的确存在的科目，人们只需学习这些科目，就可以教授它们。所以，总的来说，这些科目只是需要传递下去，也就是黑板上写的tradere（传承）的意思。与此同时，对这些学科的矫正和完善工作，则留给有能力者。但某一还不存在的学科，某一还不曾达到其目标，甚至还没确切知道其路径，对这个学科的可能性事实上还怀疑和遭到否认，那让教授去教授这一学科根本就是荒谬的。结果自然就是每一个这样的教授，都相信他的使命就是创造出还不存在的学科，而不曾考虑到能够赋予这一使命的只能是大自然而不是政府部门。所以，这些教授就力图尽可能和尽快地向世界推出其畸胎作品，声称这就是人们渴望已久的智慧，而某一同事肯定会乐于在给这些所谓人类智慧洗礼的时候充当其教父。因此，这些先生们就因为自己是以哲学谋生，所以就忘乎所以称呼自己为哲学家，并误以为有了在哲学方面一锤定音的决定权。到最后，他们甚至宣告举行“哲学家聚会”（这也是一个自相矛盾的词语，因为哲学家极少是两个同时在这世上，两个以上则几乎是从来没有过的事），然后走到了一起共商哲学的福祉。[31]

这些大学哲学家首要争取的是让哲学向着他们心里的目标，或更准确地说是他们放在心里的目标方向发展。为此，在需要的时候就改动、扭曲，在万不得已之时，甚至伪造以前的真正哲学家的学说，目的只是要得出他们所需要的结果。那么，因为读者大众是那样的幼稚，总是追求最新的作品，而这些作品又打着哲学的名号，所以，结果就是这些乏味的、反常的、荒谬的或起码是无聊和折磨人的东西，吓怕了智力良好、对哲学感兴趣的人。哲学也就慢慢失去了信誉。现在就是

这样的情形。

不仅教授先生自己的作品非常糟糕，而且自康德以来的时期也表明，这些人也没有能力保护和保存好伟大思想家所成就的、已得到承认并因此托付给他们的作品。他们难道没有允许费希特和谢林随便玩弄康德哲学吗？他们难道不是一贯把费希特轻浮的东西与康德相提并论，其手法至为恶劣、毁人名声？在上述两个假冒哲学家挤掉康德理论，使其成为过时的东西以后，康德针对所有形而上学而定下的严格监督已经不再，取而代之的难道不是那些不着边际、肆意胡来的幻想和妄想？他们难道不是要么乖乖一起造成了这一局面，要么放任这些，而不是拿起《纯粹理性批判》以对抗这一切？因为他们发现对他们更有利的做法，就是利用松弛了的规范，要么出售自己搞出的那些小玩意，例如，贺尔伯特的滑稽东西、弗里斯的老妇人式的唠叨，以及每个人各自都有的怪癖念头；要么就是把国家宗教学说夹带进来，当成哲学成果。所有这些难道不是为可耻的哲学上的江湖骗术，为黑格尔及其可怜伙伴的喧闹和活动铺平了道路？全世界都会为那些哲学骗术感到脸红。甚至那些反对这些胡闹的人，难道不是一说起那江湖骗子和信笔涂鸦者的伟大天才和强大思想精神就深度鞠躬，并以此证明他们自己也是笨蛋而已？那些（可以说是为了真理）直截了当反对那败坏思想的家伙，却对其表现了在哲学教授之间通行的宽大和仁慈的人——在这些人当中，难道克鲁格和弗里斯不是唯一的例外吗？德国的哲学教授众声喧哗赞叹那三个诡辩者，这噪音难道不是最终在英国和法国也引起了普遍关注吗？但经过仔细了解以后，这种关注势将变成耻笑。对于千百年来艰难获得的、最终交付给他们保存起来的真理，一旦那些真理并不合他们的意思，亦即一旦与某一肤浅、理性、乐观，其实只是犹太教神学的结果不相吻合，因为这一神学就是他们的全部哲学论辩和高级套话暗地里预定的目标，那这些人就成了不可靠的真理保卫者和守护者。这样，认真探索的哲学不无艰辛努力才发现的学说，就被他们尽力涂抹、掩盖、曲解和拉低，以迎合学生的教育计划和上述的妇人哲学。一个让人反感的例子就是他们关于意欲是自由的理论。经由伟大思想家，诸如霍布斯、斯宾诺莎、普利斯特里和休谟等共同与持续的努力，已经无可争辩地展示和证实了在所有人的意欲（意愿）行为里面都有其严格的必然性以后，甚至康德也认定这一问题已经完美解决以后，[32]他们突然做出了似乎什么都不曾发生的样子，听任他们那些大众的无知的摆布，以上帝的名义，甚至到了今天在几乎所有他们的那些课本里，认定意欲是自由的，甚至这是直接就可确知的事情。这样的行径到底该如何称呼？如果一种理论学说已由所有上述哲学家扎实奠定了基础，但却仍然被这些哲学教授掩藏起来，或者被他们否认，目的就是骗学生接受意欲是自由的这一绝对荒谬的说法，因为这是他们的妇人哲学的一个组成部分，这些先生们

难道不就是哲学的真正敌人吗？并且因为现在（“最后一个是最有利的”，塞内加，《书信集》，79），所有意欲行为都有其严格必然性的理论，无人比我在我那篇获奖论文（这论文得到了挪威科学院的颁奖）里更加彻底、清晰、连贯和完整地说明和证明，所以，我们可以发现，哲学教授秉承他们对我的以往策略，亦即对我一概消极抗拒，既不会在他们的书里，也不会在他们那些学术报纸和杂志中稍稍提及我的这一论文。他们不遗余力地要让其无声无息，当作从来不曾发生过的事情，一如所有不符合他们的可怜目的的东西，例如我的伦理学，我的所有著作。我的哲学恰恰无法引起这些哲学教授的兴趣，因为探究真理无法引起他们的兴趣。引起他们兴趣的就是他们的工资、要收取的金路易酬金和他们的内廷参事的头衔。虽然哲学也会让他们感兴趣——只要他们能够以哲学赚取面包的话。这些人就是乔尔丹诺·布鲁诺所形容过的，一心为钱的肮脏家伙，对真理漠不关心，只满足于得到人们普遍认可为知识的知识，对真正的智慧提不起兴趣，只会追求智慧所带来的名声，只渴望有模有样，却不会在意自己是否真的就是这样的人。（《布鲁诺著作》，瓦格纳版，1830，第2卷，第83页）这样，我那获奖论文《论意欲的自由》对他们来说又是什么呢，哪怕这篇论文得到了十个学士院的颁奖？相比之下，他们当中的平庸之辈在我之后就此问题所写的东西，却获得赞誉和推荐。我还需要形容这些行为吗？这些人是哲学、理性法则和自由思想的代表吗？另一个例子是空想神学提供的。尽管康德扫除了构成空想神学基础的所有辩论，并因此彻底颠覆了空想神学，但这一点仍然都不曾阻止那些牟利哲学的先生们在60年以后，宣扬空想神学为哲学的真正和根本探究对象。并且因为他们不敢再用那些已被批驳得体无完肤的议论，所以，现在就直奔“绝对”一词而去，而“绝对”一词就像省略的三段论：只给出某一结论而不给出引出这一结论的前提。他们这样做的目的，就是怯懦地伪装和狡猾地骗取宇宙学的证据，而这样的宇宙学证据自从康德以后就无法以其自身的样子出现，所以就必须以这一身打扮瞒天过海。似乎康德对这诡计已有预感，所以，他直言不讳，人们总是谈论绝对必然，但又既不会花点功夫弄明白到底是否可以，并且是如何想象得出这样的事情，也更不会去演示和证明真有这样的事情……这是因为我们如要把某样事情视为必然，那我们的理解就是这事情是需要条件的；如果用上无条件一词，就可以把这所需要的所有条件去掉，那就再也无法让我明白，“无条件的必然性”的概念，真让我想到些什么东西，抑或想不出任何东西。（《纯粹理性批判》，第1版，第592页）在此，我再一次提醒各位我的理论：必然性告诉我们的，在任何情况下、完完全全不外乎就是从存在的、从既定的某一原因而得出结果，这某一原因也就是所有必然性的条件；因此，无条件的必然性就是一个自相矛盾的形容词，也因此不是思想，而只是空洞的字词，当然也是用以构建起大学教授的哲学大厦常用的砖瓦材料。还有

尽管洛克给出了伟大的、划时代的关于与生俱来的观念并不存在的根本理论，尽管在这以后和在此基础之上哲学家（尤其是康德）所取得的进步，那些“把哲学当作是营生手段”的先生们，仍然毫不脸红硬要灌输给学生某种“对上帝的意识”，某种经由理性的对形而上东西的直接认识或者理解。尽管康德以其罕有的洞察力和渊深思考展示了：理论性的理性是永远不会达致任何经验可能性之外的东西，但这仍然没有用处，因为那些先生们不理会这些，他们50年来毫不犹豫地教导学生们：理性机能具有完全直接的、绝对的认知，理性从一开始、从根本上就是针对形而上学的一种功能，能够直接认识和确切把握在所有经验范围之外的所谓超感官之物、绝对之物、亲爱的上帝及其他诸如此类的东西。把我们的理性说成是并非通过推论去了解所要了解的形而上的东西，而是一个可以直接认知的功能，这明显是无稽之谈，或者说白了就是明显的谎言，因为我们只需诚实并且毫不困难地检查一下自己，就可确信这样的说法是多么的毫无根据。此外，形而上学是完全不一样的事情。不管怎么样，这样一个只是出自传播谎言者的混乱思维和狡猾的目的、从根本上损害了哲学的谎言，自半个世纪以来，却成了大学课堂上重复成千上万次的教义，并且不顾最伟大思想家的证明，硬是灌输给年轻学子。这是大学哲学极为糟糕的结果之一。

与这些准备功夫相应的，就是对课堂哲学家来说，形而上学真正和根本的主题就是分析讨论上帝与世界的关系。这方面至为冗长、详细的议论和辩论，充斥了学生的课本。课堂哲学家相信是因受到召唤和领取工资而去澄清这一问题的。看着他们那样老练，那样有学问地谈论绝对或者上帝，表情严肃认真，就好像他们真的多少知道此话题一样，却是挺有趣的。这让人想起小孩子在玩游戏时的认真劲。每一次的商品交易会都会出现一套新的形而上学，内容细致广泛，都是有关那亲爱的上帝的讯息，分析上帝到底是怎么个状况，他又是如何造出这世界，或说如何生出或产生这世界，情形就好像是每过半年，我们就又有了有关上帝的最新消息。这样，很多人就陷入某种困境，给人相当滑稽的感觉。也就是说，他们要教授一个体面的、像样的、人格化的上帝，就像《旧约》所说的那样。这一点他们是知道的。但在另一方面，自40多年来，斯宾诺莎的泛神论在学者，甚至在只是受过一般教育的人群中却成了绝对主流和普遍的时尚，而根据此泛神论，上帝就是世界的同义词。他们并不想完全放弃这一时尚，却又不敢向被禁的菜肴伸出双手。他们现在就使用其一贯的招数，以摆脱那纠缠着他们的可怜困局，亦即用晦暗、不明和混乱的术语，空洞的字词。这样，我们就看到他们中的一些人可以同时一口气保证上帝就是完全、彻底、的确从根本上有别于这一世界，与此同时，却又完全与这一世界联系在一起，是一体的，事实上几乎整个身子都呆在这里面。这让

我想起《仲夏夜之梦》的织工波顿：他保证要像可怕的狮子般咆哮，却又能在同一时间像夜莺一样温柔地歌唱。在他们这样操作之时，就陷进了至为奇特的两难处境，也就是说，他们宣称在这世界之外并没有上帝的位置，但在这世界之内，却又无法利用到他；现在就像下棋一样的王车易位，直至在两只凳子之间一脚踩空。[33]

相比之下，《纯粹理性批判》及其先验证明有关上帝的认识和知识是不可能的，对于他们就是胡扯——他们可不能让其混乱了头脑，因为这些课堂教授知道他们之所以存在的目的。如果这样反驳他们——你总是喋喋不休地谈论某样东西，但关于这东西的具体存在，人们并没有任何基于事实证明的认识，关于其本质人们也没有任何概念，真的无法想象还有比这样的空谈更加欠缺哲学味的事情——那是相当无礼的，因为他们知道他们之所以存在的目的。众所周知，我是一个他们不会注意和关注的人，他们误以为完全无视我的著作，人们就可以看出我是个什么样的人（虽然恰恰是他们对我的无视而暴露出他们是什么样的人）。所以，如果我跟他们说，康德说哲学并不是神学，将来也永远不会是神学，而是某样全然不一样的、完全有别于神学的东西；康德这样说的时候并不是在开玩笑，而是严肃认真的——如果我跟他们说这些，那都是白费口舌，与我在这35年来创作的所有一切一样。的确，尽人皆知，正如每一学科都是因为渗进了神学的成分而受到损害，哲学也同样如此，甚至受害最深。哲学史可以为此作证。伦理学也不例外，我在《论道德的基础》中已经清楚阐明了。因此，那些先生们就像耗子一样沉默对待我的这一著作，谨守其消极抵抗的策略。也就是说，神学把哲学的所有难题蒙上了一层纱幕，因此，不仅仅是对这些难题的解答，甚至对这些难题的把握也成了不可能。因此，正如我说过的，《纯粹理性批判》说实话就是至今为止神学的婢女所发出的一封解约信——在这里，这位婢女就此向那主人阁下辞职不干了。自那以后，神学就只能花钱雇个工人，不时穿起前婢女遗留下来的佣人制服，纯粹是为了外在的面子，就像在意大利那样，在星期天就可看到类似的替代佣人，所以名字叫domenichini（星期天佣人）。

不过，面对大学的哲学，康德的《纯粹理性批判》及其论据当然是要落空的。这是因为，我意愿是这样，那就是这样，我的意愿用不着给出理据。哲学就是要成为神学，哪怕有20位康德证明了哲学不可能是这样子！我们知道我们存在的目的，我们的存在就是要为主争取更大的荣耀。每一个大学哲学教授都是一个“信仰的维护者”，就像亨利八世一样。在此，哲学教授看到了他首要的使命和职责。所以，在康德如此干净利索地把思辨神学所能有的证明和证据斩筋截骨，以致再也无人还能稍稍插手以后，自此几乎50年以来，人们在哲学上争取的只

是徒劳地试图复活一具没有了灵魂的尸体。例如，那些牟利哲学的先生们在人的身上发现了某一被全世界一直忽略了的对上帝的意识；由于这些先生们之间相互默契和读者公众不知情，他们胆子就大了起来，就放肆地滥用“对上帝的意识”。到最后，甚至莱顿大学诚实的荷兰人也受误导，以至于这些荷兰人真把那些大学哲学教授的把戏当成科学上的进步，真心实意地在1844年2月15日提出了这一有奖问题征文，“如何看待我们那天生的对上帝的意识？”等等。由于这样的对上帝的意识，直到康德为止的所有哲学家所卖力论证的东西就是直接的意识了。所有以前的哲学家不就是笨蛋了吗，因为他们整个一生都费尽心力要为某样东西提出证明，而这样东西是我们直接就可意识到的？这意味着我们认识这样东西，要比2＋2＝4还要直接，因为要知道2＋2＝4，我们还要思考呢。要证明这样的事情，肯定就像人们要证明眼睛能够看、耳朵能够听、鼻子能够嗅一样。地球上最主要的宗教（根据其信众数目）追随者，那些佛教徒的宗教热情是如此之炽烈，在西藏，几乎每6个人当中就有1个属于僧侣阶层并因此而独身；其宗教的教义承载和支持着一套至为纯净、高贵、充满爱意、严守苦行的道德学（这套道德学并不像基督教那样忘记了动物）；不仅仅是坚定的苦行，而且还明确拒绝一神论。也就是说，人格化只是一个现象，对此我们也只能通过我们的动物本性加以了解；因此，一旦与此动物性分离，就再无法清晰设想这一现象。把这样的现象当作这世界的原初和准则，这样的定理永远不是人们的头脑马上可以理解的，更加不会从一开始就扎根和成长在人们的头脑里。而一个非人格化的上帝则只是哲学教授的胡扯，是一个自相矛盾的说法，是用以敷衍没有思想者和平息警觉者的空洞词语。

我们的大学哲学家的文章虽然弥漫着对神学的狂热，但对真理却没有点点的热情。因为没有对真理的敬畏，所以，人们运用诡辩、欺骗、扭曲、虚假陈述等已到了肆无忌惮、闻所未闻的地步，这些东西甚至被收集起来；甚至正如上文所阐明的，把直接的、超感觉的认知，亦即把与生俱来的观念都归为，或更准确地说，都捏造成为理性的事情；所有这些都只是想要引到神学上去：就只要神学！就只要神学！不惜代价，就要神学！肤浅的我想让这些先生们想一想，神学尽可以很有价值，但我知道还有一样东西却更有价值，那就是诚实正直。一如在商业中诚实很有价值，在思想和教学中也是如此。给我任何神学，我也不会出卖诚实。

但现在的情形是谁要认真对待《纯粹理性批判》，尤其是诚实对待，并因此不是要出售他那一套神学，在面对那些大学教授的时候当然就要吃亏。哪怕他带来了这世界上至为优秀的东西，奉献了这天上人间的所有智慧，但如果这些不是神学，那些先生们仍然会把眼睛和耳朵

转到别处。事实上，他奉献的东西越优秀就越会引起那些先生们的恼怒和怨恨，而不是惊奇和赞叹。他们对此的消极抵抗就变得越顽强，他们因此就越要以阴险的沉默来扼杀。与此同时，他们就越发为其充满思想的同行所推出的可爱作品唱出嘹亮的赞歌。他们这样做，只不过是想要湮没掉他们所憎恨的那些有见解的、真诚的声音。也就是说，在这个怀疑的神学家和正统的哲学家时期，那些先生们这样做，是政治和政策的要求，而那些先生们拖家带口，就以这门学科糊口。而我呢，在整个漫长的一生中把所有的力量都奉献给了这门学科。对他们来说，最重要的是根据其上级示意的神学，所有其他的都是次要的。从一开始，他们就已经各自用措辞、说法和迷惑招数把哲学定义为思辨神学，并且把神学的狩猎幼稚地当作是哲学最本质的目标。他们一点都不知道，我们应该自由、不带偏见地迎向存在的难题，把世界以及显现这一世界的意识，视为唯一摆在我们眼前的东西、难题、古老的斯芬克司之谜，我们现在勇敢地站在其面前。他们很精明地忽略这一点：神学如果要求进入哲学的行列，那神学就必须像所有其他学说一样，先出示其证明文件；然后这些证明文件就会在《纯粹理性批判》办公室接受检查和检验，因为《纯粹理性批判》在所有的思想者那里享有至高的威望。这一威望并不曾因为当今的课堂哲学家对其不遗余力做出鬼脸而真的受到丝毫损伤。因为没有一张能通得过检验的通行证，所以神学就不得其门而入，经由强求、欺骗都不行，甚至是乞求了，指出课堂哲学家现在已经没有其他别的可供出售了——但还是不果。就让他们的铺子关门大吉吧。这是因为哲学并不是教堂或宗教。哲学是在这世上的一小块地方，也只有极少数人才可以进来。在此，那时时处处遭人怨恨和迫害的真理，终于免除了一切压迫和束缚，就仿佛庆祝农神节，甚至奴隶们也得到了言论的自由；在此，真理甚至有其特权和话语权，真理是绝对唯一的统治者，旁边的其他一切都不会获得承认。也就是说，整个世界及所有在这世界上的一切，都满是目的和打算，且绝大多数都是低下、庸常和卑劣的目的。也只有在这么一小块地方肯定是没有那些目的，是唯独敞开给有深刻见解的人，更准确地说，是敞开给对最重要的、所有人都最关心的事情有深刻见解的人。这就是哲学。或者我们所理解的哲学是另外别的样子？真是这样的话，那一切也就都是笑话和喜剧，“就像不时所发生的情形”。当然，根据课堂哲学家的教学大纲来判断的话，人们更多地认为哲学是某一引导虔诚和笃信的指南，是给去教堂做礼拜的人做培训的学校，因为这教学大纲通常是完全不加掩饰地把思辨神学假定为哲学的根本目标，并且为达此目标，人们可是全力以赴。可以确定的是，所有那些信仰的条条框框，都绝对会损害哲学。这些东西现在是公开、赤裸裸地搬进哲学里去，就像经院哲学所发生的那样；或者是通过“预期理由”（把未经证明的判断作为证明论题的论据）、虚假的公理、杜撰的内在认知源头、对上帝的意识、站不住脚的证明、夸

夸其谈的词语和废话等夹带进哲学里。这就是今天的习惯做法。哲学之所以受到这些损害，是因为所有类似这些使我们再不可能对这世界和我们的存在有一个清晰的、不带成见的和纯粹客观的认识，而这是探究真理的首要条件。

以哲学的名称和名义，披上稀奇古怪的外衣，把国家宗教的基本教义（人们对其冠以黑格尔的一个庄严名称“绝对宗教”）陈述和推演出来，是相当有用处的，因为这有助学生更加适应于国家的目的，也同样有助读者大众增强信念。但把这些东西当作是哲学推出来，就等于是出售假货。这种事情持续发生而人们又不管不问的话，那大学的哲学就会越来越变成真理的“绊脚石”。这是因为一旦以真理以外的东西作为评判的标准，或者作为定律、定理的准则，那一切哲学也就完蛋了。而真理呢，就算是完全诚实地探寻，以最优秀的头脑全力以赴，也要历尽千难万险才可达到。这样，哲学就会变成“众人都说是真的虚构故事”，就像丰特奈尔对历史的形容。在全方位面对我们这极度神秘的存在所给予的难题时，人们也就永远不会迈出更远的一步——假如人们根据某一预先安排好的目的而探讨哲学的话。但这就是今天不同种类的大学哲学所共有的特征，这是不可否认的，因为太过明显的是，所有这些体系和主张都瞄向了一个中心点。并且这中心点甚至不是《新约》中的基督教或者基督教原来的精神，因为基督教原来的精神对于他们来说太高了，太过超凡脱俗，太过古怪，太过不属于这一世界了，因此，太过悲观了，完全不适合把国家神化的目的。那中心点只是犹太教的，是属于这样的教义：这一世界是从一个至为卓越的、人格化的神那里获得了存在，因此这是一个至为可爱的东西，“上帝看着所造的一切都甚好”。对于他们来说，这就是一切智慧的内核，所有的哲学都往这一方向发展；如果哲学要反抗此目标方向的话，那就要引其往那方向去。所以，自从黑格尔那套理论崩坍以后，大学教授们就发起了针对所谓泛神论的战争。在厌恶、反对泛神论方面，这些人同仇敌忾，一个个奋勇争先地谴责。这种热情是由于人们发现了反对泛神论的有力的、令人信服的理由吗？或者相反，他们在找理由反对其对手时，面对那充满力量安静地站在那儿、向着他们微笑的对手，我们难道不是看到他们那种不知所措和惶恐不安吗？因此，还有人会怀疑只是因为泛神论的教义与“绝对宗教”水火不容，就造成了泛神论教义不是真的，也不可能是真的？——哪怕整个大自然张开千万个喉咙宣告，泛神论教义的确就是真的。大自然就闭嘴好了，这样犹太教才好好发话。除了“绝对宗教”以外，还有什么东西会让他们重视的话，当然就是高级部门的意愿——他们有权授予或者撤销其教授职位。这确实就是鼓舞他们、指引他们刻苦钻研的缪斯女神。因此，这也是他们在开场白的时候，必定以献辞的方式体面呼唤的。这些就是在我眼中要从井里打捞真理，要去撕破假象和迷雾，要

去嘲弄一切晦暗的人。

根据其本质，再没有其他学科比这一学科更确切需要能力出众、热爱科学和追求真理的人了，因为现在是要把人类在最重要的事情上那些最高级的脑力劳动成果，以生动的语言传递给新一代的年轻精英，并且要在这些精英那里唤起探索精神。另一方面，国家部门认为没有什么学科比这一学科更能影响未来学者（亦即控制社会的阶层）最内在的思想和看法。所以，这一学科就只能交给忠心耿耿的人，这些人会全然根据国家部门的意愿和每一次的观点而剪裁其学说。很自然，这上述两个要求的第一个就必然屈居第二了。那些不了解个中原委的人，有时候就会觉得奇怪：怎么恰恰是那些笨蛋，会投身于研究柏拉图和亚里士多德的学科。

在此我忍不住顺便指出，家庭教师职位对于哲学教授来说是相当不利的预备性训练，几乎所有过去在大学学习结束以后担任过此工作的人，都在好些年里疏忽了这一点。因为这样的职位很适合训练温顺听话和卑躬屈膝。人们尤其会完全把自己的学说屈从于衣食雇主的意愿，除了雇主的目的以外，再不知道还有其他别的目的。在早年获得的这一习惯，就会扎根并成为第二天性。这样，在以后成了哲学教授时，人们就会觉得顺应掌管教授的部门的意愿而修正和改造哲学，就是最正常不过的事情。到最后，所产生的哲学观点或者哲学体系就像是根据预约定造似的。真理嘛，就有好看的了！当然，很明显，为了无条件效忠真理，为了要真正进行哲学探讨，除了许许多多的条件，还有几乎是必不可少的一条：那就是我们要独立站着，没有顶头上司，这样“给我一个支点”也在某种意义上适用于这里。绝大多数在哲学上取得伟大成就的人，起码是这样的情形。斯宾诺莎清晰地意识到这一点，也因此拒绝接受提供给他的教授职位。

因为一个人一旦被套上了枷锁，

那大发雷霆的宙斯就拿走了他一半的优点。

真正的哲学探讨是要求独立的，

受着贫穷压迫的人，不能随愿说话和做事，

他的舌头也再不是自由的。

——泰奥格尼斯

萨迪的《蔷薇园》（格拉夫译，莱比锡，1846，第185页）的一段也

写道，谁受困于养家糊口，就不会有所成就。但在这方面，一个真正的哲学家就其天性而言，是一个要求不高、容易满足的人，需要不多就能独立生活，因为他的格言永远是申斯通的这一句话，自由是比托考伊甜酒还要有力的强心剂。

那么，如果关键的是要促进哲学和向着真理的路上挺进，那我给出的最佳建议，就是终止在大学里以哲学的名义进行的骗局。这是因为大学的确不是认真、坦诚讨论哲学的地方，在本该是哲学的地方，人们太过经常看到的却是穿着哲学外衣、经过一番打扮的“受外力牵引的木偶”（贺拉斯），在那儿比画着手势、口沫横飞。那么，如果这样的课堂哲学仍然试图以莫名其妙、扰乱头脑的话语，想通过新造的字词和莫名其妙的想法来取代真正的思想，而那种种荒谬的内容则名为思辨和超验的哲学，那这课堂哲学就会变成哲学的滑稽模仿品，就会败坏哲学的声誉。而这就是当今所发生的情形。在这样的情况下，那种认真和深思，那种任何一切也不可以与真理相比的态度和哲学的首要条件，又怎么可能还会存在？通往真理之路是陡峭和漫长的，脚上绑着大石头的人无法走完这段路程，我们需要的是翅膀。据此，我会赞成让哲学停止作为谋生的职业，哲学的崇高追求与赚钱谋生并不相容，而古人早就已经认识到这一点。根本就不需要在每一所大学里保留那么几个肤浅的唠叨者，去败坏年轻人以后一辈子对哲学的兴致。伏尔泰也说得很对，为分散在这世界上的少数思想家作出最大贡献的文化人，是那些孤独的作家和真正的学者——他们把自己关在研究的斗室里，既没有在大学课堂里论证，也不曾在学士院里说出半成品的真理。这些是在任何时期都受到迫害的人。所有外来对哲学的帮助本来就是可疑的，因为哲学的趣味太过高级，不会与这意趣低下的世界的俗务真心结盟，哲学有自己永不消失的指路明星。所以，应该让哲学自便，不用给予帮助，但也不能设置障碍。我们不要让一个有天赋的、天生要献身给真理殿堂的严肃朝圣者，与一个只是真心关心两餐一宿的家伙搭档，因为需要小心的是，这个家伙为了捷足得到这些东西而在路上堆石头、使绊子。

根据所有这些，先不论国家的目的，只考虑哲学的利益，如果大学的哲学课程能够严格局限于讲授逻辑和哲学史，那我认为就是理想的做法，因为逻辑是一门完整的和能够严格演示、证明的科学；而哲学史讲授则在一个学期就可完成，简练讲述的是从泰勒斯一直到康德的哲学。这样，由于哲学史简洁、明白易懂、一目了然，所以，教授先生发挥自己观点的空间就尽量减少了。哲学史只是学生们将来自己学习哲学的指南。这是因为要了解哲学家，就只能阅读哲学家的原作，而绝对不是靠听二手叙述。我在《作为意欲和表象的世界》第2版前言里已经给出了个中理由。此外，阅读真正哲学家的原作，无论如何都

会对我们的精神思想产生有益和提升的作用，因为这让我们直接接触了如此原创性的和优秀的头脑。阅读那些二手哲学史，我们得到的永远只是那些哲学史作者的庸常、僵直思维所能给予的思路；这些人也只能以他们自己的方式编排哲学史。所以，我会愿意把课堂的授课限制在就让学生泛泛了解一下至今为止哲学方面的成就；除了介绍和证明各个哲学体系之间那些明显的联系以外，越出雷池半步的所有阐述和解释，以及所有强作解人的解释、说明都要全部去掉。这就与写作哲学史的黑格尔门徒恰成对照，他们把每个体系的出现都说成是必然的，因此，在先验地构建起哲学史以后，就向我们证明每一个哲学家都必然恰好想到了他所想到的东西，而不会想到其他。与此同时，教授先生高高在上、轻松得意地俯视着所有那些哲学先贤——如果不是取笑他们的话。这些罪人！就好像所有那些作品并非出自个别绝无仅有的头脑！这些绝无仅有的人在这世界的恶劣圈子中，必然在好一段时间里饱受排挤，这些著作也就是从粗野和愚昧团伙中抢救出来的。这些人既个别又稀少，因此，阿里奥斯托所说的“大自然在他的身上盖上了印记，然后就把模子打碎了”就完全适用于这些人。并且就好像如果康德生天花死了，其他的人也一样会写出《纯粹理性批判》似的。这其他的人或许是某一个属于大自然大批量出产的人，额头上还带着工厂的印记，其一寸多厚的头盖骨里面很好地保护着庸常的3磅份额的粗糙脑髓，脑髓的组织相当地结实；这人长着成70度角的脸，脉搏衰弱无力，一双浑浊、窥视的眼睛，咀嚼器官则进化强劲，说话吞吞吐吐，走路动作沉重、拖拉，与其相当合拍的是他那与癞蛤蟆一般灵敏的思想。对，对，只需稍等一下，这个人也会把《纯粹理性批判》，甚至整个体系给你们搞出来——只要到了教授计算好的、该轮到他们的时间点。那时间点也就是橡树能够结出杏子的时候。那些先生们当然有很好的理由，尽量把一切都归功于教育和培养，甚至就像一些人的确所做的那样，完全否认天赋，用尽各种方式抵御这一真理：一切都取决于这个人是如何从大自然的手中生成，是什么样的父亲让其孕育，是什么样的母亲受孕，甚至在什么时辰成孕；因此，假如母亲是一只呆头鹅，父亲是萎靡不振的懒人，那他是写不出《伊利亚特》的——哪怕他读了6所大学，也是枉然。现在的情形也没有什么两样，大自然有其贵族，比任何封建和社会阶层、等级都更高贵。因此，金字塔是从一个很广阔的底部一直向上延伸到尖顶。那些无法容忍任何人在他们之上的群氓和无赖，就算他们成功推翻了所有其他贵族，也不得不让这种贵族存在下去，为此他们也不会得到感谢，因为这完全是“神恩所赐”。

论命运[34]？

生活中是没有偶然的，和谐和秩序把持着对生活的统治。

——普罗提诺，《九章集》，第4集，第4书，第35章

我在这里向各位传达的想法不一定会引出某个扎实的结果，其实，我或许只能把这些思考称为形而上学的梦幻想象。尽管如此，我仍然无法下定决心把这些思考付诸遗忘，因为这些讨论对不少人来说是受欢迎的，人们至少可以以此比较一下自己这方面的想法。不过，这些读者应该记住：在下面的讨论中，一切都是充满疑问的，不仅对论题的解答是这样，甚至这论题本身也是如此。所以，在本篇中，我们不能期待能够得到任何明确的解答，而只能指望对一些相当晦暗模糊的事物的关联稍加梳理而已——这些事物关联在我们的一生中，或者当我们回顾一生时，曾经不由自主地进入我们的头脑。我们对这一论题的思考与我们在黑暗中的摸索相差无几：在黑暗中，我们注意到了某样东西，但却并不真正知道这东西究竟在哪里，是什么。在对这论题的讨论中，假如我有时采用了某种肯定的，甚至武断的口吻，那么，我就在这里作一次性的说明：那只是因为反复表示怀疑、猜想的套语会变得啰嗦、乏味，而这点是需要避免的。读者不要对那种口吻太过认真。

确信某种天命的主宰，或者相信在冥冥之中有某种超然的东西在驾驭着我们个人一生中的大小事情——这在各个年代、时期都是普遍和流行的，甚至那些有思想的、对一切迷信把戏都感到反感的人，有时候也会对这定命的说法深信不疑，而这跟任何既定的教义完全无关。反对这种信念的首先是这一事实：这种信念一如其他所有信奉神癨的信仰那样，并不出自认识，而只是意愿（或“意欲”）的产物；也就是说，它首先是我们的贫苦状态的产物。这是因为那本来只应由认知所提供的、构成这一信念的素材，其源头可能是这样一个事实：虽然偶然和变故无数次别出心裁地向我们使坏，但事情的最终结果有时候却是对我们有利的，或者是间接地使我们得到极大的好处。在诸如此类的情形里，我们认出了冥冥之中的命运之手，尤其当命运无视我们的见解，甚至在引领我们踏着我们讨厌的路径而最终抵达幸福目标的时候，我们就更能清楚地看到它的作用。这样，我们就会说：“我的旅途算是幸运的了，虽然中途船只触礁了。”我们自己做出的选择与命运的引领是对照分明的，但与此同时，我们可感觉到后者更胜前者一筹。正因为这样，当我们偶然遭遇逆境时，就会用这一句经常被证明

是千真万确的话安慰自己：“这或许会是好事情呢，谁知道？”这种看法其实源自这一观点：虽然偶然统治着这一世界，但错误却也是它的统治伙伴；因为我们都同样受制于错误和偶然，所以，现在在我们看来是不幸的事情，或许正是一件大好事。这样，在我们的求助从偶然转向错误时，我们也只是逃离一个世界暴君的作弄和打击而投向另一个世界暴君。

除了上述这一点以外，把纯粹明显的偶然事件视为带有某一目的，确实是一个大胆无比的想法。不过，我相信每个人都会在其一生中至少一次曾经真切地有过这一想法。在一切种族和一切信仰里面都可找到这种想法，虽然在穆罕默德的信徒当中，这种想法至为明确。这一想法可以是至为荒谬或者至为深刻，就看人们是如何理解这一想法了。虽然支持这一想法的事例有时候相当明显和有力，但反驳这些事例的意见始终是：如果偶然性从不曾作用于我们的事务，从不曾甚至比我们的智力和见识还要好地照看着我们的事情，那才真的是最大的奇迹呢。

一切事情的发生，无一例外都有其严格的必然性。这是一个先验明白的、因而是一个颠扑不破的真理。在此我把它称为可论证的定命主义。在我的《论意欲的自由》（第62页）获奖论文里，这一真理就是在经过探讨、思考以后所得出的结果。这一真理也得到了经验的和后验的证实，材料来自这些再也毋庸置疑的事实：磁性催眠、个别人所具有的第二视觉，还有不时的那些甚至直接和精确地预兆了将来事件的睡梦。[35]能够经验证实我的这一理论——一切发生的事情都有其严格的必然性——的最突出的现实例子，就是人的“第二视觉”。由于具备“第二视觉”而经常早就预见了的事情，我们在后来目睹其完全精确地发生，连带着当初预言过的所有伴随的细节。我们甚至故意用尽种种办法阻挠预言中的事情发生，或者至少在某些附带的细节上使就要发生的事情不尽如预言的样子。这些努力总是徒劳无功，因为阻挠这些事情发生的努力正好促成了预言要发生的事情。在古代的历史和悲剧作品中，也发生了同样的情形，神谕或睡梦所预兆的灾难正是通过人们采取相应的防范措施而促成。从众多的例子当中，我只需引用俄狄浦斯王和希罗多德第一本书（大概35—43）中的克拉芬和阿德拉斯图斯的优美故事。与这些例子相吻合的还有由值得信赖的本德·本森所提供的有关凭“预见幻境”预言的例子——它们记录在基泽编写的《动物磁性档案》第8卷第3部分（尤其是第4、12、14、16个例子）以及容·史蒂林的《圣灵论的理论》第155节。假如预言能力更为常见而不是像现在这样稀罕，那么，无数被预见到的事情就会准确无误地发生，证明所有事情的发生都有其严格的、必然性的、不容否认的事实证据就会普遍存在，每个人就都可以接触到。然后，人们就再也不

会对这一点产生怀疑：虽然事情的发展表现为纯粹是偶然的，但归根到底，事实却不是这样。相反，所有的那些偶然本身都在某一深藏不露的必然性之中，那些偶然本身只是这一必然性的工具而已。能够一窥其中的情形就是自古以来所有占卜术努力争取的事情。重温那些预见将来的事实例子，可以引出这一结论：所有的事情不仅伴随着完全的必然性而发生，而且发生的这些事情从一开始就以某种方式注定了，是客观上确定了的东西，因为这些事情在预见者的眼里已经显现为此刻存在的事情了。尽管如此，我们仍然可以把这种情形归因于因果链的发展所必然导致的事情。但无论如何，认为所有发生的事情，其必然性并不是盲目的，亦即确信我们的人生历程既是必然的，同时也是有计划安排的——这种认识，或更精确地说，这种观点是更高一级的宿命论。这种宿命论不像一般的宿命论那样，可以简单地加以说明或者证明。不过，我们每一个人或许迟早都会在某一段时间里有过，或者从此永远认定了这种宿命论，这根据一个人的思想方式而定。我们可以把这种宿命论称为“超验的宿命论”，以把它从那种一般的、可被明示的宿命论区别开来。“超验的宿命论”不像一般的宿命论那样，严格来说是理论性的知识，或者出自这方面必要的调查研究，因为这些工作几乎无人能够胜任，而是在自己人生进程的经历当中逐渐形成的。也就是说，在所经历的事情当中，某些事件的发生特别引人注目，一方面由于这些事件尤其和非常地适合当事人，所以，这些事件有着某种道德上的或者内在的必然性的印记；另一方面这些事件也明显有着完全是外在偶然性的痕迹。频繁发生这样的事情就会逐渐使人们得出这一看法，这看法通常还会变成这样一种确信：一个人的人生历程，无论从表面上看是多么的杂乱无章，其实却是一个自身协调与和谐、有着确定方向和启发意义的整体，几乎就像是一部构思极尽周密的史诗。[36]不过，一个人的人生历程所给予这个人的启发和教训也只惟一与他的个体意欲有关，而他的个体意欲归根到底也就是他的个体错误而已。这是因为规划和整体并不在世界历史当中，就像教授的哲学所幻想的那样，而是在个体的一生中。民族的确只存在于抽象之中，只有个人才是真实的。所以，世界历史并没有直接的形而上的意义；它其实只是偶然形成的形态。在此我提醒读者参见我在《作为意欲和表象的世界》第1卷第35节对这一问题的论述。因此，在个人命运的问题上，许多人都会产生超验宿命论的看法。人们在度过了生命中相当长的一段时间以后，只要对自己的生活仔细检查一番，那或许每一个人都会在某个时候有机会产生这种超验宿命论的想法。的确，当一个人回顾自己人生历程中的细节时，自己一生中所发生的一切有时候似乎早就安排好了，而出现过的人物就犹如登场的演员而已。这一超验宿命论不仅包含许多慰藉，而且或许还有许多真实的东西。因此，在各个时代，超验宿命论甚至成了人们宣讲的信条。[37]在这里，有必要提及一段完全不带偏见的证词，它出自一个饱经

世故的宫廷大臣，并且是在其年逾古稀之时给出的。90岁的涅布尔在一封信里写下了这一段话：经过仔细地观察，我们就会发现大多数人的一生都有某种规划——这一规划通过人们自身的天性或者通过外在的情势得以实施；这规划就好像预先勾勒下来。尽管人们的生活状态起伏不定和变化多端，但到了人生的结尾，我们看到的是一个统一体，这里面可看出有着某种特定的和谐一致……虽然某一特定的命运在隐秘地发挥着作用，但这命运之手仍然清晰可辨；这随着外在影响或者内在冲动而动，甚至相互矛盾的原因都常常结合起来，随着这命运之手的方向活动。不管人生进程如何迷惘、混乱，动机和方向总会显示出来。（《涅布尔的文学遗著》，1840，第2版，第3卷，第452页）

我这里所说的每个人一生中的某种规划性，当然可以部分地从一个人与生俱来的、呆板如一的性格得到解释，因为这一性格始终把这个人拉回到同样的轨道上去。与自己性格至为吻合的东西，每个人直接和准确地一眼就可认出。一般来说，他根本不是在清晰的反省意识中领会到这些，而是直接地、就像本能一样地循着自己的性格行事而已。这样的认识，只要其径直化为行动，而没有进入清晰的意识，那就与马绍尔·荷尔的条件反射行为相差无几。由于这一特性，每个人都会追求和抓住适合自己个人的东西，他甚至无法向自己解释清楚为何会这样做；他这样做既非受到外在的影响，也不是由于自己的虚假概念和偏见所致，情形就像在沙滩上被阳光孵化的水龟：它们破壳以后马上就会径直向海里爬去——这时，它们甚至还没有看见海水的能力。所以，这是我们内在的罗盘，神秘的冲动，引导我们准确地走上那条惟一适合我们的道路。不过，也只有当一个人走完了自己的人生之路以后，他才会发现这条道路的方向是始终如一的。但这些与外在环境所发挥的巨大力量和强烈影响相比，却又似乎并不足够。在此，并不那么可信的就是：这世上最重要的事情，亦即经过这许多的忙碌、折磨和痛苦之后才换来的人生历程，其受到的另一半指引，亦即来自外在的指引，竟是出自的确盲目的偶然性之手，而这偶然性本身什么都不是，也缺少任何秩序和安排。我们更宁愿相信，正如有某些名为“失真形象”的图像（蒲叶，《实验和气象物理的元素》，第2卷，171）：这些图像肉眼看上去只是扭曲失真、残缺不全的东西，但透过圆锥镜察看，这些图像却显示出正常人形——同样，纯粹依靠经验来理解人生世事的发展，就像是用肉眼看那些“失真形象”，而认为事情的发展遵循着命运的目的就犹如透过圆锥镜看那些图像，因为圆锥镜把原来分散的和支离破碎的东西连接和安排在一起了。不过，针对这种观点总有另一反驳意见：我们在生活事件中以为看到的那种有组织的联系，只不过是我们的想象力在无意识发挥作用而已：想象力发挥了整理、图解的作用，就像在斑驳的墙上，我们会看到清晰和美丽

的人形和群队——那是因为我们的想象把偶然分散各处的斑点有组织地联系了起来。不过，可以这样估计：对我们是合理的和有益的事情，就这些词的最高和最真实的意义而言，我们不可能只是计划过但却又从来没有具体实行过的事情，亦即不可能只是存在于我们的头脑里面、被阿里奥斯托称为“空洞不实的计划”、从来不曾真实存在过的东西——这些计划因为偶然而遭挫败，我们在此后的一生中都为此感到懊丧、悲哀——而毋宁是在现实的巨大图案中留下了现实印记的东西，并且在认出了这些事情的目的性以后，我们带着确信说出这句话以形容这些事情，“这就是命运的安排”，亦即必然发生的事情。所以，要实现在这意义上的目的性，就必须以某种方式通过深藏于事物根源之中的偶然的与必然的统一体。在人生进程中，由于这统一体的原因，内在必然性显现为人的本能冲动，然后是理性的权衡、思维，最后是形势的外在作用加入而共同发挥作用。这样，在人生走到尽头以后，在这些因素的共同作用下，这一生就犹如一件终于圆满完成的艺术品——虽然在此之前，当人生还在进展时，看上去好像欠缺计划或者目标。这种情形跟每一件只是定下了制作规划的艺术作品是一样的。当人生结束以后，仔细审视这一人生的每一个人都会惊叹：这一人生轨迹简直就是匠心独运、深谋远虑和坚持不懈的杰作。总的来说，这一人生的意义取决于这一人生的主体是平庸的抑或出类拔萃的。从这一角度出发，我们就能领会这一相当超验的思想：“现象的世界”是由偶然统治的，在其背后却是一个控制着偶然、无处不在的“思考的世界”。当然，大自然所做的一切事情都只着眼于种属，而纯粹只是为个体的话，则丁点儿都不会去做，因为对大自然来说，种属就是一切，个体则什么都不是。不过，我们假设在此发挥了作用的并不是大自然，而是在大自然以外的某种形而上的东西——它完整、不可分地存在于每一个体里面，所以，所有这一切都涉及全部个体。

为彻底澄清这一问题，我们的确首先应该回答这些问题：一个人的性格有可能与这个人的命运完全不相吻合吗？或者就主要方面而言，每个人的命运都与他的性格相匹配吗？或者最后这一问题：是否的确有某一隐秘、无从捉摸的必然性，就像一部戏剧的作者那样，把一个人的命运和他的性格总是天衣无缝地连接在一起？但恰恰是在这一问题上，我们是不清楚的。

在此期间，我们相信自己在每时每刻都是自己行动的主宰。可是，在我们回眸自己所走过的人生之路，尤其当我们清楚地回想起自己迈出的不幸一步及其招致的后果时，通常都无法理解我们为何做了这样的事，而又没做那样的事，以致看上去仿佛某种奇怪的力量在冥冥中指引着我们的脚步。所以，莎士比亚说：

命运，显示您的力量吧，我们身不由己，

命定如何，就该如何！

——《第十二夜》，第1幕，第5景

甚至歌德也在《柏利行根的神癯》第5幕写道：“我们人类无法驾驭自己；控制我们的力量由那些邪恶精灵所一手掌握；他们恶意戏弄我们，使我们沉沦、毁灭。”另外，在《艾格蒙特》（第5幕，最后一景）写道：“人们以为指挥着自己的生活；但内在深处却不由自主地受到自己命运的牵引。”的确，先知耶律米亚已经说过：“每个人的行事并不在自己的掌握之中，指挥脚步的并不是行进中的那个人。”（10，23）

我们可以比较希罗多德（50，1，约91和9，约16），还有卢奇安的《与死者对话》（19和30）。古人在诗歌和散文中永远不知疲倦地强调命运的无所不能和以此衬托出人的无能为力。无论在哪里，我们都可以看到人们对此观点深信不疑（西塞罗，《书信集》，5），因为他们感觉到在那明显可经验的事物的关联之下，还隐藏着某种秘密的事物关联。因此，在希腊语里对这一概念有多个称谓。[38]所有这一切都是因为我们的行事是两种因素作用之后的必然结果。其一是我们的性格：固定不变，并且只能后验地、因此是逐渐地为我们所了解；其二是动因（动机）：存在于外在，随着世事的发展而必然出现，并且在性格保持不变的前提下，以一种必然性决定了既定性格的作为，其必然性与机械活动的必然性没有两样。对事情随后的发展做出判断的我是认识的主体，而这认识的主体对性格和动因而言是陌生的，它只是对这两者的活动和成事做出评判的旁观者。这样，它当然有时候就会感到吃惊了。

然而，一旦领会了这种超验宿命论的观点，并从这一观点出发审视一个人的一生，我们有时候就会看到一些至为奇特的事情：在发生的某一事件里，明显物理上的偶然性与这事情的道德和形而上的必然性结合在了一起，恰成对照；但后者却始终无法加以论证和说明，而永远只能运用想象去理解。为使读者清楚明白这种情形，我举一个著名的例子，同时，由于这是一个特别明显的例子，它又非常适合成为这一类情形的典型代表。我们不妨看一看席勒的《跟随着铁锤前行》一剧。在剧中，可以看到费利多林由于参加弥撒而延缓完全是偶然所致，但是对他来说这一延缓又是极其重要和必然发生的。如果我们仔细回想自己走过的人生之路，或许就会发现类似的情形，虽然没有那么重要也没有那么突出和明显。许多人就会因此不得不做出这样的假设：某种秘密的和不可解释的力量引导着我们一生中的转折和变化，

虽然很多时候是违背我们当时的目标和打算，但与我们这一生的客观整体和主观适宜却是一致的，因此也就是促进了我们的真正利益。所以，事过境迁以后，我们经常都认识到当初那些相反方向的愿望是多么的愚蠢。“命运引领顺从者，但拖曳不情愿的人。”这一力量还必须以一条贯穿一切事物的无形线绳，把那些不曾被因果链互相连接起来的事物结合起来，让其在必要的时候走到一块。因此，这种力量完全主宰着真实生活中的连串事件，就犹如一部戏剧的作者主宰着他戏剧中的事件一样：偶然和错误首要和直接地干扰了事物有规律的因果发展，但这两者只是这力量的无形之手所运用的手段而已。

深藏不露的必然性与偶然性结合在一起，由此产生出这样一种无法探究的引导力量——这是一个大胆的假设，最有力地促使我们做出这一假设的是考虑到这一事实：每一个人在体质、道德、智力方面的确定和独特的个性——这些对这个人来说就是全部的一切，并因此必然是出自一种至高的形而上的必然性——在另一方面（正如我在我的主要著作第2卷第43篇已经表明了的）却又是这个人的父亲的道德性格、母亲的智能和两者合为一体所导致的必然结果，而双亲的结合一般来说都是明显由偶然情况所致。所以，在此，把必然性和偶然性最终结合一体的需要，或说形而上和道德上的要求就无法抗拒地强加给了我们。但要对这两者一体的根源获得一个清晰的概念，我认为是不可能的。我们只能这样说吧：那就是古人所说的命运，也包括了人们对“每个人都有一个守护神”这一说法所理解的内容，以及被基督徒尊为无所不能的上帝。虽然这三者是有区别的，因为命运被看作是盲目的，但后两者却密切注视着一切，但这些把命运拟人化的差别，在与事物深层内在的形而上的本质相比，就站不住脚并变得毫无意义。我们只能唯独从这种深层内在的形而上的本质中寻找偶然性与必然性那让人无法解释的合为一体的根源，而这必然性与偶然性的合为一体亦即表现为操纵我们所有人类事务的神秘力量。

认为每一个人都有一个守护神，并且这守护神掌管着这个人的一生——这种看法据说源自古代意大利西北部的伊特拉斯坎人，但这种看法在古代流传很广。这看法的中心内容包含在米兰特的一首诗里，这首诗由普卢塔克为我们保存了下来；它也见之于斯托拜阿斯的《物理学与伦理学文选》一书中：

一个人在出生的时候就获提供一个守护神，

以指引他走过生命中的迷途。

柏拉图在《理想国》的结尾处告诉我们：在再生之前，每个灵魂都要自己选择命运及与此命运相应的性格。然后，柏拉图写道：“当所有

的灵魂都已经选定了自己的一生以后，他们列队根据所抽的签走到拉赫西斯跟前。拉赫西斯便派给每个灵魂自己所选择的守护神，以便保护他们度过自己的一生，完成自己的选择。”（第10卷，621）波菲利在这一段话加上了颇值一读的评论——它被斯托拜阿斯在《物理学与伦理学文选》（第2卷，第8章，第37节）保留了下来。但柏拉图（第10卷，618）在这之前就曾谈及与此相关的问题：命运只决定了做出选择的次序；不是神决定你们的命运，而是你们自己选择命运。谁拈阄得到第一号，谁就第一个挑选自己将来要过的生活。贺拉斯把这种情形优美地表达了出来：

这种事情只有守护神才会知晓，

他缓和星辰的命运预言

他是具有人性的一个可朽神癨

他变化多端，形象因人而异，

一会儿是光明的形象

一会儿又是阴暗的形体。

——《书信集》，2，第187首

关于这种守护神值得一读的描述见之于阿普列乌斯的著作（《论苏格拉底的守护神》，第236、38页）。扬布利科斯所写《论神秘的埃及》也有谈论这一问题的短小但却重要的一章。但更值得人们注意的是，波洛克奴斯对柏拉图的阿基比亚德斯的评论（第77节）：“引领我们的一生，实现我们在降世前就已生效的选择，把命运和诞生自命运的神癨所给予的礼物，以及上天神灵的阳光分派给我们——他就是守护神。”柏拉色斯也异常深刻地表达过同样的思想，因为他写道：“要恰当地理解命运的话，那就是每个人都有一个精灵，就寄住在人身之外，他的座椅就在星星的上面。这精灵使用其主人的浮雕图案（Bossen）[39]；这精灵向这个人预兆将要发生的事情，这些精灵就叫做命运。”（柏拉色斯著作，斯特拉斯堡，1603，总2，第36页）值得注意的是，普卢塔克也已经有过同样的见解，因为他说灵魂除了沉浸在人的尘世肉身里面的那一部分以外，更加纯净的另外一部分却作为星星悬在人的头顶，并被正确地称为这个人的守护神。这守护神引导着这一个人，而一个人越明智，那他就越愿意听从守护神的引导。这一大段太长了，不宜在这里抄录下来，它见之于《苏格拉底的守护神》一书。里面的关键句子是这样的：“在肉身的暗流里移动

的部分称为灵魂，但那永不消亡的部分则被大多数人称作精灵；他们相信精灵就寄住此身内部。不过，持正确见解的人却认为这种东西寄住身外，并把它称为守护神。”附带说上一句，众所周知，那喜欢把异教徒的一切神癨、鬼怪变为魔鬼的基督教，似乎把古人所说的这种“守护神”变成了学者和魔法师手中的“家神”了。基督教所描述的人格化的命运主宰大家都相当熟悉，不需要我在这里多说。但是，所有上面这些称谓和说法，都只是对我们正在谈论的事情的形象、比喻的理解，一如总的说来，除非运用形象和比喻的方法，否则，我们无法理解最深刻、最隐秘的真理。

事实上，那种深藏不露，甚至可以控制外在影响的力量，归根到底却是植根于我们神秘的内在，因为一切存在的由始至终的确就在我们自身。就算碰上最幸运的情形，我们也只是从很远的距离匆匆一瞥那个中的可能性，并且也只能通过类推和比喻的方式。

与那种发挥神秘控制作用的力量最近似的就是大自然的目的论，因为这目的论让我们看到：一些符合目的的事情是在人们对这些事情的目的并没有任何认识的情况下发生的，尤其是外在发生的事情明显符合某一目的，亦即在不同的，甚至异类的或者无机体的东西之间发生的事情。其中一个令人惊异的例子就是海水把大量的浮木冲至没有树木的极地。另一个例子就是我们这一行星的陆地完全是向着北极堆积，而在北极，由于天文学上的原因，冬季8天是短少了的，并因此比南极暖和许多。在完整和封闭的机体里面清晰表现出来的内在与目标一致之处，为促成某一目的而相互结合得天衣无缝、让人吃惊的大自然技巧与大自然的纯粹机械论，或说终极原因与作用原因（与此相关的论述，可参见我的主要著作第2卷第26章第334—339页），让我们由此类推地看到那发自不同甚至彼此相距遥远的点，似乎对自己也不明所以的东西，却为着一个终极的目标通力合作，并准确地汇聚在这一终极目标。在这过程中并没有认识力的指引，而是由于某一先于一切认识可能性的更高一级的必然性。再者，如果我们回想起由康德和稍后由拉普拉斯提出的关于我们这一行星体系的起源的理论——这一理论的可能性几乎已经是确凿无疑的了——并且对我在主要著作第2卷第25章第324页中所作的考察进行一番思考，也就是再三思考那些盲目的自然力如何通过遵循它们的既定不变的定律而活动，最终引出了这一井然有序、让人赞叹的行星世界，那么，我们在此就有了一个类似例子，可以帮助我们大致上和从远距离看到这样一种可能性：甚至一个人一生中所遭遇到的事件，尽管经常受到盲目偶然的随心所欲的摆布，但这些事件的进程却好像受到有计划的指引，符合这个人真正的和最终的利益。[40]？假定是这样的话，上帝决定我们命运的信条，这一完全拟人化的说法虽然不是直接的、在本来意义上的真实，

但却是对一个真理所作的间接的、寓言式的和神话式的表述，因此，就像所有为实际服务的宗教神话一样，在给予主观安慰方面是完全足够了。在这种意义上，这一信条跟诸如康德的道德神学是一样的：康德的道德神学可被理解为一种方向、态度的样板模式，也就是寓言式的。所以，一句话，这样的信条虽然不是真实的，但与真实也已相差无几了。也就是说，正如在大自然深沉的、盲目的原始自然力里——其相互作用就产生了我们的行星系统——那生存意欲就已经是内在运作和指导的东西（在这之后就出现在这世界的至为完美的现象里），就已经通过严格的自然法则，为着自己的目标而奋斗，并为建立这一世界及其秩序打下了基础，例如，通过最偶然的一次推进或者摆动就永远地决定了黄赤交角和自转速度，而最终的结果必然表现了生存意欲的全部本质，这恰恰是因为生存意欲的全部本质已经活动在那些原始自然力当中，同样，决定着一个人的行为的所有事件，以及引出这些事件的因果关联，只是那也在这个人身上显现的同一样意欲的客体化。由此可见——虽然这仍然相当于雾中视物——这些事件必定与这个人的特定目标协调、吻合。在这一意义上，这些也就构成了那种指引个人命运的神秘力量，并被寓言化为这个人的守护神或者决定着他命运的上帝。但纯粹客观地考虑，正是并永远都是那全面包罗万象、无一例外的因果关联（由于这因果关联的缘故，一切发生的事情，其发生都是严格必然的），取代了那只是神话中的世界主宰，并的确有理由称得上世界主宰这名字。

下面这些泛泛的思考会帮助我们了解上述所言。“偶然”意味着在因果上没有关联的事情在时间上交会。但没有什么事情是绝对偶然的，就算是至为偶然的事情也是从更远的途径而来的必然发生的事情，因为处于因果链遥远上端的某些明确的原因，很早就已经必然地决定了这一事情必须恰恰在此刻，并因此是与另外的其他事情同时发生。也就是说，发生的每一件事情都是在一条沿着时间方向前行的原因与结果链条上的某一环。但由于空间的缘故，这样的链条却并存着无数条之多。这些因果链条却不是互相完全的陌生和没有任何的关联。更准确地说，这些因果链条以多种方式纠缠在一起。例如，现正同时发挥作用、各自会产生不同结果的多个原因，都源自更早的一个共同原因，因此，这些之间的关系就犹如曾孙子与曾祖父一样。在另一方面，现在出现的某一结果通常需要许多不同原因的交会，其中每一个原因都是它们各自那条从过去发展而来的因果链上的一环。因此缘故，所有那些沿着时间方向前行的因果链构成了一个多方缠绕的、共同的巨网；这一巨网以其整个宽广度同样是沿着时间的方向前行，并正好构成了世界的进程。如果我们把那些单个的沿着时间方向的因果链用经圈标示出来，而同时发生的、并正因此互相没有直接因果关系的那些，可以在任何一处以纬圈标示出来。尽管处于同一纬圈的所有事情

之间没有直接互为因果，但是，由于这整个网络的交织相联，或者说由于那沿着时间方向滚动的所有原因和结果成一整体，所以，这些事情之间仍然有着一种间接的虽然是遥远的联系：这些事情现在同时并存，因此就是一种必然。正是基于这一道理，一件在更高意义上是必然要发生的事情，其所有条件就会偶然地交会在一起——这种事情的发生也就是命运的旨意。例如，下面这一事实也是基于同样的道理：由于民族大迁移，野蛮的洪流在欧洲泛滥，希腊雕塑最精美的作品，还有拉奥孔、梵蒂冈的阿波罗神像等，就好像马上经由剧院舞台的活板门似地消失了，因为这些东西转到了泥土的怀抱，以便在那里安然无恙地等待一千年，期待着一个更加温和、高贵，懂得并且欣赏艺术的时代的来临；而最终在15世纪末，教皇朱利二世统治下的这个时代终于到来了，那些保存完好的艺术典范和表现了人体的真正典型的巨作，也就完好无损地重新得见天日。同样基于这道理，个人一生中重要的和决定性的机会和境遇也是适时而至。最后，甚至预兆的发生也是这样，而人们对预兆的相信是那样的普遍和无法根除，以至头脑卓越的人相信预兆也不是稀奇的事情。这是因为没有什么是绝对偶然的，其实，一切都是必然地发生，甚至那些彼此之间并没有因果联系的、在同一时间发生的事情，亦即我们所称的偶然，其发生也是必然的，因为现在同时发生的事情早就已经通过在极为遥远的过去的那些原因，确定了要在此时发生。因此，一切都会在相互间映照，在相互间引起回响。希波克拉底那句著名的、适用于机体的协调运作的说法（《论营养》），也可适用于总体的事物："那只是一次的流动，一次的呼吸，但一切都息息相关。"（科因编，第2卷，第20页）人们对预兆的重视难以根除，他们"从动物的内脏和鸟儿的飞行预测将来的事情"，翻开的《圣经》的一页，铺开的扑克牌，掷铅，查看咖啡渣，等等，都证明了人们抗拒理智根据而坚持这样的假定：从现在此刻和眼前清晰可见的事物，就有可能知道由于空间或者时间的缘故而隐藏的东西，也就是在遥远的地点或者在将来的时间所发生的事情；这样，只要人们掌握了真正的解码钥匙，就可以从此看到彼。

第二个类似例子，可以帮助大家从完全不同的一面间接明白我们此刻正在思考的这一超验宿命论。那就是睡梦。我们的生活与梦境有着许多相似之处，人们对此早有认识，并且也经常表达过这种认识。甚至康德的超验唯心主义也可以被理解为最清晰地阐明了：我们所意识到的生存，其性质是梦幻一般。这一点我在《康德哲学的批判》中已经指出。而且正是这种与睡梦的相似之处让我们看到（虽然这仍然只是远距离地雾里看花）一种神秘的力量是如何有其目的地控制和引导着与我们有关的外在事件，而这种神秘力量却可能根植于我们自己那难以测探的本质深处。也就是说，甚至在梦里，情境会纯粹偶然地巧合在一起，变成了我们行为的动因，而这些情境都属于外在的，并不听

任我们的指挥，甚至通常是招我们讨厌的。但这些情境相互之间却有着某种秘密的、符合一定目的的关联，因为某种隐藏着的力量——梦中的一切偶然都听命于这力量——在控制和安排着这些情境，甚至仅仅在与我们有关的方面。但在这里，最奇怪的事情就是这一种力量归根到底不是别的，而只是我们自己的意欲，只不过其发自的角度并不属于我们做梦时的意识。所以，梦中发生的事情通常都与在梦中的意愿相悖，使我们感受着惊讶、懊恼，甚至极度恐惧，而我们自己其实在暗中操纵着的命运却没有解救我们。同样，在梦里，我们热切地询问某样事情，并得到了一个让我们大为惊叹的答复；或者我们被别人问起一个问题，例如，在考试的时候，而又无法回答，但另一个人却出色地给出了答案，使我们自愧弗如。在上述两种情况下，对问题的回答永远只能来自我们自身的能力。为能更清楚地表明在梦里这种来自我们自身的对事件的神秘指引和更好地理解其运作，我这里还有一个惟独能解释清楚这一问题的例子，但这例子无法避免的是淫秽的性质。所以，我假设是在向尊重的读者诸君发话，大家不会介意，同时也不会把这一笑了之。众人皆知，有一些梦是大自然为了某一物质上的目的，例如，释放满溢的精液。在这种梦里，当然会出现色情的情景。但有时候在其他没有或者无法达到这一目的的梦中，也会出现同样的情景。不过，这两种梦却是有区别的：在第一种梦里，美女和机会很快就会促成我们的好事，大自然也就此达到了目的；但在第二种梦里，在得到我们热切渴望的尤物的过程中，新的障碍层出不穷，而我们又无法扫除这些障碍。这样，到最后我们仍然无法达到目的。那制造出这些障碍并且接二连三使我们的强烈愿望受挫的，只是我们自己的意欲，但其所发自的领域却远远超越梦中人的表象意识之外，所以，它在梦中就显现为强硬、无情的命运了。那么，现实生活中的命运和每个人从自己的一生或许都会逐渐注意到的那种符合一定的目的、计划，不就可能与梦中的情形有着某种相类似吗？有时候会有这样的情况：我们拟定好了一套计划，并且摩拳擦掌要付诸实行，但之后，发现这一计划与我们的真正利益完全不相符合。在这期间，我们热切地循计划而行，但却会感觉到命运对此存心作对，因为命运开动其一切机器以破坏这一计划。这样，命运就最终违反我们的意愿，把我们强行推回到那条真正适合我们的路上。在遭遇这些似乎有目的的阻碍时，不少人会说出这样的话，“我就看出事情是不对劲的”；也有人会把这称为不祥之兆；另外，更有人会说这是上帝发出的暗示。不过，他们都会有这一共识：当命运明显执拗地阻挠我们的某一计划时，我们就应该放弃，因为既然这一计划与我们意识不到的目的不相吻合，那是不会实现的；如果我们一意孤行地想完成这一计划，那只会招致命运更加残酷的打击，直至我们终于重新返回正确的道路上为止。或者如果我们终于成功地强行实施了计划，那只会给我们带来祸殃和损害。上文所说的那句话，“命运引领顺从者，但拖曳不情愿的

人”，在此得到了完全的证实。在很多情况下，事后的结果清楚地表明这一计划的失败，无论从哪一方面来说都对我们的真正幸福大有裨益，但关于这一点我们自己却有可能是不清楚的，尤其是如果我们把形而上、道德层面的东西视为我们的真正幸福和利益。但现在，如果我们回顾一下我的全部哲学所得出的主要成果，亦即表现并维持这世界现象的正是意欲；意欲也活在和奋斗在每一个个体当中，并且如果大家同时还回想起人们所普遍承认的生活与睡梦的相似之处，那么，概括我到此为止所说的，我们可以想象这种情形大致上是可能的：正如每一个人都是自己的睡梦的秘密导演，那么，控制我们的真实人生轨迹的命运，归根到底也类似地以某种方式源自意欲，亦即我们自身的意欲；但在人生历程中，以命运的面目出现的，其作用所发自的区域远远超越我们个人的想象、表象意识之外，而我们的个人想象和表象意识则只是提供动因，以指引我们那在经验中可认识的个体意欲；因此，我们的个体意欲经常不得不与我们那显现为命运的意欲、引领我们的守护神、“居住在我们的自身之外并在星辰中有其位置的精灵”发生异常激烈的冲突，而作为命运、守护神、精灵等的意欲则从长远俯视着个体意识，并因此毫不留情地针对个体意识安排和确定了某样事情作为其外在约束，而这些事情，意欲是不会让个体意识有所察觉的，也不会让这些事情无法执行和流于失败。

首先，引自司各图斯关于“神”的一段见解会缓和这斗胆说出的话所产生的令人诧异，甚至近乎天方夜谭的效果，但必须记住：司各图斯所说的“神”是没有认识力的，也没有时间、空间和亚里士多德的十大范畴这些属性；其实，它仅有一个普遍的称号，那就是意欲——很明显，司各图斯的“神”不是别的，正是我称之为“生存意欲”的东西：“只是因为一些事情还没有在我们现实事物的经历过程中出现，我们就说神并不知晓他其实早就知道，并且早就确定了的事情——这是对神的另一种无知。”（《论大自然的划分》，牛津版，第83页）相隔不远，他又接着写道：“对神的第三种无知就是我们这样的说法：神并不知道那些并不会随着行动和做事而显现出效果的事情，虽然神在自身具备了肉眼无法看见的根据、原因——这些是神自己创造出来并为神所知悉。”

现在，如果我们为了更好地理解我所阐述的观点，而借助那已获得认可的人生与梦的相似之处，那我们仍然必须注意到人生与梦之间的这一差别：在梦里，关系是单方向的，也就是说，只有一个正在感觉着和意欲着的我，其他一切都是幻影而已；在人生的大梦里，关系是相互的，因为一个人不仅必须在其他人的梦中现身，同样，其他人也会在他的梦里现形。因此，由于一种真正的“前定的和谐”，每个人都只梦到与自己的形而上的导向相应、相吻合的东西，所有的人生之梦是

那样别出心裁地相互纠缠在一起，每个人都得知对自己有益的东西，与此同时，又为他人做出必须的事情。于是，某一重大的世界性事件就与千万人的共同命运相吻合，方式却因人而异。所以，一个人一生中的所有事件是以两种根本不同的方式联结起来的。第一种是大自然进程的客观因果关联；第二种则是主观（主体）上的关联，只涉及经历这些事件的个人，并且跟这个人所做的梦一样主观，但在这个人那里，事件的顺序和事件的内容也同样是必然确定了的，但其方式就犹如一部戏剧里面依次变换的场景，全由戏剧作者的计划所决定。上述两种关联同时并存，而同一事件作为两条完全不同的链条中的各自一环，却精确地嵌入这双重的链条。这样的结果就是一个人的命运与另一个人的命运总是相互配合得恰到好处。每个人都是自己的戏剧的主角，与此同时，也在别人的戏剧中扮演角色。当然，所有这一切都超出我们的智力所能理解的范围，只能借助那奇妙至极的“前定的和谐”，我们才可以把所有这一切认为是可能的事情。但在另一方面，认定所有人的人生历程及其互相交往是不可能有其协调、和谐的，情形与作曲家赋予其交响乐中那些似乎杂乱、轰鸣的音声以协调、和谐并不一样——持这样的看法，是否胸襟狭隘、欠缺了勇气？如果我们回想起人生之大梦的主题在某种意义上只是一样东西，就是生存意欲，而复杂多样的现象是以时间和空间为条件，那么，我们就不会对那宏大的想法感到那么的厌恶。这是那一实质所做的大梦，但方式却是其中的每一个人都一齐做梦。因此，所有一切都互相嵌入并互相吻合。一旦我们同意这一点，接受了事情发生的双重链条——正是因为这双重链条，每一个人都在一方面为自己而存在，符合自己的本性以必然性行事和活动，走自己的路；但在另一方面，却又完全是确定了和适宜被别人所理解，就像呈现在别人梦中的图像一样地影响别人——那么，我们就只能把这一道理推广至整个大自然，亦即包括了动物和其他没有认识力的东西。那就再一次让我们看到了预兆、预言、奇迹昭示的可能性，因为在大自然的进程中必然发生的事情，又可以在另一方面被视为对我而言只是影像或图像，是我的人生之梦的素材、内容，其发生和存在仅仅与我有关，或者甚至只是我的行动和经历的反映和回响而已。所以，一件事情当中的自然成分和原因方面的可被证明的必然性，丝毫不会消除这件事情的预兆性，而后者也同样不能消除前者。所以，不少人误以为只要表明一件事情的发生是不可避免的，就可以驳倒事件的征兆成分，因为他们会非常清楚地证明这一事情发生的自然的和必然的作用的原因；如果这是一件自然界发生的事情，那就带着一副很有学问的样子用物理学方法去证明。但他们可是走了错路。一个理性的人不会怀疑他们这些东西，人们也不会硬把事物的征兆说成是一大奇迹，而恰恰是因为那延伸至无穷无尽的因果性，以其特有的严格必然性和久远的预先确定性，已经不可避免地确定了这一事件是在这样一个时刻发生，所以，这一事件的发生才会

有它的预兆。那些似乎懂得很多的人，当他们变成用物理学的观点看待和理解事物以后，尤其应该记住莎士比亚的这一句话："天地间的事情比你们的哲学所能想象的多得多。"（《哈姆莱特》，第1幕，第5景）但随着对征兆的相信，研究占星术的大门重又打开了，因为哪怕是最微不足道的被认为是征兆的一件事情，例如，鸟儿的飞行，与某人的不期而遇，等等，其发生是以长无尽头的、严格必然的一条原因链为条件，一如星星在某一特定时间会到达某一可计算出来的方位有着同样的前提条件。当然了，只不过星座高高在上，地球上半数的人都能同时看到它们，而征兆则只出现在与个人相关的领域里。再者，如果我们想形象地理解征兆的可能性，又如果一个人在其人生进程中走出重要的一步，其后果仍然隐藏在将来，而这时候他瞥见了或好或坏的征兆，并因此提高了警觉或者增强了信心，那我们就可以把这样的人和事，比之于乐器上的一条弦线：当弦线被击打时，弦线不会听到自己的声音，但却会听到自身颤动所引起的另一条弦线共振所发出的声音。

康德把自在之物与其现象区分开来，而我则把自在之物还原为意欲，现象则还原为表象——这使我们有了看到三个悖论统一起来的可能，虽然那只是从遥远的距离，也并非完美。这三个悖论为：

1.自在之意欲的自由与个人所有行为所遵循的普遍必然性。

2.大自然的机械论与大自然的技巧，或者大自然的作用原因与目的原因，或者大自然的产物出自纯粹的因果关系与出自某种目的（与此有关的问题可参见康德的《判断力批判》第78节，以及我的《作为意欲和表象的世界》第2卷第26章）。

3.一个人一生中所发生的所有事件，其明显的偶然性与其道德上的必然性——这两者以符合这一个体的超验目的的方式具体形成所有的那些事件。用大众的语言表达就是：自然而然的发展与注定的天命。

我们对协调这三个悖论的见解虽然都有欠清晰、完美，但针对第一对悖论的见解较之第二个悖论更为清晰，对如何协调第三个悖论则至为模糊不清。但能够把其中一个悖论协调统一起来的见解，不管如何有欠完美，都会增进对其他两个悖论的理解，因为这里面的一个悖论就是另外两个悖论的影像和比喻。

至于这里所讨论的个人人生进程中所受到的神秘指引，其最终目的是什么，我们只能给予一个相当大概的说法。如果我们只是停留在个人的情形，那这种指引通常看上去只是着眼于我们尘世间的、一时的安乐。但由于这种个人安乐是那样的稍纵即逝、极不完美、渺小不堪，

这不可能就是这种神秘力量的最终目的。这样，我们就不得不在我们那永恒的、超越了个体生命的存在当中寻找那种最终目的。这样，我们就只能相当泛泛地说：我们的人生历程透过那种神秘力量的指引而获得如此安排，以致从我们在这人生历程中所获得的全部知识看，对意欲的在形而上方面最符合目的的效果产生了，而意欲是我们人的内核和自在之本质。这是因为虽然生存意欲在总体上的世界进程中获得了回应（作为其争取的现象），但同时，每一个人都有其完全个人的和独一无二的方式的生存意欲，就仿佛是生存意欲的某一个体化行为，其足够的回应因此也只能是构成世界进程的某一具体部分，并表现为这个人所特有的经历和事件。既然从我的哲学中的严肃部分（以区别于只是教授们的哲学或者滑稽哲学）所得出的结果已经看到：意欲最终摒弃生命就是短暂存在的最终目的，那么，我们就必须假定：每个人都将被引领至这一目的，采用的是某种适合这一具体个人的方式，因而通常要逐渐和经过漫长迂回曲折的道路。再者，因为幸福和快乐妨碍这一最终目标的实现，所以，我们看到与此吻合的是，每一生命的历程都与不幸和痛苦不可避免地交织在一起，虽然具体的分量各自差别很大，并且甚少达致极点，亦即甚少发展成悲剧性的结局，而真到了这种结局，意欲似乎就在某种程度上受到强力驱使而摒弃生命，情形好比剖腹以得到再生。

因此，一种看不见的、只呈现于真真假假的外表之中的力量指引着我们，直至死亡——生命这一本来的结局和就此而言——生命的目的。在死亡时分，所有决定着一个人的永恒命运的神秘力量（虽然它们植根于我们自己）就聚合在一起发挥作用。这些力量角力后的结果就是这个人即将踏上的道路；这个人的再生、轮回也就准备好了，连同其所有的痛苦快乐。所有这些从这一刻以后都是无可挽回地被确定下来了。正因为这样，死亡时分才有了极为重要、严肃、庄重和可怕的特性。这也是最强烈意义上的决定性时刻——末日审判。

论见到鬼魂及与此相关的东西

……听我说吧，不要留恋太阳和星辰。来吧，跟我进入阴暗的王国！

——歌德

在逝去的聪明绝顶、更胜往昔的世纪里，鬼魂一类东西无论在哪里不仅受到驱魔的对待，甚至还是非法的。在过去的25年里，鬼魂一类就与这之前已经浮头儿的巫术一样，又在德国复兴了。这或许不是没有理由的。因为否认鬼魂存在的证据部分是形而上的，而作为形而上的证据，其基础是不扎实的；部分证据是经验的，只证明了在排除了偶然或者故意做出欺骗以后，并没有发现任何东西会是通过光线的折射而作用在了视网膜上，或者通过空气的振动而作用在了中耳的鼓膜上。这些只是证明了没有实体的存在，但本来也没有人宣称有实体的存在。并且以上述物理方式表明有实体存在的话，那反而否定了真有鬼魂的现象。这是因为鬼魂的概念，就在于我们意识到鬼魂在场的方式，与意识到实体在场的方式是完全不一样的。见过鬼魂的人，只要他真正明白自己并知道如何表达意思，他就会说那只是在他直观头脑里出现了某一图像，这一图像与某一实体经由光线和他的眼睛所产生的图像是完全没有区别的，而事实上当时并没有这样的实体；类似的还有那些听到其在场的声音，噪音、音调、响声，完完全全与那些通过振动实体和空气在耳朵里产生的声音一样，但却又没有这样的实体在场或者活动。人们产生误解的原因就在这里，这种误解贯穿于人们肯定或否定鬼魂现象的真实性所说的一切话里。也就是说，鬼魂现象表现出的样子与实体现象是一模一样的，但鬼魂现象却又不是实体现象，也不可能是同一种现象。这种区分是困难的，需要专门的知识，并的确需要哲学和生理学知识。因为这取决于我们能否明白，要创造一个类似于实体给我们造成的印象，并不必然假定就得存在某一实体。

因此，首先，我们必须重温并且在接下来的讨论中时刻记住，我多次详细阐明的道理（特别是在《论充足根据律的四重根》，第2版，第21节；《论视觉与颜色》，第1节，“颜色理论”第2部分；《作为意欲和表象的世界》，第1卷，第12—14页；第2卷，第2章），亦即我们直观外在的世界不仅仅是感官的，而且主要是智力的事情，亦即（客观表达的话）大脑的事情。感官（Die Sinne）给出的只是那器官的感觉（Empfindung），因此，就其本身而言，只是相当不足的素材。以这些素材为基础，理解力首先是要运用为理解力所先验意识到的因

果律，以及运用同样先验存在于理解力的形式、空间和时间，才能构建起这一实体（物体）世界。在清醒和正常状态下，要刺激这样的直观所见，都是从感官感觉出发，因为感官的感觉就是作用的结果——而理解力就要去确定引起这一结果的原因。但如果刺激是从另外一面出发，亦即从内在出发，从机体本身出发而抵达大脑，并得到了大脑透过其特有功能、以符合大脑运作的方式处理，一如从感官感觉而来的刺激所得到的处理——这怎么就又是不可能的呢？经过大脑的这一番处理以后，原初的刺激素材之间的差别就再看不出来了，正如从乳糜就再也看不出乳糜所出自的食物一样。如果真的发生这类情形，那问题就来了：造成这些现象的甚至更远一些的原因，就只能在机体的内在寻找，而永远不会在别处吗？或者在排除了所有感官感觉以后，是否还可能另有某一外在的原因？当然，在这所说的情形里，某一外在原因不可能是发挥了物理的或者实体的作用。如果是这样，那造成的现象与这个遥远的外在原因的特性是一种怎样的关系？亦即这现象有出自这一原因的证据，这一原因的真正本质是否在现象里表达出来了？因此，正如在实体世界发生的那样，我们最终还是得诘问现象与自在之物的关系。但这是超验的审视角度，由此角度得出的结果或许就是鬼魂现象与头脑观念的相连程度，并不比实体现象与头脑观念的相连程度更多或者更少；我们也都知道实体现象无可避免地受着观念的左右，因此也只是绕上一大圈才能追溯到自在之物，亦即追溯到真正现实的东西。既然现在我们已经认出意欲就是这个自在之物，那这就给我们机会假设：正如意欲为实体现象的基础，那或许也同样是鬼魂现象的基础。所有之前对鬼魂现象的解释都是唯灵论。正因为这样，这些在康德的《能见鬼神者的梦》第1部分受到批评。在此我尝试给出一个观念论的解释。

在给出了一目了然的引论以后，现在接下来我就采用与此探究相适应的缓慢步子。在此我想说的是，这里相关的事实情况，我假定读者已经知道。这是因为：（1）我的专长不是叙事，亦即不是一一陈述个中事情和事实，而是给出关于这些事实的理论；（2）如果我要重复所有那些催眠病例、梦境、鬼魂等现象——这些构成了我们讨论主题的基础素材，并且在许许多多的书里都有记载——那我就得写上一本大书了；最后，我并没有要与无知者的怀疑态度作战的任务，这些人自以为很聪明的做派已经失去了信誉，很快就只能在英格兰才行得通了。谁要是时至今天还会怀疑有关动物磁性、超感官的遥视或遥感能力的种种事实，那就不应称为不信，而应称为无知。但我必须假定得更多，必须假定读者起码能够了解一二现有的、数量庞大的关于鬼魂现象的书籍，或者通过其他途径了解些许这些事情。也只是在涉及专门的说明或者有争议性的问题时，我才给出有关那些书的引文。除此以外，我假定我的读者（我想他们通过某些途径对我已有所了解）会

相信我，在我认定某样事情是事实的话，我是从可靠的渠道或者通过自身经历所知道的。

首先要提出这样的问题：在没有真实实体作用的情况下，在我们的直观智力或者直观头脑中，是否的确可以产生这样的直观图像，这些直观图像与由真实实体存在通过作用于外在感官而形成的图像同样地完美和没有差别？幸运的是，一个我们很熟悉的现象扫除了这一问题的所有疑问。那就是我们所做的梦。

要把梦硬说成只是各种念头的游戏，只是想象中的图像，那就只证明了这样说的人要么缺乏思想，要么缺乏正直和诚实，因为很明显，梦中的图像与这些是明显有别的。只是想象出来的图像，力道薄弱，有欠完美，片面和转瞬即逝，以致人们对某样不在场的东西难以保留想象中的图像，哪怕只有几秒钟的时间。就算是最活跃的想象力，其游戏之作也无法与梦境展示给我们的鲜明现实相提并论。我们在梦里的表现与描绘能力，是如此远超我们的想象力。在梦里，每一直观的对象都有其真实性、完整性、各方面的连贯性，甚至最偶然之处也一如真正的现实本身。这些与想象的图像相差了何止十万八千里。因此，假如我们可以挑选梦中的题材，那梦的表现能力就会让我们获得至为奇幻的景象。试图把这种景象解释为想象出来的图像，这些图像只是由于外在现实世界在同一时间产生印象而受到了干扰和削弱，那是完全错误的，因为就算在最黑暗、最寂静的夜里，我们的想象力也无法产生出稍稍近似梦境中的，那些客观上清楚逼真、栩栩如生的景象。再者，想象出来的图像总是通过联想或经由动因而产生，并且我们意识到这些图像有随意性。相比之下，梦却是全然陌生的东西，不需我们作为而自成一个外在的世界，并且是违反我们的意愿强加给我们的。梦中发生的事情是那样的出人意表，甚至那些最不显眼的细节都让这些事情打上了客观和真实的印记。所有那些东西就像现实中那样确切和清晰，并且不只是在涉及我们的方面，亦即并不那么的浮浅和单方面，或者只是在主要和泛泛的方面给出个大概，而是精确刻画和完成的，连最微小和最偶然的个别细节与常常是妨碍和阻挠我们的附带情景也不放过。每一个实体都留下其影子，每样物体都以恰好与其重量相符的特定重力而下落，每一道障碍也必须首先挪开，恰似现实中所见。那种彻底的客观性也进一步反映在梦中事情的结果，一般都有违我们的期望，经常与我们的意愿相左，甚至有时会让我们吃惊；也反映在梦中的行为者对待我们的那种冷酷无情、肆无忌惮，让人气愤，以及在总体上人物性格和他们的行为都有纯粹的客观戏剧的准确性。正是因为这一点，人们才有了这样一句俏皮话，“每一个人在睡梦之时都是莎士比亚”。这是因为我们的那种全知全能既使梦中的每一自然实体都精确根据其本质特性而发挥作用，也让每一个人以完全

符合其性格的方式行事和说话。由于所有这些，梦所造成的幻觉是那样的强烈，以至我们醒来以后，眼前的现实本身一开始还得经常与之纠缠一番，还需要一点时间才可以发话，让我们确信刚才只是骗人的梦境，现在已经消失不在了。还有在回忆方面，对一些不太重要的事情，我们有时候都不知道是曾经梦见过呢还是真实发生过。但相比之下，如果有人不敢肯定某事是否真的发生过，抑或只是想象而已，那就会引起别人猜疑他是否疯了。所有这些都证明：做梦是我们的大脑一个固有的功能，完全有别于纯粹的想象力及沉思默想。所以，亚里士多德说过，在某种意义上，梦中的图像是某种感觉或知觉。他也说了一句很精细和正确的话：我们在梦中时，仍然通过想象力想象起不在现场的东西。由此可以推论：既然在做梦的时候，想象力仍然可以工作，因此，想象力本身就不是做梦的工具。

另一方面，梦与疯癫又有某种不可否认的相似之处。也就是说，正在梦中的意识与清醒时的意识的区别，主要是缺失记忆，或毋宁说缺失一个整体连贯的、理性的回忆。我们梦见自己身处奇怪的，甚至不可能的环境和境地，却不会想到去探究这些环境、处境，与不在场的人的关系，他们出现的原因；我们会做出糊涂、荒谬的事情，因为我们并没有留意到妨碍做出这些事情、不宜做出这些事情的东西。早已逝去了的人物一再活着出现在我们的梦里，因为在梦里，我们不曾想起他们已经去世了。我们常常梦见自己重回青春年少时的环境，周围是那时候还在世的人，一切都与过去一样，因为自那儿以后的所有变化都被忘记了。所以，虽然在梦里似乎所有思想力都在活动，但唯独记忆是缺席的。梦与疯癫的相似之处就在这里，因为正如我在《作为意欲和表象的世界》第1卷第36节和第2卷第32章所表明的，疯癫在本质上可归因于记忆功能某种程度上的失常和错乱。从这一观点出发，做梦就可以描述为短暂的疯癫，而疯癫则是长时间的做梦。总的来说，在梦里，对此刻现实的直观是很完美的，甚至是精密、细致的；相比之下，我们对眼前现实的视野却非常地狭隘——只要是不在场的和过去的，甚至虚构的东西很少进入意识。

正如现实世界中的每一变化，绝对是因之前出现的另一变化（亦即原因）所致，同样，在我们的意识中出现的所有思想和表象都是受制于总体上的充足根据律；因此，每次唤起和引起这些思想和表象的，都必须是要么通过外在印象作用于感官，要么通过某一之前的思想和根据联想的法则（见我在《作为意欲和表象的世界》第2卷第14章的讨论）。否则，这些思想和表象是不会出现的。那么，梦的出现也必然在某种程度上受制于充足根据律，因为充足根据律没有任何例外的条件和依赖原则，是适用于一切为我们而存在的东西。但梦到底以何种方式受制于充足根据律却是非常难以了解清楚的。这是因为梦的特征

就是梦的根本条件：睡眠，亦即取消大脑和感官的正常活动；也只有在这些活动停止以后，梦才能出现，就好比只有人们把房间的照明灭掉以后，魔幻灯笼才会出现一样。据此，梦的发生和梦的素材并不首先是经由外在印象作用于感官而引发和带来的。一些个别的例子，例如，在浅睡中，外在的一些声音，或者一些气味会渗透进知觉和意识，并影响到所做的梦。这些是特殊的例外，在此我就忽略这些。很值得注意的是，梦也不是经由头脑中的联想而产生。因为梦要么是在深度睡眠的时候出现——这时候，大脑在真正地休息，我们可以有全部的理由认定大脑的这种休息是完全的休息，因此是完全没有意识的，据此联想的可能性也就没有了；要么梦是在从醒着的意识过渡到睡眠的过程中产生的，亦即在我们就要睡着的时候，这时梦是从来不会完全缺席的。这让我们完全确信：梦不曾通过联想与清醒时的表象搭上关联，而且是不会触及这些表象的串线，以便从完全另外别的地方——我们不知道是从哪里——取得梦的材料和动因。也就是说，睡着的人梦里的初始图像永远都与这人即将入睡之时的思想没有任何关联，这是很容易观察到的。事实上，这些图像与这人入睡前的思想是那样明显的不同，似乎梦从全世界所有的事物里面偏偏故意挑选了一些我们最意想不到的东西。所以，回想起这种情形的人就不由自主地想到这一问题：梦的这些选材及其特性到底是由什么决定的呢？除此之外，这类梦还有一个独特之处（就像伯尔达哈在《生理学》第3卷准确和细腻地指出的）：这些梦不会给出有连贯性的事件，我们也通常不会在这些梦里出现和行事，就像我们在其他的梦里所做的那样。相反，这类梦是纯粹客观的场面，由一些分散的图像组成，在刚睡着时突然出现；或者是一些很简单的事情。从这类梦中经常马上醒来的时候，我们可以确信这些梦与刚才睡着之前的思想没有丝毫的相似之处，也搭不上任何关系。相反，这些梦的内容因出人意表而让我们吃惊，因为这些东西与我们之前的思路是如此的陌生，就好像在清醒状态之时，我们以最偶然的方式突然看到或者察觉到某一来自如此遥远、偏偏又是如此奇妙的现实之物，这整个就好像是由命运或者掷色子所致。因此，充足根据律交到我们手中的线索，似乎被剪断了两头：内在的和外在的。但这又是不可能的，是无法想象的。必然有某一原因带来了这些梦中的形态并完全决定着它们，以致由此原因可以解释，例如，为何直到我朦胧入睡之前，还在想着完全别样的事情，现在却突然出现了一株开着花的树木，在风中轻轻摇曳，此外再无其他东西；另有一次，一个女仆头上顶着篮子，再有一次则是一队士兵，等等。

那么，既然在梦产生的时候，不管那是进入睡眠或已经入睡之时，大脑——这一所有表象的唯一位置和器官——就与无论是从外在通过感官而来，抑或从内在通过思想而来的刺激都切断了联系，那么，我们

现在唯一剩下的假设就是，大脑从机体的内部接受了纯粹生理的刺激。这些刺激的影响可循两条途径通往大脑：神经和血管。在睡眠时，亦即在所有动物性功能停止时，生命力就完全投向机体生命方面；呼吸、脉搏、体温和几乎所有的分泌都在某种程度上减少了的情况下，生命力就主要集中于缓慢的再生工作，恢复所耗尽的东西，治疗所受的创伤，清理所有蔓延开来的混乱和失调。因此，睡眠就是大自然的治疗能力直面各种疾病的时候，然后就决定性地战胜了身体存在的毛病。所以，病人在睡觉醒来的时候，都轻松和高兴地感觉身体即将复原。就算健康的人，这一大自然的治疗能力也一样地发挥作用，只是力度大为放缓，只在所需要的方面。因此，一个健康的人醒来的时候，也会感觉到恢复和更新。在睡眠里，大脑尤其得到了在其醒着的时候无法得到的营养，结果就是大脑恢复了清晰的意识。所有这些都是在立体神经系统，因此也就是在所有大神经节的指导和控制下进行；这些大神经节排列于整个人体躯干，由引导性的神经线把神经节相互连接起来，构成了大交感神经或者内在神经群。这些与外在的神经群，与大脑是完全分开的，因为大脑是专门致力于指导外在的关系，因而有朝外在投向的神经装置和经由这一装置所产生的表象。这样，在正常的情况下，内在神经群的运作不会抵达意识，不会被感觉到的。但内在神经群却通过薄细、纤长、细腻连接的神经，与大脑系统有某种间接的、微弱的联系。在某些异常或者内在部分受伤的情况下，通过这一联系途径，就可以在某种程度上打破上述的分开和隔绝；这样，内在神经群的运作就会作为或微弱或清晰的痛楚进入意识。在正常和健康的状态下，对在机体生命复杂和活跃的工作室里发生的事情和活动，对那或容易或艰难的进展，大脑感觉中枢从这一联系途径只得到了极其微弱、难以捕捉的回响。这些回响在人们醒着的时候是根本不会察觉到的，因为大脑此时忙于工作，亦即忙于接收印象，一有机会就直观、思考。这些回响顶多只产生某些秘密的、让人无法意识到的影响——由此产生了那些人们无法给出客观理由的情绪变化。但在入睡以后，在外在印象停止发挥作用，在大脑感觉中枢里面活跃的思路渐渐止息之时，那发自机体内在神经群、经间接途径传来的微弱印象就被我们感觉到了；传达到大脑血管的血液流动的每一轻微变化，也以同样方式让我们感觉到——犹如只有暮色降临了，蜡烛才开始发出光亮，或者只有在夜里，当白天的噪音已经听不到的时候，我们才会听到潺潺流淌的泉水。那些太过微弱的、无法作用于清醒头脑，亦即无法作用于活动着的大脑的印象，却可以在大脑完全中止活动时轻微刺激其某一个别部分及其表象能力，正如一架正在演奏的竖琴，是不会对某一外来的声音发出回响的，但当竖琴安静下来的时候，却可能会这样做一样。我们刚刚入睡以后，梦中形象生成的原因，那些梦境形态的具体规定肯定就在这里。在深沉睡眠以后，从绝对精神安静中产生的、有其戏剧连贯性的梦，原因也都在此。但要产

生后一种梦，必然需要得到来自内在的更强烈的刺激，因为在这些梦出现的时候，大脑已经深度安静，正全力吸收营养。所以，在某些相当稀有的情况下，只有这些梦才有预兆命运的含义。贺拉斯说得很对：

夜深过半，始可梦见真实。

因为大脑得到了休息和恢复，重又轻易地受到刺激，所以，早上临醒前的梦与正入睡时的梦在这方面是相似的。

所以，就是那些从机体生命的工作室中传来的微弱回响，渗进了此时已进入或者已准备进入麻木状态的大脑感觉活动中去，并且以不寻常的方式，从与清醒时并不一样的另外一边给予微弱的刺激。那么，既然获得刺激的所有其他途径已经封死，大脑就得抓住由此途径而来的刺激，作为梦境形态的动因和素材，尽管这些梦境形态与那些刺激感觉很不一样。这是因为正如眼睛可以通过机械性的震动或者内在神经的抽搐而获得光感，这些光感与外在光亮所产生的光感是完全一样的；正如耳朵由于内在发生了异常情况，有时候就能听到各种各样的音声；正如嗅觉神经在没有任何外在原因的情况下，能够嗅到某一特别的气味；正如味觉神经也以类似的方式受到影响；正如所有的感觉神经都可以不仅从外在，也可以从内在受到刺激而获得特别的感觉——同样，大脑也可以经由来自机体内在的刺激而获得指令，去执行大脑那察看空间形态的功能。由此形成的现象，与感觉器官经由感觉而产生的、由外在原因所引起的现象是无法区分开来的。也就是说，正如从所有胃能吸收的东西中，胃弄出了食糜，肠子从这些食糜又弄出了乳糜，而人们从乳糜就再也辨认不出原来的食材，同样，大脑对所有抵达大脑的刺激都会通过发挥其特有的功能而作出反应。这反应首先就是在空间中勾画出三维图像，因为这是大脑直观的功能；然后就是在时间里，在因果律的引导下把这些图像活动起来，因为时间和因果律同样是大脑特有的活动功能。这是因为大脑总是以自己的语言发话。所以，运用大脑的语言，大脑把我们睡眠时从内在接收到的微弱刺激作了这样的演绎，正如在清醒时大脑对经常规途径从外在接收到的强烈和明确的刺激作出同样的演绎。也就是说，内在的微弱刺激给大脑提供素材以成像，这些图像与因外在感官受刺激而成的图像是完全一样的，虽然造成图像的这两种影响并没有任何相似之处。这里面的运作过程可以比之于一个失聪者从耳朵听到的几个元音，拼凑成一个完整的、虽然是错误的短语；或者甚至可以比之于一个疯癫的人：别人对他无意中说出的某一字词，就让这疯子展开符合其固定想法的狂野想象。不管怎样，就是这些在机体内发生的某些事情引起的微弱回响，直达和消失于大脑并引发了做梦。所以，这些梦也是经由

这些刺激、影响的特性所专门规定，因为这些梦起码是从这些刺激、影响那里获得提纲和提示。事实上，无论这些梦与那些刺激、影响是如何的完全不同，也会在某种程度上相似于或者起码是象征性地对应，甚至是至为精确地符合大脑在深度睡眠中所受的刺激、影响，因为正如我说过的，这些影响必然强烈很多。再者，因为机体生命内在发生的事情也会作用于特为把握外在世界而设的感觉中枢，也同样是以某种对于感觉中枢而言陌生的和外来的方式，所以，因此形成的直观所见是完全意想不到的陌生形态，与这短暂之前的思路迥然不同。我们在入睡以后假如很快重又醒来，就有机会观察这些。

这整个的分析暂时没有教给我们很多东西，除了做梦的直接原因或者诱因、缘由。这些原因或缘由虽然影响了梦的内容，但梦的内容本身却与这些原因必然是大不相同的，以致两者的关系本质对我们仍然是个秘密。但更加神秘的是大脑的生理活动本身，梦也真正是由这些构成的。也就是说，睡眠就是大脑的休息，但做梦却是大脑的某种活动。这样，为避免自相矛盾的说法，就必须把睡眠解释为大脑的一种相对的休息，做梦则是大脑某种有限度的和部分的活动。那么，这些在何种意义上是这样，是否取决于大脑的某些部分，或者取决于所受刺激的级别，或者取决于大脑内在运动的本质；并且睡眠到底是以何种方式区别于清醒的状态——这些我们仍然是不知道的。从来不曾有人证实在睡梦中，人的头脑是不活动的，但梦境的演变，还有我们在梦中的作为经常表明出奇地缺乏判断力，同样缺乏记忆，正如上文讨论过的。

就我们主要的讨论话题而言，事实就是在我们的感官感觉没有受到来自外在的刺激的情况下，我们有能力察看空间之物、听见和明白各种各样的调子和声音；而来自外在的刺激却是在我们清醒时为我们的直观提供了原因、素材或者经验基础。这些外在的刺激并不因此与我们的直观等同划一，因为直观完完全全是智力方面的，并不只是感官的事情，正如我多次阐明，并在上面的相关几段已经提及。那么，现在我们就要牢牢记住这无可置疑的事实，因为这是最原初的现象，我们所有更进一步的解释都会还原为最原初的现象，这些进一步的解释也只会证明我们这所说的功能还有其更广泛的发挥。要给这个功能命名的话，最精确和独到的词就是“第二视觉”（second sight）——这个词是苏格兰人精心挑选出来的，以描述这个功能中一个独特表现或应用；在此，苏格兰人这方面的亲身体验及由此而来的精确触觉引导了他们。因为这里讨论的做梦能力，事实上就是第二种直观能力，亦即并不像第一种直观能力那样通过外在感官而发挥出来，但第二种直观能力的对象物就特性和形式而言，与第一种直观能力的对象物是一样的。由此可以推论：第二种直观能力与第一种直观能力一样，都是大

脑的一个功能。因此，苏格兰人的命名至为贴切地描述了所包括的这类现象，并把这些现象归因为一个基本功能。但由于“第二视觉”的发明者把这个词用以描述这一功能某一奇特的、少有的和至为值得注意的表现，所以就算我很愿意，我也不会用这个词描述整类这样的直观，或更精确地说，不会用这个词描述主体功能及其在所有这些直观方面的表现。因此，现在我除了“做梦机能”以外，并没有其他更合适的词了，因为“做梦机能”通过人们都知道和熟悉的“做梦机能”的表现，描述了我们正在谈论的全部直观方式。因此，我用“做梦机能”描述这样一种直观功能：我已表明它是独立于外在印象对感官的影响。

这一直观功能在常规梦里向我们呈现的东西，我们已习惯视为完全虚幻的，因为醒来的时候这些东西就消失无踪了。但情形并不总是这样。在讨论我们的主题时，从我们的经验了解到例外的情形是非常重要的，而这或许是每一个人都可以做到的——如果人们对这件事给予应有的留意。也就是说，会有这样一种情况：虽然我们正睡着，正在做梦，但却只是梦见我们周围的真实环境。所以，我们看见我们的睡房及里面的所有东西，也意识到有人进入房间，知道我们自己正在床上，所有的一切都知道得很准确。但我们却是眼睛紧闭，正处于睡眠之中：我们正在做梦，只不过我们梦见的是真实的东西。这情形就犹如我们的脑壳透明了似的，以致外在的世界不再通过感官那迂回弯路和狭窄小门，而是直接进入我们的大脑。要把这种情况与清醒状态区分开来，比区分这种情况与常规的做梦困难得多，因为我们从这种状态醒过来的时候，周围并没有发生变化，因此也就没有出现任何客观上的改变。但醒过来是区分清醒与做梦的唯一标准（参见《作为意欲和表象的世界》，第1卷，第5节，第19页），因此，就客观和主要的一半部分而言，这一标准被取消了。也就是说，从现正讨论的这类梦中醒来，我们只发生了主观方面的变化：这种变化就在于我们突然感到我们的知觉机能发生了变化，但这只是细微感觉得到，并且很容易就被忽略，因为这一主观变化并没有伴随着任何客观上的变化。因此，要了解这些表现真实情形的梦，通常只有当某些并不属于真实情形的形态混进了梦里，所以在醒来就消失不见了的时候；或者当这样的梦更得到了加强的时候——我马上就会谈到后一种情形。现正描述的一类梦，就是人们所说的“睡眠中的醒”（Schlafwachen）——这并不是因为它是睡眠与清醒之间的中间阶段，而更多是因为这个词可以描述那种在睡眠中将要清醒的状态。因此，我更宁愿把这称为梦见真实（Wahrtraumen）。虽然在大多数情况下，我们只在黎明和晚上入睡后的某些时间里才可以观察到这种“梦见真实”，这只是因为那时候睡眠还不够深沉，轻易就会清醒过来，以致留下对所做的梦的回忆。这些梦肯定更频繁地发生在深度睡眠的时候，所根据的就是这一规律：梦游者睡得越沉就越能透视、遥视，但随后却不曾留下对此的任

何记忆。而在轻度睡眠的时候，有时候会留下这类梦的记忆。对此的解释是，就算刚刚从被催眠中醒来，如果睡眠轻浅的话，对梦中所见的记忆也会例外地进入清醒的意识，这方面的一个例子见之于基泽的《动物磁性档案》（第3卷，第2部分，第139页）。据此，这样直接客观、真实的梦中所见，也只有当睡眠轻浅时才会保留记忆，例如在早上，如果我们能够直接从这些梦境醒来的话。

这一类特点为梦见身边最接近的真实环境的梦，其神秘特性有时候得到了加强，因为梦者的视野拓宽了。也就是说，梦者所见越出了睡房，百叶窗板或者窗帘再也阻挡不了视野，梦者完全清楚地看到了被挡住的东西，院子、花园或者对面的街道及房子。如果我们考虑到在此并非物理性的看视，而只是一个人在做梦而已，那我们对此的惊讶就会稍减。但梦见的都是此刻真实的东西，因此是某种“梦见真实”，亦即通过梦的功能而察觉和看见。这种察见方式自然是不会受制于光线不间断持续通过的条件。正如上面已说过的，脑壳本身就是这种奇特看视方式首要无阻碍穿过的第一道隔膜。如果这种看视能力加强了，甚至窗帘、门、墙都不再是障碍了。但这一切到底是如何发生的，却是一个深藏的秘密。我们所知道的，除了做梦者是梦见真实，所以这种看视是通过梦的机能而发生以外，再没别的了。我们所要考察的基本事实就是这些了。我们为尽可能解释这现象所能做的，就是首先把所有与此相关的现象组织起来，按其程度级别分门别类，目的就是要认清它们之间的关系，希望将来有一天能够更进一步地认识。

不过，就算我们在这方面没有亲身经历，也可以通过那种自发的催眠或者梦游，无可辩驳地确定上述运用做梦机能的看视方式。患有梦游症的人睡得很死，他们也绝对无法用眼睛视物，这是完全肯定的。但他们却清楚地察觉到他们周围的所有一切，能够避开每一道障碍，出门远行，攀爬最危险的深谷，沿着最狭长的小径前行，纵身远跳而不会失足；有些人可以在睡梦里精确完成他们日常的家务，也有些人可以在睡梦中设计和书写而不会出错。同样，接受了催眠的梦游者也察觉到自己周围的环境；当他们进入遥视或者预视将来事情的状态时，甚至能看到至为遥远的东西。还有某些处于假死状态的人能够察觉到他们周围所发生的事情，但在此期间，他们却是僵硬、手脚无力动弹地躺在那里。毫无疑问，这也与上述是同类性质的。他们也梦到他们的周围环境，以不同于感官感觉的另外一条途径，把这些周围环境带进意识中去。人们曾经竭尽全力去获得点点线索、痕迹，以了解这种察看方式的生理器官或位置所在，但至今无果。无可争辩的事实是，当处于完全的梦游状态时，外在感官是完全中断运作的，因为甚至最主观的，亦即身体的感觉也完全消失了，以致在催眠中，就算给人做最痛苦的手术，病人也不会流露出丝毫痛苦的感觉。在这期间，大脑

就好像处于最深度的睡眠，亦即处于完全不活动的状态。这些以及梦游者的一些说法和意见，促成了这样的假设：梦游的状态就是完全解除了大脑的能力，把生命力集结在交感神经；交感神经的大交织体，尤其是太阳神经丛（或腹腔神经丛），现在就变成了感觉中枢，亦即作为副手接替和执行大脑的功能；这样，它们就不用借助外在感官工具，以比大脑完美得多的方式发挥功能。这一假设（我相信是莱尔首先提出来的）表面上看来并非完全没有可能，并且在那以后这一假设一直享有很高的权威。支持这一假设的主要根据就是几乎所有具有超视能力的梦游者的证词：他们的意识在那一刻就在其胃窝的位置，他们的思维和察看也就在胃窝进行，正如之前这些是在头脑里进行一样。其中很多人甚至把他们想要仔细察看的东西放在胃部的位置。虽然如此，我却认为这事情是不可能的。我们只需看看太阳神经丛，即所谓“腹部的大脑”（cerebrum abdom-inal）：体积是多么的小，由环状神经物质连同那轻微鼓胀构成的组织又是多么的简单！如果这样的器官能够实施直观和思想功能，那放之四海而皆准的法则，“大自然不会做多余的事情”就要被推翻了。这样一来，通常重达3磅、某些个别甚至重达5磅那样宝贵的，并且以极巧妙的结构小心保护起来的大脑物质，其中是如此的复杂细腻，以致需要多种不同、经常重复的拆分方法，才能在某种程度上明白这一器官的结构的关联，才能对它那巧妙的形体和许多部分的联系获得某一勉强清楚的图像——在此，大自然的目的又何在呢？其次，我们要考虑到虽然梦游者只是以做梦机能察觉其周边的环境，但他们的脚步和动作却是快速和精确地符合周边的情况，以致能够至为灵活地、比清醒的人还要敏捷地迅速避开每一个障碍，以同样的熟练赶往他们当时的目标。但运动神经是从脊髓发出，经过延髓连接协调运动的小脑，而小脑又联系着大脑——这动因（表象）的所在地。这样，运动和动作就有可能以飞快的速度配合察看刹那间的情况。如果作为动因而决定着运动和动作的表象，转移到了腹部神经节处，这些只有通过艰难的、微弱的和间接的迂回道路，才有可能与大脑沟通（因此，我们在身体健康的时候，完全不会感受到机体里面所有那些强有力的、不休止的工作和活动），从腹部神经丛形成的表象又如何能够指引梦游者危险万分的脚步，并且是以如此闪电般的速度？[41]顺便说一下，至于梦游者在跑过最危险的道路时那种无畏无惧而又分毫不差，清醒的时候反而永远做不到这些，可以这样解释：他的智力并不是完全和不折不扣的活动，而只是部分活动着，亦即刚好为指导他的脚步而活动；这样，那反省、回想及与其结伴的所有犹豫、摇摆不定就一并消除了。最后，做梦起码是大脑的一个功能的看法，由特拉维拉努斯（《论机体生命的现象》，第2卷，第2部分，第117页）根据皮埃坎所引用的下面的事情，甚至给予了实际事实的证实：一个姑娘的头盖骨因为骨疡而部分受到破坏，脑髓是裸露的。她醒着的时候脑髓胀大，睡觉的时候则缩小。在安静睡

眠时，缩小得最厉害。在做活跃的梦时，脑髓就胀大。梦游与做梦只是程度上的差别而已，梦游者察觉事情也是通过梦的机能；那就是我已说了的，通过直接的梦见真实。[42]

在此我们却可以修正一下有争议的假设，即腹部神经丛本身并没有成为感觉中枢，只是接替了感觉中枢的外在器官的角色，亦即接替了在此完全失去了作用的感觉器官的角色，把所接收的外在影响和印象移交给大脑；大脑根据自己的功能处理传来的影响和印象，并以此构建起外在世界的形态，一如其惯常以感觉器官接收到的感觉而做出这些东西。不过，在此再度出现的困难就是把影响和印象移送到大脑的那闪电般的速度，因为大脑此时与内在神经中心是明确隔绝的。然后，那太阳神经丛就其结构而言是不适合做视、听器官的，如同它不适合做思考器官一样。此外，太阳神经丛受一层厚厚的由皮肤、脂肪、肌肉、腹膜和内脏组成的隔膜之阻而与光亮印象相隔离。所以，尽管很多梦游者（例如，赫尔蒙特，《医学起源》，1667，其中被多人提及的第12节，第171页）表示，他们观看和思维都是在胃部进行，但我们不可以马上把它当作是客观真实的，尤其是也有一些梦游者明确否认了这一说法，例如，著名的卡尔斯鲁厄的奥古斯特·穆勒（在有关她的报道中，《卡尔斯鲁厄的遥视者奥古斯特·穆勒的故事》，斯图加特，1818，第553附注）说，她并非以胃窝而是以眼睛观看；但她也说大多数的梦游者是以胃窝观看。在被问到“思维能力是否也可以移植到胃窝去？”她回答说“不可以。但看和听的能力是可以的。”与此吻合的还有基泽的《动物磁性档案》（第10卷，第2部分，第154页）中另一个梦游者的说法。人们向她提出的问题是：“你是以整个大脑还是只以其中的一部分思考？”她的回答是：“是以整个大脑，我也会变得很累。”从所有梦游者的说法得出的真正结果，似乎就是给他们的大脑以刺激与素材，让其进行直观活动的，并不是在他们醒着时的外在世界，也不是通过感官，而是就像上面对梦的分析时所说的机体的内在，其指导者和控制者我们都知道就是交感神经的大网。这些交感神经的大网在神经活动方面代表了除大脑系统以外的整个机体。梦游者的说法可以与这一道理相比：我们误以为是脚部感觉到疼痛，其实是我们的大脑有了脚部疼痛的感觉；所以，一旦传递到大脑的神经折断了，疼痛感也就消失了。所以，梦游者以为是胃部在观看甚至阅读，或者在一些稀有情况下，甚至是以手指、脚尖或者鼻子尖[例如，在基泽的《动物磁性档案》（第3卷，第2部分）中的男孩阿斯特；另外，同样在《动物磁性档案》（第10卷，第3部分，第8—21页）中的梦游者柯赫；还有科纳的《两个梦游者的故事》（1824，第323—330页）中的姑娘——这位姑娘补充说观看功能的位置就是大脑，一如醒着时的情形那样]发挥观看功能，但这只是误以为而已。这是因为虽然我们会认为这些身体部位的神经感受能力大为提升了，

但真正意义上的观看（Sehen），亦即通过光线中介的观看，在器官缺乏视觉装置的情况下是绝对不可能的——就算在某些情形下，这些器官并没有被覆盖着厚厚的外壳，也能接近光线。确实，并不只是视网膜的高度敏感性让眼睛能够观看，眼球中极度复杂和巧妙的视觉装置同样发挥着作用。也就是说，生理上的观看虽然首先要求对光敏感的平面，但也需要把在这个平面上的、外在的、分开的光线，通过眼球和把光折断的透明介质（那是极尽精巧、相当复杂地组合在一起），重新收集和集中起来，形成一个图像，更准确地说是形成一个与外在东西精确吻合的神经印象；也就是通过这些神经印象，微妙、细腻的资料才可以提供给理解力。然后，理解力就通过某一智力上的、要运用上因果律的程序，从这些资料中产生出具有时间、空间的直观。相比之下，胃窝和指尖，甚至皮肤、肌肉等即使是透明的，也永远只能接收分散的光线反射。因此，运用这些去观看是不可能的，一如没有聚光镜的暗箱不可能拍出达盖尔银版照片一样。另外一个证明，即证明这里面并不是所声称的那些不合常理的身体部位发挥出感觉功能，证明在此所发生的并不是生理性的作用，基泽书里面的上述男孩就是以脚尖阅读，甚至在他穿着厚厚的羊毛长筒袜子的时候；而他要以手指尖阅读的话，只有在他明白无误要“意愿”这样做才可以做到。否则，男孩只能伸出双手在房间里胡乱摸索而已。男孩对自己这一不正常察看方式的说法也证实了上述所说，他从来不曾把这称为看；在被问到他是如何知道正在发生的事情时，他回答说，他就知道自己那方式是一个全新的方式。同样，在基泽的《动物磁性档案》（第7卷，H1，第52页）中，一个梦游者形容自己的察看方式“是一种并非察看的察看，是一种直接的察看”。在《遥视者奥古斯特·穆勒的故事》（斯图加特，1818）第36页上这样报道，她看得非常清楚，能够在最黑暗中、在人们伸手不见五指的情形下识别所有的人和物。在听力方面，梦游者也证实了基泽的这一说法（《动物磁性档案》，第1版，第2卷，第172页）：羊毛绳子是声音的极好传导体。但我们都知道，羊毛其实是声音的最差传导物。在这一问题上，从上述著作里抽出来的如下一段，对奥古斯特·穆勒的评论很有启发意义：值得注意的是，在其他梦游者身上也可观察到的，就是说话的人在房间里，哪怕就在她的旁边，但如果所说的话不是直接对着她说的，她是完全听不到的。但对着她说出的每一个字词，哪怕是很小声说出的，哪怕同时有好几个人在杂乱地交谈，她也能清楚地明白和回应。人们对着她阅读也是同样的情形：如果对着她阅读的人并不是想着所阅读的内容，而是想着别的事情，那她是听不到那人所读的东西的。（第40页）。再有第89页，她的听并不是常规经由耳朵的听，因为人们可以把她的耳朵堵住而不会妨碍她听的能力。同样，在《关于德累斯顿的梦游者奥古斯特·K睡眠生活的报告》（1843）里多次提到，K有时候的听是完全只经由手掌，甚至能听到别人只是嚅动嘴唇、并不

曾发出声音的说话。在第32页，她本人提醒人们不要把她的这种听视为真正意义上的听。

据此，在各种各样的梦游者那里，根本就不是我们所理解的感官观看，他们的观看是一种直接的梦见真实，亦即通过充满神秘的做梦器官而发生。至于把所要观看之物放置额头之上或者胃窝，或者在提到过的一些个别情形里，梦游者把伸开的手指尖朝向这些部位的方向，那不过是一种手段，通过接触这些部位把做梦器官引向这些部位，让其成为她梦见真实的对象，亦即只是为了把她的注意力明确引向它们而已，或者以专业的语言说，是为了让她更近地感应这些物品；这样，她就可以梦见这些东西，不仅其可视部分，而且还有可听部分，其语言，甚至其气味，因为很多遥视者都表示，他们的所有感觉都转移到了胃窝（杜博特，《关于催眠术的完整论文》，第449—452页）。因此，这就类似于在实施催眠术时手的运用，因为手并不真正发挥物理作用，发挥作用的是催眠者的意欲（意志）；但催眠者的意欲正是通过运用双手获得了明确的方向。只有运用从我的哲学中获得的观点（亦即身体与意欲是完全同一的，也就是说，身体不是别的，而是头脑中有关意欲的图像），才可以引导我们理解催眠者借助各种手势，通过接触或者不接触就能产生的影响，甚至从遥远的距离产生出来的，甚至穿透了隔墙的整个影响。梦游者的看见并不是我们所理解的看见，并不是经由光的物理性媒介而成——这一点从这一事实已经可以引申出来：当这种看见被加强至遥视，就不会受制于墙壁，而是有时候甚至抵达了遥远的国度。说明这一道理的一个特别例子，就是自身对内在直观达到了高度的遥视或预知能力的时候：有了这一能力，这些梦游者就清晰和精确地察看到自身机体的各个部分，虽然在此所有物理性察看的条件都不存在，不仅没有任何光亮，而且在直观的部位与大脑之间有许多隔膜。也就是说，由此我们可以就所有梦游察看的性质得出结论，那些梦游察看也包括指向外在的和遥远的，也就是包括所有通过做梦功能的直观，亦即所有梦游者对外在东西的察看；还有所有的梦，所有在醒着时产生的预见、第二视觉、并不在场的人栩栩如生地出现，尤其是垂死的人，等等。这是因为上述察看自己身体的内在部位，其发生明显是只能经由发自内在的对大脑的影响作用，很有可能是透过神经节系统。而大脑则本着自己的方式处理这些发自内在的印象，一如其处理从外在而至的印象，就仿佛是把陌生的素材铸造成这大脑自己独有的和习惯了的形状。这样产生出来的头脑所见，与经作用于外在感官而成的头脑所见一样，都在同等程度上和意义上与被察看之物相吻合。因此，经由做梦功能的每一感知、观看，都是因为直观的大脑功能因受到内在印象的刺激（而不是正常情况下经由外在印象）而活动起来。[43]大脑类似的这种直观功能的活动，当涉及外在的，甚至偏远的东西时，也可以有客观现实性和真实

性，这是事实。但要试图解释这一事实，则只能透过形而上的途径，亦即要了解到所有的个体化和所有的分离都只局限和适用于现象，与之相对的是自在之物。我们还会回头讨论这一问题。梦游者与外在世界的联系，从根本上有别于我们在清醒时与外在世界的关联——这在经常出现的、更高程度的遥视情形中，得到了至为清楚的证明：在遥视者的感官并不会接收任何印象的同时，她却会以催眠者的感官一道去感觉，例如，当催眠者吸了一口鼻烟，她就会打喷嚏；当催眠者吃东西时，她就会品尝和精确知道催眠者所吃的东西，甚至能一并听到在很远的房间催眠者耳中所听到的音乐（《动物磁性档案》，第1卷，第1部分，第117页）。

梦游者的那种观看，其生理过程是个难解之谜，而解决这一谜团的第一步，则是做梦的真正的生理学，亦即对做梦时大脑进行何种性质的活动的清晰和确切认识；大脑的这种活动与清醒时的活动有何真正的区别；最后，对大脑的刺激从何而来，因此对刺激的发出和具体过程有更仔细的定义。至今为止，人在睡眠时的整个直观和思维活动方面，只有这些是可以确切假定的：首先，其物质器官不可能是别的，只能是大脑，虽然大脑正相对地在休息；第二，刺激起这样的梦中直观，必然是发自机体的内在，因为那不可能是经由感官来自外在。但在梦游时，梦中的直观与外在世界那显而易见的、确实的和精确的关系，对我们仍然是个谜；在此我并不是要解答，而只是给出一些泛泛的勾画和提示。我想好了下面的一些假设，作为上述梦的生理学的基础，因此作为对我们整个梦中直观的解释。这些假设，在我看来是很有可能的。

既然在睡眠时大脑如所说的，是从内在而不是清醒时那样从外在接收刺激以直观空间的形态，那这些对大脑所发挥的作用就必然是循着与常规的、从感官而来的刺激相反的方向。这结果就是大脑的整个活动，亦即大脑纤维质的颤动或者涌动，就朝着与常规活动相反的方向进行。也就是说，大脑的活动并不沿着感官印象的方向，亦即并不是从感官神经到大脑内在的方向，而是以相反的方向和次序。这样，这项工作不时就得由其他的部位实施完成。现在，或许不仅是脑髓的下平面而不是上平面在发挥作用，而且或许是白色的骨髓物质需要发挥功能而不是灰色的脑皮质。因此，大脑现在的工作是倒转过来的。由此首先解释了为何清醒时并没有任何梦游活动的记忆，因为醒来是以脑髓纤维朝相反的方向颤动为条件，这样就把之前所有的一切痕迹都消除了。作为证实此假设的一个专门例子，我们可以顺便一提那非常平常、但却古怪的事实：当我们从刚刚入睡中突然醒来，经常会有某一种完全的空间上的混乱；我们会把所有的都倒转过来，也就是说，不由自主地以为床的右边是左边，床的后面是前面，甚至是那样的肯

定，以致在黑暗中，就算是理性反省思维认为应该是相反的，但仍然无法消除错误的想象，需要触摸一番才行。从我们的假设尤其可以明白，为何梦中的直观是那样的栩栩如生，所有梦中所见之物如上面所说显得那样的具体和真实，我们的假设也就是让大脑活动起来的刺激是发自机体内部、从中心出发，循着与常规相反的方向，最后完全穿透并扩展至感觉器官的神经；这些感觉器官的神经现在就从内在受到刺激而真正活动起来，一如它们平常是从外在受到刺激而活动起来。因此，在梦中，我们的确有光、色、音、气味、味道的感官感觉，只不过并没有平常刺激起这些感觉的外在原因而已，而纯粹是来自内在的刺激所致，是刺激的相反作用方向和相反时间顺序的结果。由此解释了梦那有血有肉的真实性，梦与纯粹的想象也因此大有不同。想象出来的图画（在醒着的时候）永远只是在大脑之中，因为这只是之前受到物质的、经由感官的刺激而展开大脑直观活动以后所留下的回忆——虽然这回忆经过了某些改头换面。相比之下，梦中所见并不只是大脑的事情，而且还是感官神经的事情，是由来自内在和传进了大脑的某种物质的、正在发挥作用的刺激所致。正因为我们在梦中的确是在观看，所以，在“仁慈”就要刺破熟睡中的斯拉苏卢斯的双眼时，阿普莱伊斯让仁慈所说的话尤为精确和细腻，并且是经过深思的，在你的余生，你的眼睛是死去了，你也将再看不到任何东西——除非是在你的睡梦里（比普主编，《变形记》，第8部分，第172页）。所以，做梦的器官与清醒意识的、直观外在世界的器官是同一的，只不过做梦的器官好比抓住另外一端、从相反的方向运用。在这两种情形下都要发挥作用的感觉神经，既可以从内在一端也可以从外在一端活动起来，有点像一个空心的铁球，既可以从里面也可以从外面烧得通红。因为做梦的时候，感觉神经是最后才活动起来的，所以，有可能感觉神经的活动才刚刚开始，还在进行中，大脑就已经清醒过来了，亦即梦中直观此时就被惯常的直观取代了；那么，刚刚醒来的时候，我们就会清晰地和客观地听到声响，例如，人声、敲门声、火枪的射击，等等，与现实一般无异。我们就会坚信：这些就是从外在而至的现实声响，我们就是听到那些声响醒过来的。或者在一些更稀有的情形下，我们看见与现实并无二致的形态，正如亚里士多德在《论失眠》中所提到的。正如我在上文已经详尽分析过的，正是因为在此所说的做梦器官的作用，才有了梦游直观、遥视、第二视觉和各种各样的幻觉。

现在，我就从这些生理方面的考察返回到上面已讨论过的梦见真实的现象。这些在平常的夜间睡眠中已经可以发生，并且在醒来时马上就可以得到证实。也就是说，如果“梦见真实”在大多数情况下是一种直接的梦见真实，那也只是梦见当时旁边的周围环境——虽然在一些很少见的情况下，会梦见超出这些的稍远地方，亦即直至最近一堵墙的

另外一边。但这一视觉也可以扩展至远得多的范围，甚至不仅在空间方面，而且也在时间方面。这方面的证据就是有遥视、预视能力的梦游者，在他们处于最高能力状态时，可以把所指向的随便某一处地方，纳入他们的梦中察看之中，并能够准确说出那地方所发生的事情；有时甚至预先宣告那还不曾发生的、仍在将来的子宫中孕育着的、只有在时间的流逝中通过无数偶然交集在一起的原因才能促成的事情。这是因为所有的遥视未来，不管是在人为催眠方面还是自然发生的梦游状态的睡眠中的醒，所有在这些状态中可能有的察看隐藏着的、不在场的、遥远的，甚至将来的事情的能力，不是别的，而只是“梦见真实”这些事情，因此，所见之物就直观地和活灵活现地呈现给我们的智力，就像做梦一样。正因此，梦游者们就说是看见了它们。对于这些现象，还有那自发的梦游，我们都有确切的证据，证明那神秘的、并不以从外而至的印象为条件的、我们梦中都熟悉的直观，与现实的外在世界构成了看见、听讲等关系，虽然这种关系对于我们始终是个不解之谜。平常晚上的做梦与遥视、预视或者“睡眠中的醒”的差别，首先在于平常的做梦与外在世界，亦即与现实并没有关联；其次，对平常的梦的某些记忆经常在醒来之时还有保留，但在梦游的睡眠却不会发生这样的事情。这两个特性很有可能是相关和相通的。也就是说，只有当我们从平常的睡梦中直接醒来，那梦才会留下某些记忆，而这种直接醒来却很可能是因为从自然睡眠中醒来是很容易的事情，因为此时的睡眠远远不如梦游的睡眠那样深沉；也正因为这样，从这样深度的睡眠中直接，亦即迅速醒来就不会发生，而是要借助缓慢的过渡才能回到清醒的意识。也就是说，梦游的睡眠只是一种深沉得多、强力得多、完美得多的睡眠，在此，做梦器官也发挥了全部能力；这样，做梦器官与外在世界的准确关联、持续和连贯地梦见真实才成为可能。这样的梦见真实也很有可能不时地在平常的睡眠中发生，但正因为这时睡眠很深，我们无法从中直接醒来。相比之下，我们能够醒来的梦已是轻度睡眠的梦了：这样的梦从根本上是因肉体的原因，是因属于自身机体的原因而起，因此，与外在世界并没有关联。但例外还是有的，我们从那些睡眠者梦见自己的周围环境就可以认出这一点。虽然如此，就算是那些梦见遥远地方发生的，甚至将来要发生的事情的梦，也会例外有留下记忆的例子。确切地说，这主要取决于我们是否直接从这样的梦中醒来。为此理由，无论哪一个民族、哪一个时期，人们都认定有些梦是有现实和客观意义的，在全部的古老历史中，梦都得到人们相当严肃的认真对待，以致在历史中扮演了重要的角色。虽然如此，在无数空洞、欺骗性的梦里面，预言性的梦始终被视为稀有的例外。据此，荷马（《奥德赛》，19，560）已经描述了梦的两个入口：一个是象牙的，那些没有意义的梦由此入口进入；另一个则是兽角做的，让预言一类的梦进入。解剖学家或许会想这些就指示了脑髓里面的白、灰物质。与梦者的健康状态

有关的那些梦，最经常被证明就是预言性的梦。更确切地说，这些梦通常都预言了疾病，甚至疾病的致命发作（这方面的例子由法比乌斯收集在了《睡眠之神》，阿姆斯特丹，1836，第195页），类似于有遥视、预视能力的梦游者最经常和最准确预言的，是他们自己疾病的进展和危重关头，等等。其次就是有时候在梦里预见到那些外在事故，诸如火灾、爆炸、沉船，尤其是死亡事件。最后，也有人会提前梦见其他一些有时是相当微不足道的事情，连带一些至为详尽的细节。对此我深信不疑，因为我自己就曾有过这方面无可置疑的经历。我把所经历的事情记录在此，因为这同时最清楚地表明：所有事情的发生（甚至那些最偶然发生的事情）都有其发生的严格必然性。某天早上，我在集中精神写一封很长的、对我而言非常重要的英语商业信件。就在我写完第3页以后，我拿起了墨水瓶，而不是吸墨水细沙，然后把墨水都淋洒到了信纸上面。墨水从书桌流到了地板上。听到我的铃声赶来的女佣，提来了一桶水擦拭地板，以防墨水渗进地板里面。她一边擦拭地板，一边跟我说："昨晚我梦见就在这里擦拭地板上的墨水迹呢。"听到这话，我就说"这不是真的吧？"她回应说："是真的。我醒来以后还把这梦告诉了与我同睡的另一女佣呢。"这时那位年龄大概17岁的女孩恰好进来，把正在擦拭地板的女佣叫走。我就向进来的女佣走过去，问道："她昨晚梦见什么了？"回答是："那我可不知道。"我又说："你知道的！她醒来的时候还告诉了你。"女孩说："哦，对了！她梦见她要在此擦拭地板上的墨水迹。"这件事情使这些定理式的梦再没有任何的疑问，因为我在此保证这桩事情的真实性；同时也让人们注意到这一点：梦中预见到的是某一行为的作用结果，而我们可以称这一行为是无意的和不由自主作出的，亦即完全违反我的本意；这都是因为小小的失手所致。但这一失手行为却是预先就被严格的必然性所决定而无法避免，以致其造成的结果在多个小时之前就在另一个人的意识中显梦。在此我们至为清楚地看到了我的这一包含真理的定理：所有发生的事情都是必然发生（《伦理学的两个基本问题》，第62页）。要追溯预言梦的最近原因，我们就会发现，正如人人都知道的，不管是自然的梦游状态还是经催眠进入的梦游状态，其中发生的事情并没有在我们醒来的意识中留下任何记忆。但有时候，这样的记忆会进入自然、平常的睡梦中，人们在醒后会回忆起来。这样，梦就构成了联系梦游状态和清醒意识的纽带和桥梁。据此，我们必须把预言梦归因于深度睡眠，梦被加强至遥视、预视的梦游状态。既然一般都无法从这些梦中直接醒来，不会留下对这些梦的记忆，那这种常规之外的梦，因而也就是那些直接、以本意预演将要发生的事情的梦（又名为"定理性"的梦），就是至为少见的。如果这梦的内容是做梦者非常上心的，那做梦者会经常以这样的方式获得些许关于这梦的记忆：即把这梦带进轻浅睡眠的梦里。这样，他就可以直接从这些梦里醒来。但是，这可不是直接发生的，而只能通过把梦

的内容改头换面为某种寓意。现在，那原初的预言梦就在寓意外衣的遮蔽下到达清醒的意识。在此，这些梦仍需要说明和解释。因此，这些也就是别样的、更常见的预言梦，是寓意性的梦。阿特米多鲁斯在他的《解梦书》，亦即最古老的解梦书中已经把这两种预言梦区分开来，第一类梦称为定理性的。人们想琢磨出梦中所见的含义并不是偶然的或者造作的，而是人的天性使然，其根源就在于人们意识到永远有发生上述过程的可能性。如果保护和有计划培养人的这一天然倾向，由此就产生了解梦术。但解梦术的附加前提是：梦中的事情是有固定的和一成不变的含义的，并因此可以整理成一部解梦辞典。但实际情形却并非如此。其实，那寓意与构成了寓意梦基础的每一个客体和主体都是量身定做般的吻合。正因为这样，要解读寓意式的预言梦大都很困难，以致我们通常只在其预言的事情发生以后才明白过来。这时候，我们就会惊叹梦中的寓意，其设计和实施所包含的魔鬼般的匠心与机智！要不是事后得到验证，我们完全不知道梦中竟是如此鬼斧神工。但在结果发生之前，我们之所以在记忆里还保留着这些梦，可以归因于这些梦是那样的清晰和栩栩如生，比其他的梦留下了更加深刻的印象。确实，练习和经验会有助于解梦的技巧。但并不是舒伯特的那本闻名的书——除了书名以外并没有任何适用之处——而是古老的阿特米多鲁斯，能让我们学到《梦的象征》，尤其是他的最后两本书。在那些书里，阿特米多鲁斯以数以百计的例子让我们明白，我们做梦时全知全能所用上的方式、方法和幽默手段，目的就是尽可能地向在清醒时无知蒙昧的我们提供点点的东西。也就是说，从阿特米多鲁斯的例子所学到的东西，更甚于他在例子之前对梦所总结出的原理和规则。莎士比亚也完全明白上述这种事情的幽默之处，这见之于《亨利六世》（第2部分，第3幕，第2景）：在听到格罗斯特公爵突然死亡的消息以后，那很明白这到底是怎么一回事的卑鄙的博尔福特枢机，大声喊道："上帝的秘密审判！我今晚梦见公爵哑了，说不出一个字。"[44]

在此我得插进一句很重要的评论：在古希腊的神谕和预言中，已经精确再现上述那种定理性的梦与其经改头换面以后的翻版梦之间的关系。这些神谕和预言就正像寓意性的预言梦一样，极少是直接和以其本意说出来，而是裹以比喻和需要解释的语言，并且经常是只有在神谕实现了以后，人们才明白其含义，就如那些寓意性的梦一样。这有无数的例证，我只举出一些说明这一点。例如，在希罗多德的《历史》（第3部，第57章）中，皮提亚的神谕警告西菲纳人要留意木做的东西和红色的使者——这应理解为一艘漆成红色、载着使者的萨摩斯人的船。但西菲纳人并没有马上明白这意思，甚至这船抵达了以后也没有明白过来，只是在事情发生以后才明白意思。另外一个例子是在《历史》第4部第163章，皮提亚的神谕警告昔兰尼的国王阿尔克西

拉乌斯：如果他发现装满油罐的窑洞，千万不要烧毁它，而是把它打发走了事。当他把逃进了一座城堡监狱的叛乱者全部烧死以后，才终于明白了神谕的含义而感到恐慌。许多这样的事例都明确表明：德尔菲神庙的神谕是以巧妙构思的预言梦为基础的，这些梦有时候会达到清晰预见的程度。结果就是有了某一直接的、以本意给出的说法。这可以从克罗索斯的故事（希罗多德，《历史》，第1部分，第47、48章）得到证实。克罗索斯想检验一下皮提亚，要使者务必问清皮提亚在使者出发后的第一百天以后的某个时刻，在遥远的利迪亚，克罗索斯正在干什么。对此，皮提亚的女祭司准确说出除了国王本人以外无人知道的东西，即他正在用带铁盖子的铁锅亲自烹煮一只鳖鱼和羊肉。与我所提出的这些神谕的源头相一致的事情，就是人们也由于身体的病痛而咨询神谕在医疗方面的意见（希罗多德在《历史》第4部分第155章给出了这方面的例子）。

根据以上所述，那些定理性的预言梦就是在自然睡眠中预见能力最高的，也是最罕有的；寓意性的梦则是第二等级。属于同一个源头的还有最后的微弱支流：预感。预感通常都是忧郁性质更甚于喜悦性质，这恰恰是因为在生活中悲伤多于欢乐。在睡醒以后，在没有什么明显原因的情况下，某种阴暗的情绪会笼罩我们的心头，对未来的事情感到不妙和担忧。根据上面所说的，我可以给出这样的解释：在深度睡眠中出现的、预告了不好事情的预言梦，并没有成功转变为在较轻浅的睡眠中出现的那种寓意性的梦；因此，预言梦在意识中并没有留下什么东西——除了这梦给我们的心境，亦即给意欲本身造成的影响以外，而意欲是人的真正内核。现在这样的影响成了某种不祥的预感，在那儿回响。但有时候也只有那些与梦中的不幸事情相关的情形，在现实中真的出现了，我们才实在感受到了这种预感，例如，当一个人正想登上一艘即将沉没的船只，或者在走近某一即将炸毁的弹药库时。很多人就是由于听从那突然产生的担忧预感和突如其来的内心恐惧而获救，对此我们必须这样解释：虽然预言的梦已被忘记了，但那梦仍留下了一丝记忆；模糊的记忆虽然无法进入人的清晰意识之中，但因为我们在现实里再度目睹了已经忘掉的梦中曾经让我们如此害怕的东西，那梦的痕迹就会变得清晰起来。苏格拉底的守护精灵也是这样的性质，每当苏格拉底想要做些不利的事情，那内在的警告声就会阻止他。但守护精灵永远劝他不要去做那些事情，而从来不会赞成他。要直接证实上述关于预感的理论，只有通过催眠才有可能，因为催眠会泄露关于睡眠的秘密。因此，在著名的《卡尔斯鲁厄的奥古斯特·穆勒的故事》（第78页）中，我们就找到了这样的直接证实：12月15日，在梦游者的晚间睡眠中，梦游者感受到了一件让她不快的事情。她说在第二天的一整天都很担忧和压抑，而又不知道原因何在。再一个例子就是在《遥视者冯·佩雷伏斯特》（第1版，第2卷，第73

页）中，遥视者在清醒时听到了与梦游事情相关的某些诗句，对那些梦游的事情一无所知的她对这些诗句所感受的印象证实了上述说法。在基泽的书（第271节）里，我们也可以发现更多的事实说明这些道理。

就到此为止所说的方面，明白和牢记下面的基本真理是相当的重要：第一，催眠只是加强了的自然睡眠，或者是更具有潜能的睡眠，是深沉得多的睡眠。第二，与此相应，遥视、预视只是加强了的梦，是持续的梦见真实——但在此，这梦受到了外在的引导，朝向人们所愿意的方向。第三，催眠对很多病情产生的、已被证实了的直接疗效不是别的，正是在这些情形下睡眠中的自然治疗能力得到了加强。睡眠的确是真正伟大的万应灵药。首先在睡眠中，生命力完全免除了维持动物功能的任务，现在成了“大自然的治疗能力”，全力以赴地在机体里拨乱反正。所以，完全没有睡眠的话，疾病是不可能痊愈的。在深沉得多的催眠睡眠中，痊愈能力能够大为提高。因此，如果为了治疗已成慢性的严重疾病而自动出现深度睡眠，有时会持续好几天，例如，在萨帕利伯爵发表的《略论催眠》（莱比锡，1840）里的一个案例。在俄国，曾有一个患肺痨病的梦游者，在其发挥全知功能的时候吩咐医生让她沉睡9天，在沉睡期间，她的肺得到了完全的休息，并因此得到了疗养。所以，她醒来的时候已痊愈。那么，因为睡眠的本质就在于大脑系统不再活动；此外，睡眠的有益之处正正就在于大脑系统及其动物生命现在不再纠缠和消耗生命力，生命力因此完全专注于机体生命方面，所以，恰恰在催眠中有时候出现的那种异乎寻常加强了的认识力，看上去似乎是与睡眠的主要目的相违背，因为根据认识力的本质，这认识力必然是某种大脑活动。不过，首先，我们必须记得，这样的情形毕竟是睡眠中稀有的例外。在20个受催眠的病人中，只有1个病人进入梦游状态，即在睡眠中能听能说；在5个梦游病人中，还不到一个能够遥视、预视（根据德鲁斯著《催眠的批判历史》，巴黎，1813，第1卷，第138页）。如果催眠既不造成睡眠又能发挥有益作用的话，那催眠就是把人的自然治疗能力引向患病部位。除此以外，催眠的作用首先只是异常深度的、无梦的睡眠，大脑系统的能力也的确降低了，以致不管是感官印象还是身体受伤都感觉不到了。因此，催眠应用到外科手术中并带来很多益处。这方面催眠已被哥罗芬（氯仿）取而代之了。只有在大自然盲目发挥的治疗能力不足以消除疾病，在需要外来救兵的时候，大自然才会真正放手达成特异看视功能，而前期阶段就是梦游状态或者梦中说话的状态。在达到这种看视状态时，病人自己就正确地给出了治疗办法和开出药物。因此，为了自我诊治的目的，大自然就带来了透视、遥视和预视，因为“大自然不做无用的事情”。在此，大自然的行事类似于大自然在大的方面，在迈出从植物世界到动物世界的一步，在最初创造出生物时

的行事方式。也就是说，对于植物而言，随刺激（Reize）而动就足够了；但现在，动物的需求是更加专门和更加复杂，能够满足这些需求的对象物还得去寻找、挑选，甚至还要去制服或者欺骗，那么，随动因而动和因此不同程度的认识力就是必不可少了。这就是所谓动物的真正特质和本质，是我们在动物概念中必然想到的东西（我推荐读者阅读《作为意欲和表象的世界》第1卷第170页，《论意欲的自由》第33页，《论大自然的意欲》第54页附注和第70—78页）。所以，在上述两种情况下，大自然为自己点燃了光亮，以找到和得到机体所需要的外来帮助。把已经进化了的梦游中的预见本领转用到自身健康状况以外的其他事情，只是偶然之举，并的确是这种能力的某种滥用。如果人们擅自、武断地通过持续长时间的催眠，违反大自然的目的以得到梦游状态时的预视能力，那也是一种滥用。相比之下，在真的需要这些能力的时候，经过短暂的催眠，大自然就可以产生这种能力，有时甚至自发地有了这种能力。正如已经说过的，它以梦见真实出现，首先只是真实梦见直接的周围环境，然后扩展了范围，直至达到最高程度的遥视；遥视能随意向而涉及地球上所有的事情，时而甚至能够达致未来。与这些不同程度的能力同步对应的，是首先给自己所作病理诊断和开药治疗的能力，然后是这种能力的滥用，即给他人作这样的诊断和治疗。

在原初和本意的梦游（Somnambulismus）出现时，亦即在病态的夜游症（Nachtwandeln）时，就出现了“梦见真实”。这时候也只是直接应用这种能力，因此只是扩展至最近的周围环境，因为在此大自然已经达到了目的。也就是说，在这样的状态下，生命力作为“治疗能力”并没有像在催眠、自发的梦游状态和强直性昏厥那样的情形中停止维持机体的动物生命，以便把全部力量投入机体中和消除机体紊乱。相反，由于通常受制于青春期病态的郁郁不乐，生命力以超出常规的烦躁、兴奋状态出现。大自然现在就争取摆脱这些狂躁之力，而这在梦游睡眠中，我们都知道，就发泄在夜游、做事、攀上一不小心就会摔断脖子的悬崖、作出最危险的跳跃等方面，因为大自然同时在召唤出那神秘的“梦见真实”的能力，以监护夜游者那些危险的步伐。在这种情形里，“梦见真实”的能力也只及最近的周围环境，因为这已足够防止被释放了的烦躁之力所必然造成的事故——如果这种烦躁之力是盲目动作的话。所以，这种睡眠中的“梦见真实”的能力只有消极的目的，即避免受到伤害，而在遥视、预视的状态中，这种能力却有积极的目标，即从外在寻找帮助。因此，这两种视野之间存在着巨大的差别。

催眠的作用固然神秘，但起码这一点是清楚的：催眠首要是停止动物功能，方式就是把生命力从大脑（大脑只是机体里面的寄居者或说寄

生虫）转移出来，或者毋宁说推回到作为其原始功能的机体生命中去，因为现在机体需要这生命力作为治疗能力而全力发挥作用。但在神经系统内部，亦即所有情感生命的唯一所在，机体生命就由神经系统功能的指引者和统治者，即交感神经及其神经节所代表。因此，我们把这整个过程视为把生命力从大脑推回到交感神经，但大脑和交感神经总的来说可以理解为相对立的两极，也就是说，大脑连带与其相关的运动器官作为正的和有意识的一极，交感神经及其神经节网作为负的和无意识的另一极。在这个意义上，就催眠的过程可以提出如下假设。这是催眠师的大脑一极（因此也就是外在的神经一极）对病人的相同一极发挥作用，是排斥性的。这样病人的神经力量就被推回到神经系统的另一极，即推回到内在的、腹部神经节系统。因为男人是以大脑一极占优，所以，男人最适合发挥催眠的功夫；而女人则是在神经节系统有优势，所以最适合接受催眠及其结果。如果有可能让女人的神经节系统以同样方式作用于男人的神经节系统，亦即以排斥的方式发挥作用，经过相反的程序，就会异常提高了大脑能力，就会产生出暂时的思想天才。但这是不可行的，因为神经节系统是无力向外作用的。而催眠用的铁桶则被视为不同的一极，而对彼此发挥相吸性的催眠作用，以致围桶而坐的所有病人（铁棒和羊毛绳子把他们联结起来，通往他们的胃窝），其交感神经经由铁桶那无机质量而加强了力度，并联合在一起发挥作用，把每一个病人的大脑一极吸引过来，降低了动物生命的潜力，让其潜藏在所有人的催眠里。这可以比之于晚上涨潮时，莲藕就淹没在水下了。与此相吻合的是，当有人把铁桶的传导支架放置头上而不是胃窝部位，就会发生胃堵和头痛（基泽，《动物磁性档案》，第1卷，第439页）。在铁桶里，还没被磁化了的金属发挥了同样的效力。这可能是因为金属是意欲最简单、最原初、最低一级的客体化，所以，与大脑作为这种客体化的最高进化产物相对应，也就是最远离大脑的东西；此外，金属在最小的空间里有最大的质量。因此，金属呼唤意欲回到原初，金属之于神经节系统就恰如相反的光之于大脑。所以，梦游者会害怕金属与有意识一极的器官相接触。这样的人对金属和水的敏感由此得到解释。常规磁化了的铁桶真正起作用的是围着铁桶的所有病人联结在一起的神经节系统：这些以其合并之力拉下大脑的一极。这也帮助解释了催眠所具有的感染性，还能解释与催眠类似的、通过接触有第二视觉的人，就能互相传递、传送第二视觉在当下的活动，亦即解释了人们何以能够共享遥视所见。

如果我们允许自己更大胆地应用上述以双极法则为基础的关于催眠过程的假设，就可以更进一步推论（虽然这也只是大致上的推论）在更高级别的催眠时，催眠者与被催眠者之间的关系是如何达致这样的程度，以致被催眠者可以共有催眠者的所有思想、知识、语言，甚至所

有的感官感受，亦即共有催眠者的大脑；另一方面，催眠者的意欲（意志）则对被催眠者发挥着直接的影响，强力地控制着受催眠者，以致他可以完全迷住她。也就是说，用现在很常见的一个电流装置，把两种金属淹没在两种酸里，之间则由陶土作分隔。这样，正电流就从锌穿过两种液体流向铜；然后，在外面就从铜流回到锌。与此相类似，生命力的正流就作为催眠者的意欲，从他的大脑流向被催眠者的大脑，控制了她，把在大脑中产生意识的生命力推回到交感神经，亦即在胃部位置的负极；然后，同样的生命力流就从那里返回到催眠者那里，返回到催眠者的正极、大脑——在那里，就与大脑的思想和感情相遇。被催眠者也以此方式共有了催眠者的这些东西。这些当然是相当大胆的设想，但对于类似这些完全无法解释的事情和现在就摆在我们面前的问题，每一个设想如果能帮助我们获得某些、大致上的或者比喻性的理解，就都是允许的。

梦游中的遥视、预视能力是极其奇妙的，因此，在这些能力通过数以百千计的、至为值得信赖的和一致的证明而得到证实之前，绝对让人难以置信。在梦中的遥视和预视中，那隐藏着的、不在现场的、在遥远地方的，甚至仍然在未来子宫中沉睡着的东西都展现了出来。如果我们考虑到下面这一点，这种事情就起码不至于那么绝对地难以理解：正如我经常说的，客体世界只是大脑中的现象，因为建基于空间、时间和因果律（这些是大脑的功能）的秩序和法则，在梦中的遥视和预视中是在某种程度上被清除了。也就是说，由于康德关于空间、时间观念性的学说，我们理解到自在之物在所有现象中是唯一真实的东西，不受智力的上述两种形式的限制，不知道远与近和现在与过去与未来的差别；因此，由于直观的形式而导致的分离被证实并不是绝对的，对于在此讨论的认知方式而言——它通过认知器官的重新布置而从根本上改变了——并没有什么局限是跨越不了的。相比之下，假如时间和空间是绝对真实的，是属于事物的自在本质，那梦游者的看视能力，如所有的遥视、预视能力就真成了不折不扣、无法理解的奇事了。另外，甚至康德学说也经由这里讨论的事实而在某种程度上得到了实际印证。这是因为如果时间并不是对事物本质的规定，那在这方面之前和之后就是没有意义的。据此，知道一件事情的发生就必然有可能在之后，也有可能在之前。每一种占卜术，无论是在梦里，在梦游预视、第二视觉或者其他，都只是找到途径把认知从时间条件中解放出来。这样的事情可以通过下面的比喻阐明：自在之物就是机械装置中的“原动力”（或说“原动机”或“发动者”），为世界这一相当复杂、五光十色的玩具提供动力。因此，“发动者”在性质和构成上都必然与机械玩具有别。我们在那故意显现出来的杠杆和齿轮（时间顺序和因果律）那里，肯定看到了玩具机械装置中个别部分之间的联系，但给予这个装置以初始运动的东西，我们却是看不到的。现

在，当我读到梦中遥视者是如何老早就预先看到和精确宣告那将来的事情，我就觉得他们似乎看到了那在机械装置后面隐藏着的东西：所有的一切都从这里发出；所以，那些外在可见的，亦即通过我们的“时间”光学眼镜所看到的东西，那表现为将来的事情，现在和此刻就已经在那里了。

除此之外，动物磁性——所有这些奇迹都归功于此——也向我们证实能够对别人和从远的距离发挥直接的意欲（意志）的作用。正是这一点，恰恰是那名声不好的巫术所带有的基本特征。因为这是在没有了物理作用的因果条件的限制，亦即在没有了最广意义上的“接触”的情况下，我们的意欲直接发挥作用，正如我在《论大自然的意欲》中专有一章所阐述的。因此，巫术之于物理性的作用就犹如占卜术之于理性的猜想：巫术是真正的、完全的“远距离发挥作用”（action in distans），正如真正的占卜术，例如，梦游中的遥视、预视就是“远距离受到作用”（passio a distante）。正如在梦游中的遥视、预视，认知的个体分离被取消了，同样，在巫术中意欲的个体分离也被取消了。因此，在这两种情况下，我们摆脱了空间、时间和因果律所带来的种种局限，做出了我们往常只有在这些局限下才能做到的事情。因此，在这两种情况下，我们的内在本质或说自在之物摆脱了现象的那些形式而自由地呈现出来。因此，占卜术的可靠性与巫术的可靠性是同源、相类似的，对两者的怀疑总是共同进退的。

动物磁性（催眠）、交感治疗、巫术、第二视觉、真实梦见、见到鬼魂和各种各样的幻象，都是互相关联的现象，是从同一树干长出来的枝杈；这些现象确切地、不容否认地显示了这一系列的现象是基于完全有别于大自然的另一种事物秩序，因为大自然的基础是空间、时间和因果律的法则；而上述事物秩序的根基却是更深、更原初、更直接，因此，大自然首要的和至为普遍的、纯粹形式的法则，并不适用于上述秩序，时间和空间因此再不能把个体分离开来，而基于时间和空间形式的个体之间的分隔和分离，再不能给思想交流和意欲发挥直接影响设下无法逾越的障碍。这样，所带来的变化就是通过有别于物理性因果律和整个环节链完全不同的另一条途径，亦即只是通过以某种独特方式显露出来的、并以此超越个体以外的某一加强了的意欲行为。据此，所有这些我们讨论的动物现象的特性就是“远距离看视”和“远距离发挥作用”，无论是根据时间还是根据空间而言。

顺便说一句，“远距离发挥作用”的真正概念是发挥作用者与被作用者之间的空间，无论是充满的抑或是空洞的，对所发挥的作用都完全没有影响；远距离是一寸之长抑或是天王星轨道的一万亿倍的长度，都是一样的。因为如果这作用由于距离而有所减弱，那这要么是因为已

在空间中的某一物质需要传递这一作用，所以，由于其始终都有的反作用，这作用也就随着距离越远而越加减弱；要么是因为这作用的原因只在于某一物质在空间中散发，因而空间越大这作用就越加稀释了。但虚空本身并不会以任何方式构成阻力和削弱了因果。所以，如果作用会随着远离原因的出发点而减弱，就像光、引力、磁力等那样，那就不是“远距离发挥作用”了；作用由于距离而延迟了，也同样不是。这是因为在空间中活动的唯独是物质，物质必然是这一作用的负载物，助其完成路程；只有在这一作用到来以后，即有了接触以后，物质才开始作为，所以，这不是“远距离发挥作用”。

相比之下，在此讨论的、在上面被列为出自同一树干的各个分枝的现象，就像我已说过的，其特征恰恰是“远距离发挥作用”和“远距离受到作用”。这样一来，就像已经说过的，这些提供了意想不到的、确凿的实际例子，证实了康德关于现象与自在之物以及这两种法则的对立的基本学说。也就是说，根据康德的学说，大自然及其秩序就是现象；而与此相对立的东西，所有正在讨论的、被视为魔法的事实，我们看到却是直接植根于自在之物，也给现象世界带来了不寻常的现象。如果根据这一现象世界的法则，那这些不寻常的现象是永远无法解释的，因此是有理由遭否认的——直到成百上千倍的经验案例再也无法允许这样做。通过更加仔细地探究这些事实，不仅康德哲学，还有我的哲学也得到了重要的证实，亦即在所有这些不寻常的现象里，意欲是唯一的推动力，这样，意欲宣告自己就是自在之物。因此，由于匈牙利的萨帕利伯爵，著名的催眠者，通过经验感受到了这一真理，所以，尽管他明显对我的哲学一无所知，或许对其他哲学也不怎么了解，但在他的著作《略论动物磁性（催眠）》（1840）的第一篇，他写下了这样的题目《证明意欲（意志）就是所有精神和身体生活的主导原则的物理证据》。

除此以外，无论如何，上述不寻常的现象不仅对唯物主义，而且也对自然主义作出了事实上的和完全确切的驳斥，正如我在《作为意欲和表象的世界》第2卷第17章形容唯物主义就是被抬到了形而上学王座上的物理学，因为这些不寻常现象证明了大自然的秩序，亦即唯物主义和自然主义想要认定为绝对的和唯一的大自然秩序，纯粹只是现象，因此只是表皮的东西，其根基是自在之物，自在之物是独立于大自然法则的。现在正讨论的不寻常现象，至少从哲学的角度是我们所有的经验事实当中至为重要的，任何其他事实都无法与之相比。因此，从根本上了解这些现象，是每一个学者的职责所在。

下面泛泛的一些意见还可以帮助说明这些讨论。相信鬼魂的存在，对人来说是与生俱来的，无论在哪个时期、哪个地方都是如此。或许没

有什么人是完全不相信鬼魂的。在各个时期和各个地方，绝大多数的人和民族已经把自然的和超自然的区分为两种根本不同，但又同时并存的事物秩序。人们毫不犹豫地把奇迹、预言、签文、鬼魂、巫术归于超自然，却又承认没有什么东西完全彻底是自然的，大自然本身就是建基于某种超自然。因此，当有人问道“这事情是自然发生的吗，抑或不是？”那意思非常容易明白。大众这样的划分，在本质上与康德的现象与自在之物的划分相吻合，只不过康德的划分更加精细和更加准确。也就是说，自然和超自然并不是两种不同的和分开的存在，而是同一样东西；就其自身而言，应被名为超自然，因为只有在大自然显现时，亦即只有在其进入我们智力感知的时候，因此也就是进入我们的智力形式的时候，自然才显现出来，而正是在自然符合现象的规则时，我们才把这理解为自然的。我把康德的表达处理得更加清晰了，因为我把现象（Erscheinung）直截了当称为表象（Vorstellung）。现在，如果人们注意到在《纯粹理性批判》和“绪论”中，每当康德的自在之物从其所处的暗处偶尔走出来的时候，马上就让我们认出是我们心中的道德责任能力的意思，亦即意欲的意思，那人们就会看到，我证明意欲是自在之物，其实只是理清和贯彻了康德的思想。

从哲学而不是经济和技术角度看，动物磁性是迄今为止内涵至为丰富的一次发现，虽然暂时它给我们更多的是神秘的谜团而不是答案。动物磁性的确就是实践的形而上学，正如培根给巫术下的定义。在某种程度上，动物磁性就是一种实验性的形而上学，因为动物磁性消除了大自然的第一条和至为普遍的法则；因此，甚至把先验已经不可能的事情变成了可能。如果在物理学，试验和事实也仍然远远没有为我们展示正确的观点，而要得到正确的观点，物理学对这些试验和事实的解释则是必须的，这些解释又常常是很难找到的——如果是这样，那么，对于在经验中碰到的那些形而上学的神秘事实，情形就困难得多了！理性或者理论的形而上学应该跟上这些神秘事实的步子，好让这里的珍宝能够发掘出来。但这样的一天总会到来的：哲学、动物磁性学以及在各个分支都取得了史无前例进步的自然科学，能够互相发明，好让真理得见天日。除此途径以外，我们是没有希望找到真理的。在此，我们不要考虑梦游者的形而上学的意见和理论，因为这些通常都是出自梦游者学来的一些条条框框，是这些与为他们催眠的人脑子里的东西的混合物，因此不值得重视。

经由动物磁性我们可看到说明和了解鬼魂现象的一条途径敞开了——对鬼魂现象，在任何时候都有人顽固宣称，也有人坚决否认。不过，要准确摸准这方面的门路可不是容易的事情，虽然这既不会像贾士丁努斯·克尔纳那样轻信（虽然我们的克尔纳在其他方面相当值得尊重，

也作出了很多贡献），也不会如现在仍是英国的主流观点那样，而必定是在两者的中间某处。英国人认定这一世界就是一个机械性的自然秩序，除此以外的一概不承认，目的就只是可以把所有超出这一机械性自然秩序范围以外的东西，更稳妥地集中和归之于一个人格化的神灵。这一人格化的神灵完全有别于这一世界，可以随意地统治这一世界。英国的教士面对每一真理知识都是一副鬼祟见不得人的态度，并且是大胆、无耻地对抗之。因此，这慢慢成为我们这一大洲的耻辱。他们做出不公正的事情，爱护和保护所有对其“冷冰冰的迷信”（这是他们对自己的宗教的称呼）有利的偏见、定见，攻击与其宗教相对立的真理。动物磁性说在英格兰肯定承受了不公平的对待，因为就算动物磁性说无论是理论还是实践，在德国和法国都已被承认达40年之久，但在英国动物磁性说仍然没有被检验一番。人们带着无知的自信把这斥为笨拙的骗术。“相信动物磁性的人，是不会相信上帝的。”一个年轻的英国教士，甚至在1850年跟我说出这样的话——“因此流下了眼泪！”终于，甚至在这个充斥偏见、定见和教士谎言的岛上，动物磁性说也竖起了旗帜，再一次辉煌地证实了“真理的力量是多么伟大，真理必胜！”（参见《七十士》，4：41，《以斯拉记》）这一句《圣经》中的美妙格言，让每一个英国圣公会教士听了都有理由心惊胆战。总的来说，是时候把传播理性、启蒙和反教士邪说的使团送至英格兰，这些使团应该一只手拿着博伦和斯特劳斯的“《圣经》批判”，另一只手拿着《纯粹理性批判》，以制止那些自封“可尊敬的”（reverend），这世界上可说是至为傲慢、放肆的教士的恶劣行径，给那些丑闻画上句号。在这方面我们也许可以寄希望于蒸汽船和铁路，因为这些就像促进交换货品一样也促进交换思想。这样就会危及英格兰教士精心和狡猾培养出来的，甚至控制了高等阶层的大众迷信。也就是说，极少人阅读，但所有人都在高谈阔论，而那些机构为此提供了机会和闲暇。教士们通过最粗陋的盲信，把欧洲这一智力最高、几乎在各个方面都位列前茅的国家拉到了最低水平，成为人们鄙视的对象。这是再也不可以忍受的事情，尤其是想到教士们为达到这一目的所采用的手段，亦即把托付给他们的大众教育弄至2/3的英国人没有阅读能力。在这方面他们的狂妄无知达到了这样的份上，甚至在报纸上以愤怒和冷嘲热讽的腔调，攻击地质学那些完全确切、可靠的普遍成果，因为他们很认真地想要坚持和维护摩西的创世童话，而不曾留意到他们这样的攻击，就是以卵击石而已。[45]再者，那丑恶、欺骗民众的英国愚民政策，其真正根源就是长子继承权的法律，因为这条法律就让贵族（在最广泛的意义上）有必要抚养年少的儿子。那么，如果海军或者军队并不适合这些年少儿子的话，那英国国教及其一年500万英镑的收入，就是他们的抚养机构。也就是说，就为那些年轻贵族或地主儿子谋得了一份生计（living，一个相当独特的名称），亦即一个牧区职位，所用的手段就是要么给予恩惠，要么

花费金钱。很多时候，这些生计是在报纸上出售的，甚至公开拍卖，[46]虽然为了体面的缘故并不会直接拍卖牧区职位本身，而是拍卖这次这一牧区职位的分发权。由于这个交易必须在真正空缺出现之前达成，所以，人们就有目的地铺垫说，例如，现在的牧师已经77岁了。同时，人们也不会忘了夸耀这份教士职业中能有很好的机会打猎和捕鱼，还有漂亮的教士住屋。这是世上最胆大无耻的买卖圣职。由此可以明白，为何在有教养的或说体面的英国社交场合中，嘲笑教会及其冷冰冰的迷信会被视为品味恶俗，甚至不正经的、伤风败俗的——这与此格言相符："时尚登场之时，常识就引退了。"所以，教士在英格兰的影响是如此之巨，以至托瓦尔森创作的拜伦（英格兰在无与伦比的莎士比亚之后最伟大的诗人）塑像，不能与其他伟人一道竖立在西敏寺的国家先贤祠。这是英国民族的永久耻辱。而这只是因为拜伦足够的正直，不会对英国圣公会的教士作出让步，而是不受其干扰地我行我素。而被拜伦经常取笑的平庸诗人华兹华斯，却在1854年在西敏寺适宜地立起了塑像。经由这样卑劣的行为，就表明英国是个"教士横行、变蠢了的国家"。欧洲是有理由嘲笑它的。但情况不会永远是这样。将来更智慧的一代人会敲锣打鼓地把拜伦的塑像抬进西敏寺。相比之下，伏尔泰抨击教会的文字比拜伦多上百倍，却荣耀地安息在法国的先贤寺，圣吉尼菲教堂。伏尔泰幸运地生于一个不会被教士牵着鼻子走、不会受其统治的国家。教士们对人们撒谎说，半数的美德就在于每逢星期日就懒散不做事和在教堂里叽里呱啦，而一大罪恶（并且也衍生所有其他罪恶）就是不守安息日，亦即不在星期日游手好闲。因此，在报纸报道那些要受绞刑的可怜罪犯中，经常都会给出这样的解释：这些罪人是从不守安息日这一可怕的罪过，开始了他们罪恶的人生轨迹。正是由于上述抚养机构，现在已是处境悲惨的爱尔兰及其成千上万的挨饿饥民，除了要应付自己的天主教教士以外，还要用自己的口粮、甘心情愿地供养一大帮无所事事的英国国教教士，连带其大主教和12个主教及一大群的教长和教区长，虽然这并非直接由民众支付，而是从教会财产支出。

我已经提请读者们注意，睡梦、梦游中的看视、遥视、幻视、第二视觉和或许存在的看见鬼魂，都是密切相关的一系列现象。这些现象的共同点就是这些现象产生的时候，我们是一反惯常的清醒状态，采用了另一完全不同的器官而获得客观的直观；也就是说，我们并没有运用外在的感官，但就完全是与运用了这些外在感官一样。据此我把这时所用的器官称为做梦器官。这一系列现象彼此之间的差别，则是这些现象与透过感官所看到的经验和现实世界的关系的差别。也就是说，在梦里的情形，一般来说是与现实世界没有关系的，就算是在稀有的预言梦里，与现实世界也通常只有某一间接的和遥远的关系，而极少是直接的关系。但梦游状态中的看视和遥视，与现实世界的关系

却是直接的、完全正确的。至于幻觉和或许有的看见鬼魂，与现实世界的关系却是有疑点的。也就是说，在一般梦中所看到的物体是公认虚幻的，因而是主观的，犹如想象中的物体那样。这种直观在“睡眠中的醒”和在梦游时却是完全客观和正确的，在遥视和预视中，甚至还获得了范围深远得多的某些直观，清醒时的视野完全无法与之相比。那么，如果这一直观在此还扩展至逝去之人的幽灵，人们就会再度认为那其实是主观所见而已。但这就不符合逐级展开的类比，我们只能这样说，现在看到了一些物体，其存在并不能由在场的清醒之人透过常规的直观而得到确认，而在这一级别视觉之前的一级所看到的一些东西，是清醒者先要在远地寻找或者等待一段时间才能核实的。也就是说，从这一级别我们了解到，遥视、预视作为一种直观，能够达致我们清醒的大脑活动无法直接抵达却又是真实存在的东西，所以，对清醒时的直观就算是经过某一段空间路程或者经过某一段时间也无法跟得上的一些直观所见，我们起码不应该马上就否认其客观现实性。确实，根据类比，我们甚至应该这样推测：既然某一直观机能能够看视将来的、现在还不存在的事情，那就同样有能力看视过去曾经存在的、现已不存在的东西。此外，还没有定论说这正讨论中的幽灵就不会进入人们清醒的意识。这些东西最常出现在睡眠中的醒，因此那就是我们虽然仍在梦中，却准确看到直接的周围环境。那么，既然在此所看到的一切东西都是客观的、现实的，那就可以设想在这种状态中所出现的幽灵有其现实性。

除此之外，经验告诉我们，一般只有在较为轻浅的常规睡眠或者深沉的催眠中才会活跃和活动起来的做梦器官，也会例外地在大脑清醒的时候活跃起来，亦即我们看见梦境的眼睛也会在清醒时分睁开了。这样，我们面前所看到的形态，与那些透过感官感觉进入我们大脑的形态是那样的逼真，以至这些形态与那些形态都混淆了，直至最终显示这些形态并不属于我们所理解的实体世界，即并不是以因果链把所有一切都连接起来的连贯性经验中的某一环节，而这要么是马上，要么是在以后就会透过其本质暴露出来。以这种方式显现的形态，我们会根据其远因而称为幻觉、幻想、第二视觉，或者见到鬼魂。因为这些形态的近因必定总是在机体内，就像上面所指出的，那是发自内在的某一影响给大脑以刺激，让其投入直观活动：这穿过大脑，一直扩展至感官神经。以此显现出来的形态甚至有了真正现实的颜色和光彩，还有调子和声音。如果这些发生得并不完美，那这些形态就会显得颜色暗淡、苍白、灰色和几乎透明；或者如果就听觉而言，那声音是单调、空洞、细微、嘶哑或唧唧声。如果看到的人再认真细看的话，通常这些形态就会消失，因为那要努力接收外在印象的感官感觉，现在是的确收到了外在印象，而这更加强有力的、从相反方向进行的接收外在印象的过程，就压制了发自内在的大脑活动，把它推回去了。正

是为了避免发生这种碰撞，在发生幻影的时候，内在的眼睛就尽可能地把形态投射到外在眼睛无法看到东西的地方：阴暗的角落、窗帘的后面（而这会突然变得透明起来）和总的来说黑暗的晚间。正因此晚间就成为鬼魂出没的时间，因为黑暗、寂静和孤单的时候会去掉外在的印象，让内在引发的大脑活动有了发挥的空间，以致人们可以把这与磷光现象相比较，因为磷光的出现以黑暗为条件。在半夜喧闹的社交场合和众多烛光映照之时，并不是鬼魂现身的时候。昏暗、肃静和孤单的半夜时分却是鬼魂的时间，因为此时我们根据直觉已经担心会遇到那些完全表现为外在的现象，虽然这些现象最近的原因其实就在我们自身。这样，我们其实就是害怕我们自己。因此，谁越是害怕这样的现象出现，就越是会碰上这现象。

尽管经验告诉我们，我们现正讨论的这类现象确实发生在我们醒着的时候，并因此容易与睡梦区别开来，但我仍然怀疑这醒着的状态是否是最严格意义上的完全醒着，因为大脑表象能力所需的分工似乎是这样要求的：当做梦器官很活跃的时候，大脑的正常活动就不可避免地受到一定的削弱，亦即只有在投向外在的感官意识（在清醒的时候）能力有所削弱的情况下，做梦器官才能变得很活跃。据此，我估计在出现上述那种现象的时候，虽然当时的意识的确是清醒的，但却好像蒙上了一层轻纱。这样，那意识就带上了某种虽说是很微弱的梦幻的色彩。由此首先可以解释为何从来不会有人真的因见到类似的现象惊吓而死，但那些人为的、假的鬼魂有时候会带来这样的后果。确实，一般来说，这类所见并不会让人惊恐，而只是在事情过后、在回想起这事情的时候才感到某些害怕。当然这有可能是因为他们见到这些现象时认为这些就是真人，只是之后才想到这是不可能的。但我相信人们当时并不感到害怕——不害怕甚至就是真看见这类现象的人的典型特征——主要是出自我上面给出的原因，因为尽管当时人们醒着，却带着蒙上轻纱的梦的意识，当时所处的气氛根本不会对非实体现象感到惊恐。这恰恰是因为在这种气氛中，客观与主观并不像在实体世界那样泾渭分明。这通过冯·普利伏斯特的例子得到证实：遥视者冯·普利伏斯特与她所见的鬼魂交往时，是一副无拘无束、自由自在的样子，例如，在第2卷第120页，她很安静地让鬼魂在那儿静等她喝完汤为止。克尔纳自己多次说过（例如，第1卷，第209页），冯·普利伏斯特虽然看上去是醒着的，但却又不完全是这样。这与她本人的说法（第2卷，第11页；第3版，第256页）或许还是可以调和的，她说，在每次看到鬼魂的时候，她都是完全清醒的。

所有这些在清醒时通过做梦器官而产生的直观，以及这些直观所呈现给我们的完全客观的、与我们通过感官感觉所获得的直观所见相同的现象，正如已经说过的，最直接的原因必然始终在我们机体的内在。

这里某些不同寻常的变化，通过与大脑系统相关的植物神经系统，亦即通过交感神经及其神经节对大脑产生了作用，也刺激大脑永远以自己特有的、自然的方式活动起来，产生出以空间、时间、因果律为形式的客观直观，恰如通过作用于外在感官感觉而产生的直观一样。因此，大脑现在只是在同样发挥其功能而已。从内在刺激起来的大脑直观活动却渗透到了感官神经，这些感官神经现在受到内在的刺激而产生了具体、特定的感觉，就像以往受到外在刺激而产生的感觉一样；这些具体、特定的感觉赋予所出现的形态以色、响、味，等等，因此赋予感官看视的东西以完全的客观性和真实性。这一理论通过海涅肯斯（一个有特异遥视能力者）关于遥视直观的起源所作的陈述，得到了值得重视的印证：晚上，经过安静和自然的睡眠以后，她突然清晰地看到光亮从头后面形成，从那里流到头的前面，然后到达眼睛，把周围的东西都映照得可见。透过与黄昏相似的光亮，她把周围的一切都看得清楚（基泽，《动物磁性档案》，第2卷，第3部分，第43页）。这样受到内在刺激而在大脑产生直观，最直接的原因本身也必然会有一个原因，因此这是更远的原因。现在如果我们发现更远的原因并不是每次都在机体里面，有时候也在机体外面，在后一种情形里，至今为止作为主观的梦，甚至只是醒着的时候做的梦而表现的大脑现象，获得了现实的客观性，亦即有了与在主体之外某样东西的真实的因果关联——但这完全是从另外一面，就好比经后门而获得的。据此，我现在就把我们所知的这些不寻常现象更远的原因一一列举如下，同时，我首先要指出，只要这些更远的原因是在机体里面，那我都会把这些不寻常现象称为幻觉（Halluzination）而放在一边；而经证实在机体以外另有原因的或起码有假设原因的，就获得别的另外的名称。

（1）现在正讨论的大脑现象，最常见的原因就是严重的急性疾病，尤其是带来神志昏迷或神志不清的高烧。在这种情况下产生的上述不寻常现象被称为发烧引起的幻觉，这是人们都知道的。很明显这一原因就在机体内，虽然发烧本身可能由外在的原因而起。

（2）疯癫并不总是但有时却伴随着幻觉，一般认为首先是疯癫导致幻觉，通常是在大脑，但很多时候也在其他机体有病的状态。

（3）在一些稀有的情形里——这些情形幸好得到了彻底查明和核实——在没有发高烧或者急性疾病，也更加没有疯癫的情况下，有了看到与真人一样的人形幻觉。这方面最著名的例子就是尼古拉的情形。1799年尼古拉在柏林学士院就这件事情作了演讲，并且演讲还专门印了出来。相似的例子就是《爱丁堡科学杂志》1831年第4卷第8期刊登的布儒斯特的文章，其他的例子由布列埃尔·德·布瓦蒙的《幻觉》

（1845，第2版）提供。《幻觉》是一部探讨这类东西很有用的书，我也要经常援引里面的内容。虽然书中并没有对不寻常的现象给予深入的解释，甚至很遗憾没有真正系统性地安排内容，只是表面上这样做，但这部著作却审慎地、批判性地收集了属于我们这方面话题的丰富材料。对我们所考察的一些特别之处，这些观察资料尤其有用：第7、13、15、29、65、108、110、111、112、114、115、132页。但我们必须假设和考虑到，就我们现在考察的事实而言，一个已经公开传出来的事实，也等于另有一千个类似的事实，由于各种轻易就可预想到的原因，关于这些事实的信息不会超出他们周围环境的狭窄圈子。正因此，对这些信息和事实的科学考察，在数个世纪甚至千百年来一直拖拖拉拉，所考察的也就那么屈指可数的一些零星例子，一些真实梦见和鬼魂故事，而相似的事情却数以万计地发生，却不会留下公开记录和因此成为文献。为说明这些由于无数次的重复而变成典型情形的例子，我仅举出西塞罗记录在《论预言》（第1部，27）中梦中看见真实情形好了；还有普林尼的《书信集》（7，27）中的鬼魂，以及菲奇诺与朋友墨卡图斯商定以后所显现的鬼魂现象。但在第三类情形中，尼古拉的疾病可说是个典型。这些情形好像都出于完全是机体里面的不正常原因，不仅因为其内容没有什么意义和这些情形定期发作，而且还因为这些总是随着实施治疗而消失，尤其是放血疗法。所以，这些也同样只属于幻觉一类，并的确是真正意义上的幻觉。

（4）接下来就是一些与上述相似的、客观和外在呈现出来的形态现象，其特征就是这显现是特为专门的目睹者、具有某种意味深长的（对于这目睹者而言）且通常都是不吉利的含意，而其真实含意通常很快就变得毫无疑问，因为目睹这显现的人之后就死了。要看这方面的例子，可以看看瓦尔特·司各脱（《论恶魔研究和魔法》中第一封信）所说，也被布列埃尔·德·布瓦蒙所重复了的情形，亦即一个司法官员几个月来一直先是看到一只猫，然后是一个执掌礼仪者，最后是一副骷髅。这位司法官员从此日渐憔悴，最终死了。性质完全相同的另一个例子就是李小姐所见。李小姐看见其母亲现身，并准确预言了李小姐死亡的日子和时间。这首先登在博蒙的《论鬼魂》（1721年由阿诺德翻译成德文），然后在希伯茨的《关于鬼魂的哲学梗概》（1824），然后在贺拉斯·威尔比的《死亡之前的信号》（1825），同样在克里斯蒂安·亨宁斯的《论鬼魂和见到鬼魂》（1780），最后也写在布列埃尔·德·布瓦蒙的书里。第三个例子就在威尔比上述的书里（第156页），说的是史蒂芬斯太太的故事：她醒来时看到她的椅子后面有一具尸体，几天以后史蒂芬斯太太就死了。同样属于这类情形的就是看见自己本人——只要这些情形有时候（但并不总是）预告了看见自己的死亡。柏林的医生福梅就在他的《异教哲学家》中记录

下这样一个很值得注意并得到了特别证明的例子。这一例子也在赫斯特的《心理和生理现象和难题》（第1卷，第115页）及《魔法图书馆》（第1卷）中有完整的报道。需要指出的是，在这一例子里，看到这现象并不是在那以后很快和意外死去的人，而只是这个人的亲属。赫斯特就在《心理和生理现象和难题》第2部分（第138页）报道了一个看到自己的例子，并且他本人还保证了例子的真实性。甚至歌德也说过他本人就曾看见过自己骑着马、穿着一套骑马的装束。而在8年以后，歌德就正好在那同一地方骑马，穿着同一样的骑马装束（《诗与真》，第11部）。顺便说一句，这一现象的真正目的就是要安慰歌德，因为这让他看到虽然现在他要跟心爱的人异常痛苦地离别，但8年以后他会从相反方向骑马过来，再一次拜访她。在歌德忧伤的时候，未来的纱幕在瞬间掀起，向他预言了重逢的一日。这样的现象不只是幻觉，而是预言性的影像。这是因为这些影像要么展现某些现实的东西，要么与将来的确会发生的事情有关。所以，清醒时的这些影像，就等于睡眠中的预言性的梦，而预言性的梦，正如我已经说过的，通常都是与做梦人自身的健康有关，尤其与其欠佳的健康状态有关。而纯粹的幻觉就类似于那些没有什么特别意义的常规的梦。

这些重要和意味深长的预言性影像，究其根源，应该是这样的：那神秘的、深藏在我们内在的认知机能，不会受到空间和时间关系的局限，起码在这些方面是全知的，但却又不会进入到我们平常的意识中，对于我们来说而是蒙着一层纱幕，这纱幕在催眠的预视状态中被掀起了；这认知机能看到了个体很关切的东西，而意欲，亦即整个人的内核，就想把这情况透露给大脑认知。但这只有通过很少能够成功的程序才行，亦即让做梦功能在人的清醒状态下也发挥作用，透过直接的或者寓意的直观形态，把所发现的情况告诉大脑意识。上面简短提到的就是成功的例子，这些也都是将来要发生的事情。也有现正在发生的事情，以这样的方式透露给大脑意识，这当然不会涉及自己的个体，而是涉及别人。例如，我一个远方的朋友此刻正在死亡，让我知晓的方式就是这朋友突然向我现身，活生生的与真人无异，根本不需要垂死的人本身以热切思念我的方式来帮忙达成这现身；属于另一种情形的则真的需要这样做——这我稍后就会讨论。在此我举出一例，只是给出说明而已，因为在这第（4）类谈论的预言性影像，只是那些与看到这些影像者有关的，相当于类似的预言性的梦。

（5）那些并不涉及自身的健康状态，而完全是与外在发生的事情有关的预言梦，与之相对应的是仅次上述一级的预言性影像：这些影像预告的不是来自机体的危险，而是预告从外而至的危险；这些危险当然经常与我们擦身而过，而我们对此却一无所觉。如果是这样的情形，那我们是无法确认那些预言性影像与外在的关联的。这类预言性

影像要变得可视，需要几个条件，首先就是所涉及的主体对这些影像必须特别敏感，能够接收它们。如果敏感程度比较低，正如大多数都是这样的情形，那所要预言的东西就成了只是可听的。然后，那就通过各种音声显现出来，最常见的就是叩击声，尤其是在深夜、接近凌晨时分。甚至会让我们醒来，随后马上听到睡房门上相当响亮的敲门声，其清晰一如现实中所发生的一样。那么，只有当某一相当巨大的危险威胁着我们的生命，或者当我们幸运地逃过这一危险而又经常并不确切地知道这一点的时候，那就会变成可视的影像，更确切地说，变成与现实难以分清的有寓意的形态。这些影像就仿佛是在祝贺我们，并预言我们还能活上很多年。最后，这类影像也会出现，以预告某一不可避免的不幸。这类影像的著名例子就是布鲁图在菲利比大战前所见：那影像就是他的邪恶精灵。与这非常相似的就是由马斯姆斯（第1卷，第7章，第7节）叙述的，在提姆战役结束后卡斯乌所见的影像。总的来说，我估计主要就是因为这类预言性影像的缘故，古人就有了这样的神话，认为每个人都有一个精灵（或守护神），或者在基督教时期就是“家族的守护神”（spiritus familiaris）。在中世纪，人们试图用天体神灵来解释，正如在我的前一篇文章所引的帕拉色斯这一段落所证明的，要很好地明白什么是命运，就是说每个人都有一个守护神，守护神都住在他自身之外，就坐在上面的星辰，使用他主人的浮雕图案；正是他在事情之前和之后把预感呈现出来，因为在主人身后这些精灵仍然存在。这些精灵就叫命运。而在17和18世纪，人们用“生命精灵”解释这些及其他现象。因为当时缺乏恰当的字词，所以，这个词就适时而生了。这类预言性的影像真实的更远的原因，明显不会只在机体本身——如果这些影像被确认与外在危险有关的话。至于我们能在多大程度上明白这些影像与外在世界关系的性质，我将稍后探讨。

（6）预言性的影像不再涉及看见影像的人，但却直接和精确地展现了将来或长或短的时间内要发生的事情，很多时候连带着事情的各个细节。也只有那些具有少有的天赋，具有人们称为“第二视觉”的人才会看到这类影像。详尽收集这方面报道的是赫斯特的《心理和生理现象和难题》（全2卷，1830）。在基泽的《动物磁性档案》中，我们也可以找到关于这类影像的新的事实。这种古怪的影像功能并不只局限于苏格兰和挪威，也发生在我们这里，尤其当这些影像涉及死亡事件。这方面的报道，我们可以看荣·斯蒂林的《鬼魂信息的理论》（第153页）。卡佐特的著名预言似乎也是基于这类影像。甚至撒哈拉沙漠的黑人也经常有第二视觉（理查德森，《到中非洲传教的报道》，德文本，1853）。还有荷马的著作（《奥德赛》，20，第351—357行），我们也发现对这些预言性影像的描述，与卡佐特的故事离奇地相似。这一类第二视觉的最完美例子，则出自希罗多德（《历史》，

第8卷，第65章）。在第二视觉里，预言性影像始终是首先发自机体，然后达到了最高度的客观和真实，以此泄露了我们与外在世界的某种与常规物理完全不同的关系。作为清醒状态时的所见，这类影像与最高程度的梦游预视、遥视是平行的。真正说来，这就是完美的在清醒时的梦见真实，或者起码是在清醒时出现的某一瞬间状态的完美梦见真实。就像在很多时候的梦见真实那样，第二视觉影像并不是定理式的，而是寓意的、象征的，但最值得注意的是这些寓意和象征都是固定的，在所有预视者那里都是一样的。我们在上述赫斯特的书（第1卷，第63—69页）里，还有基泽的《动物磁性档案》（第6卷，第3部分，第105—108页）里都能看到这些说明。

（7）上述所考察的朝向未来的一类影像的反面，则是我们清醒时的做梦器官看到了过去事情的影像，尤其是那些曾经活着的人的形态。有一点是相当确切的：身处影像中人的尸体遗留物附近就容易引发这类影像。很多鬼魂现象都可归因于此。这一相当重要的经验在诗人普费菲尔的女婿，亦即埃尔曼教授的信里得到了最扎实和最可靠的确认。这封信的摘录写在了基泽的《动物磁性档案》（第10卷，第3部分，第151页附注）里，在很多书里也有，例如，弗里德里希·费舍尔的《催眠》（第1卷，第246页）。除此之外，很多可以还原为相同情形的例子也都可以证实。在此，我仅举几例。首先，属于这类情形的是在那封信中说到的、有可靠来源的林德纳牧师的故事，它也同样重复出现在很多书里，其中之一就是《冯·普利伏斯特的遥视者》（第1版，第2卷，第98、356页；第3版，第385页）；再有就是费舍尔自己在上述他的书（第252页）里，根据目击者写出这件事情——费舍尔写出此文，是为了更正在《冯·普利伏斯特的遥视者》（第358页）中关于这件事情的一篇简短报道。然后，在戈特弗里德·伊曼努尔·温佐尔的《就最近引人注意的鬼魂现象的谈话》（1800）第1章，讲述了七个这样的鬼魂现象，这些现象都是因为附近的死人遗物而起。普费菲尔的故事就是这些故事中的最后一个，但其他故事也一样有真实性，完全不是杜撰出来的东西。这些故事也只是讲述了那些逝者显现形态，但却没有进一步的下文和戏剧化的关联。所以，关于这类现象的理论需要反复思考。作者对这些现象的理性解释更充分暴露了这种解答的缺点和不足。属于这类解释的，还有上面提到的布列埃尔·德·布瓦蒙的书（第333页）中第四点观察，以及很多从古老作者那里流传下来的鬼魂故事，例如，小普林尼（第7卷，27）所说的鬼魂故事。值得注意的是，这个故事已经带有当今时代无数这样故事的全部特征。与这个故事完全相似，或许只是版本不同的是卢奇安在《爱说谎的人》（第31章）中的故事。同一性质的就是在普卢塔克书中第1章“吉莫”中达蒙的叙述，还有保萨尼亚在《阿提卡》（第1部分，32）中报道的马拉松战场——这可以与布列埃尔（第590页）所说的

相互对照。最后就是苏维托尼乌斯在《卡里古拉》（第59章）的陈述。总的来说，几乎所有的经验例子都可以还原为现正讨论的现象，也就是鬼魂总是在同一个地方出现，那些幽灵也只局限在某一特定的地点，教堂、教堂院子、战场、谋杀的地点、（中世纪的）刑场，以及为此类原因背上不好名声的、无人愿意居住的屋子和建筑物。我们不时都会碰上这些地方，我一生中也见过不止一处这样的地方。这样的地方促成泰留斯写了一本关于鬼魂的书。但能够提供这方面最值得注意的事实的，或许是布列埃尔·德·布瓦蒙的第77条观察。在克尔纳的合集第10卷第61页，一个梦游者所见的影像被视为证实了这里给出的对众多鬼魂现象的解释，并的确是通往这种解释的中间环节。也就是说，这一影像突然展现了应该是一百多年前有过的某一家居场景，看见这个影像的人精确地描述了这个场景——因为她所描述的人物很像现存的那些人物的肖像，而她却是从来没有看过这些肖像。

我们在这考察的重要的根本经验本身，亦即所有诸如此类的事情都可还原为这些根本经验，我称为“追溯性第二视觉”；这些根本经验只能是原始的现象素材，因为至今为止，我们还缺乏手段和办法来解释这些现象。这些原始现象可以与另外一个同样无法解释的不寻常现象密切联系起来。这样，我们就有了不少收获，因为我们现在就不再是有着两样未知的事物，而只剩下一样而已。这进一步打个著名的比喻，就好比当我们知道了矿物磁性可以归因于电的作用。也就是说，梦游者的遥视能力达致很高程度时，就不再受时间的限制，而是不时地看到将来的确要发生的事情，并且，预视到这些东西完全是偶然的；那些有第二视觉的人能够看到死人就更引人注目了。就像那些还没有在我们的现实世界中发生的事情，现在就已经从将来的黑暗中向具有第二视觉的人发挥了作用并进入他们的知觉，同样，过去的确曾经存在过的、虽然现在已经不再的人和事，也可以对某些这样的人发挥作用，因此就像将来的人、事能够透露出将来的作用一样，过去的人、事也能够透露过去的作用。其实，透露已经过去了的事情还不如透露将来才有的事情那么让人难以理解，尤其是看视过去了的事情，是经某些物质的东西而引起和达成，例如，经由现在还保留的属于过去某人身体的遗物，或者与过去的人密切有关的物品，诸如他们的衣服，他们住过的房间，或者他们心里牵挂的东西，诸如隐藏起来的珍宝。与此相类似，就是那些遥视能力强劲的人，有时候只需要某一样与被遥视者有身体联系的东西，例如，以某个病人曾戴过几天的围巾（基泽，《动物磁性档案》，第3卷，第3部分，第24页），或者以远在他乡的某个人的头上剪下的一束头发，就会知晓他们的健康状况，就可以与他们搭上联系并看到他们的模样。这种情形与我们现正讨论的情形是密切相关的。根据这一观点，与特定的地点或者死者身体遗物所遗留的地点相关的鬼魂现象，就是循相反方向的遥视而已，是循着过

去方向的第二视觉，亦即追溯性的第二视觉。因此，这完全是古人（古人关于影子世界的整体看法或许就从鬼魂现象而来，参见《奥德赛》，24）所称的“影子”（“逝世之人影子般的肖像”、“死者的影子魂灵”），因此，过去曾经的现象（这属于我们这一展现在时间和空间中的现象世界）所留下的回响，被一些人在处于某种很少发生的、仍在清醒状态中察觉和看到了；我们更容易在睡眠时看到这些东西（那就成了梦），在深度的催眠状态中，当然是最容易看到的，因为在深度睡眠中，梦已提升至“睡眠中的醒”，而“睡眠中的醒”则被加强至遥视和预视了。在此文一开始提到的自然发生的“睡眠中的醒”，也能看到这些东西，亦即睡眠者能够“真实梦见”周围的环境，而正是通过所看到的那些奇特的形态，让人认出此时的状态有别于正常的清醒状态。也就是说，处于“睡眠中的醒”的人，最常看到那些刚刚逝去的、尸体还留在屋子里的人，正如一般根据这一法则——即追溯性第二视觉是因逝者的身体遗物而引发——只要逝者还没安葬，逝者的形态就特别容易显现给具有第二视觉的人，甚至在此人处于清醒状态的时候，虽然这始终只是透过此人的做梦机能而显现给他。

根据上述内容，不言自明的是，我们不可以认定以这样的方式显现出来的鬼魂，就是具备了任何某一现有物体所必然具备的直接现实性，虽然这一鬼魂现象有其间接的现实基础。也就是说，我们所看到的一点都不是死者本身，而只是一个曾经存在过的人的图像——这个图像是一个有着这方面功能的人，通过死者的某些残余物、所遗留的痕迹，借助做梦功能所产生的。因此，这个图像并不比某人看见了自己本人，或别人在他所不曾到过的地方看到了他有更多的现实性。诸如此类的情形却因可靠的亲历证人而广为人知，人们在赫斯特的《心理和生理现象和难题》第2卷中找到所收集的一些这样的情形。我提过的歌德的遭遇也属于这类情形。同样地，也有这些并不少见的事实：在病人临终之际，会误以为自己是两个人睡在床上。“你身体怎样了？”一个医生不久前问他的一个重病卧床的病人，“自从我们两个人睡在床上以后，现在好些了”，病人回答说。病人很快就死去了。据此，我们在此所考察的一种鬼魂现象，虽然与显现的人的过去状况有着客观的关系，但却肯定没有涉及此人现在的状态，因为在显现的人那里，并没有看到这人现在的状态，因此，从所看到的鬼魂显现，人们无法推论出这人仍在持续其个人的存在。这个解释也得到了这样的事实的支持：一般来说，所显现的死者都是穿着死者生前惯常的衣着；还有被谋杀者会与谋杀者一道、一匹马也会与骑这匹马的人一道显现出来。普利伏斯特的遥视者所看到的鬼魂现象，绝大多数很有可能都属于这类影像，但她与这些鬼魂所进行的谈话，则可视为出自她的想象力——她的想象力为这些哑戏提供了文字，并提供了解释。也就是说，人的天性就是试图对所看到的一切给出某些解释，或者起码

把所看到的这些东西拉上某些关联，甚至让这些东西在他（她）的思想里说话。所以，小孩经常与没有生命的东西编些对话。据此，那遥视者本人在不知不觉中成了向她显现的那些人物的提词人。在这个过程中，她的想象力的无意识活动，与其在平常没有什么意义的梦里是一样的：我们就以这想象力引导和连接起事件，并为此目的不时地抓住客观的、偶然的事情，诸如在床上感受到的挤压，或者从外而至的声音，或者气味，然后根据这些客观的东西，我们就梦到了长长的故事。要说明遥视者的编剧情形，读者参见基泽《动物磁性档案》（第2卷，第1部分，第121页）中本德·本森对梦游者的描述。她处于催眠状态，有时候她那些还在世的相熟的朋友会向她现身，她也高声与他们长时间交谈。文中这样写道，遥视者与那些不在场的人进行过许多交谈，下面所说的就是其典型特征。在想象对方给出回答时，她保持沉默，似乎在集中精神倾听着。在这过程中，她从床上支起身子，并把头转到一边，以倾听别人的回话，然后对此提出异议。她想象老卡伦及其女仆在场，并交替与卡伦和女佣说话……遥视者自身似乎分裂成了三个不同的身份，就正如梦中惯常的情形；在此她实在太投入了，我完全无法让她相信是她本人弄出了三个人物。因此，在我看来，普利伏斯特的遥视者那些与鬼魂的谈话，也是同样的性质；这样的解释得到了那些相当愚蠢和乏味的对话与情节的有力证实，因为这些东西唯独与无知的山区女孩的想法范围以及灌输给她的大众形而上学互相匹配。认为这些东西真有某种客观现实性的话，前提假设只能是这一世界秩序是无比的荒谬，甚至愚蠢得让人恶心，我们也肯定羞于是这一世界的一分子。如果那带偏见的和轻信的克尔纳不是在私下里稍稍料到我在这提出的与鬼魂对话的原因，那他就不会总是那样不负责任和草率地忽略了要去认真和热切核实鬼魂所指出的物品，例如，在教堂地下室的书写文具，城堡拱顶地窖的金链，在马槽地下埋着的小孩，而是听任小小的困难阻碍自己做核实工作。这是因为如果核实了，就很好地说明这方面的事情。

总的来说，我认为人们确实看到过的那些死人现身的现象绝大部分都属于这类影像；因此，这些影像虽然对应某一过去的现实，但绝对不是对应现在的、完全客观的现实；所以，例如，柏林学士院主席莫佩修被植物学家格雷迪殊看见在学士院大厅显现，尼古拉在学士院所作的报告（报告在上文已经提及）中提到这事。同样，瓦尔特·司各脱在《爱丁堡周刊》中叙述了瑞士一个政府首脑的故事，也重复记在了赫斯特的《心理和生理现象和难题》（第1卷，第113页）一书里。这位政府首脑在进入公共图书馆以后，竟然看见他的前任坐在了主席的座椅上，并举行庄严的政府会议，他旁边坐着的都是已经死去的人。从一些属于这方面的描述也可以看出，引发这些影像的客观原因，并不一定就是死人的骨架或者尸体的残余物，其他的与死去的人有过密切

接触的物品也有这样的作用，例如，在我提到过的温佐尔的书里，在7个属于这方面现象的故事中，有6个是尸体引发了影像；另外一个是死者一直在穿的一件上衣使然。在死者过世以后，上衣就马上收起来了。在多个星期以后拿出这件上衣时，引发那死者像活人一样地现身在他的遗孀面前，并把她吓得不知所措。所以，有可能的是，甚至小小的、我们的感官也无法察觉的痕迹，例如，渗进地板多年的血滴，或许只是在围墙之内的地方，那里有人曾经在恐惧和绝望中惨死，就足以引发有这方面功能的人的追溯性第二视觉。卢奇安（《爱说诳的人》，第29章）提到的古人的看法也可能与此相关，即只有那些暴亡的人才会现身。同样，死者生前埋下并一直紧张守护着的珍宝，某处死者心之所系的地方，也会为引发这类影像提供现正谈论的客观原因，这些影像有可能会带来实利呢。上述客观原因在这种通过做梦器官而了解过去的事情当中，在某种程度上扮演了在正常思维中联想给予了物品的角色。再者，现在谈论的影像，一如所有在清醒时借助做梦机能所进行的察觉，以听的方式比以视的方式更容易进入我们的意识；因此，关于在这地方或者那地方听到声音的叙述，要比看到现象更加常见。

如果在这考察的现象中的某些例子，有人说现身的死者透露了某些不为人知的秘密给看见他们的人，那么，首先只有在掌握了最可靠证据的情况下才可以接受这所说的情况，否则就得存疑。这或许也可以通过某些与催眠遥视相似的情形解释。也就是说，很多梦游者在某些个别的情形里告诉带到他们面前的病人，当初这些病人是通过完全偶然的机会染上了这已有很长时间的疾病，并以此唤回这些病人几乎完全忘掉了的事情（这类例子在基泽的《动物磁性档案》第3卷第3部分第70页中，恐惧会从梯子上摔下；在克尔纳的《两个梦游者的故事》第189页中对小男孩说的话，他早年曾跟麻风病人睡过觉）。与此相关的还有，一些遥视者从一束头发或者一件穿过的衣服就能准确认出他们从来没有谋面的病人及其身体状况。梅克的《伦敦和巴黎的旅行回忆》（汉堡，1852）中讲述了阿历西斯如何从一封信就精确知道了写信人现在的处境，从一个老旧的针袋就知道已故赠送者的情况。因此，所透露的情况本身有时候并不证明死者真的在场。

同样，有时候某一死者的现身被两个人看见和听见。这是因为人们都知道的催眠和第二视觉所具有的感染力。

因此，在现在这一条目之下，我们起码从某一方面解释了大部分已得到确认的死者现身的情形，亦即把这些现象归因于一个共同的原因，即追溯性第二视觉；对于在这条目开始时所提到的案例尤其如此。这是不可否认的。但这解释本身就是一个极其古怪和无法解释的事实。

就很多事情而言，我们必须满意这种性质的解释了，因为例如，电的理论所组成的整个大厦，其构成只是由把多个现象纳入一个原初的、完全无法解释的现象而已。

（8）别人对我们的热切思念可以在我们的大脑刺激起他（她）的形态影像，这个影像并不只是某一幻影，而是一副活生生的样子，与现实的真人没有两样。尤其是那些行将死亡的人就有此能力。因此，在死亡之际，他们就现身给他们不在场的朋友，甚至在同一时间现身给不同地方的多个人。这样的例子常有多方的叙述和证实，我毫不犹豫地认定这些就是事实。在荣·斯蒂林的《鬼魂信息的理论》（第198节）中，我们看到一个很好的、得到不少杰出人士支持的例子。另外两个特别引人注目的例子，就是上面提到的温佐尔的书里的卡露夫人（第11页）和亨宁斯的书里（第329页）的宫廷传教士的例子。下面是最新的一例，不久前的晚上，一个患病女孩在法兰克福的犹太医院去世。第二天一早，她的姐姐和外甥女（一个住在这里，另一个住在与这里有1普鲁士里距离的地方）遵嘱抵达医院，询问患病女孩的情况，因为在昨天晚上，患病女孩向她们两个现身了。医院的看守（这一事实就是根据他的报告）保证说，类似这样的情形经常出现。已经提到过的《卡尔斯鲁厄的奥古斯特·穆勒的故事》也报道说，某一个梦游者在遥视力达到最强的时候，总是会陷入强直性昏厥，状似死人，与此同时，就会活灵活现地出现在他女朋友面前。这个故事也重复记在基泽的《动物磁性档案》（第3卷，第3部分，第118页）一书中。在基泽的《动物磁性档案》（第6卷，第1部分，第34页）中，还有同一个人的另一次有目的的现身，都有完全信得过的消息来源。相比之下，完全健康的人却很少能造成这样的效果，甚至这一方面也不乏可靠的报道。最古老的报道出自奥古斯丁，虽然那已是第二手消息，但来源却相当可靠（《上帝之城》，18，18）。也就是说，一个人在此所梦见的，会作为影像现形给另一个清醒状态的、把这影像视为真实的人。美国的《心灵电讯报》（1854年9月23日）就提供了一个与这完全相似的例子（作者似乎也不知道奥古斯丁的例子），杜波特把这翻译成法文，登在了《磁性总论》（第3版，第561页）。最近一个同样性质的例子也补充进了基泽的《动物磁性档案》（第6卷，第1部分，第35页）。荣·斯蒂林在《鬼魂信息的理论》（第101节）中讲述了这方面的一个神奇故事，却没有给出故事来源。赫斯特的《心理和生理现象和难题》（第2卷，第4段）给出了几个例子。但说明这种现身能力的一个至为值得注意的例子是在基泽的《动物磁性档案》（第7卷，第3部分，第158页）一书中，那是从父亲遗传给儿子的。父子两人经常性地甚至不是故意地使用这个能力。在塞比茨的《关于鬼魂现象的思想》（1776，第29页）中也有一个更老的、与此完全相似的例子，也重复在亨宁斯的《论鬼魂和见到鬼魂》（第746页）。因

为这两个例子肯定是独立的、分开记载的，所以，两者可以互为印证这一至为奇特的事情。再就是在纳瑟的《人类学杂志》（第6卷，第2部分，第111页）中，格罗曼教授通告了类似的事情。同样，在贺拉斯·威尔比的《死亡前的信号》（伦敦，1825），我们发现好几个例子就是他们只是在思想中到了某一地方，然后就在那地方现身（例如，第45、88页）。看上去尤其值得相信的是，由诚实的本德·本森叙述、收在基泽的《动物磁性档案》（第8卷，第3部分，第120页）里“双重人”标题下的这类例子。与现正谈论的在清醒状态下见到影像相对应的，就是在睡眠状态时的交感梦，亦即从远距离交流的梦：由两个人在同一时间、以同一方式做同一个梦。这方面有足够闻名的例子：法比乌斯的《论睡眠》（第21节）就收集了好些这样的例子，其中绝妙的一个是以荷兰语叙述的。此外，在基泽的《动物磁性档案》（第6卷，第2部分，第135页）中，由马丁·威瑟曼写的一篇异常奇特的论文报告了5个案例。他有目的地通过其意欲（意志）让别人做了特定的梦，在最后的个案中，因为涉及的人还没上床睡觉，她以及与她在一起的另一人，就在清醒中看到了特定的梦境，完全就是真实的一样。所以，无论是这样的梦还是清醒时所见的这类影像，做梦器官都是直观的工具。上述奥古斯丁所说的故事，可视为这两种现象的连接环节——即一个人只是梦见做的事情，却显现给了另一个清醒的人。这样两个一模一样性质的情形，见之于贺拉斯·威尔比的《死亡前的信号》（第266、297页）；最近的例子可看辛克莱尔的《看不见的世界》。因此，很明显，无论这两类影像中显现的人是多么的以假乱真、活灵活现，却都不是从外在作用于人的感官而产生出来的，而是由人的意欲的某一神奇的作用所致。从这个人的意欲出发作用于别人的意欲，亦即作用于某一陌生机体的自在本质，以此从这一陌生机体的内在引发变化，这变化就作用于其大脑——在大脑那里，这变化就刺激起那正以意欲发挥作用的人的图像，就与只能通过光线从他的身体反射回到别人眼中的作用才可以产生的图像一样。

恰恰就是在此谈论的“双重人”——亦即显现的人明显是活着，但却并不真的在场，并且一般来说也不知道自己就在那里显现——给了我们关于垂死之人和死去的人那种现身现象的一个正确观点，因此也是关于鬼魂现象的一个观点。因为“双重人”现象告诉我们，某人某物直接真实地在场，正如某一因作用于我们的感官而让我们感知其在场的实体那样，一点都不是这些显现现象发生的必要前提条件。但认定这是必要的前提条件，正是所有以前对鬼魂现象的理解都会犯的根本错误，无论其对鬼魂现象是持反对意见还是赞成意见。人们作出上述认定，就在于人们采用了唯灵主义（Spiritualismus）而不是唯心主义[或说观念主义（Idealismus）]的立场（请对照《作为意欲和表象的世界》，第2卷，第15页；第3版，第16页）。也就是说，根据唯灵

主义，人们从这一完全没有根据的假定出发，即假定人都是由两个从根本上很不相同的部分组成的，一个是物质的，是身体；另一个是非物质的，是所谓的灵魂。死亡以后，这两者分离了：灵魂虽然是非物质的、简单的和并不膨胀的，却在空间中存在，亦即在空间中移动，走来走去，从外在作用于躯体及其感官，恰如一个躯体那样，也恰恰是呈现为某一躯体。当然，在这个过程中，条件就是这一灵魂有在空间中的真实存在，有我们可见到的躯体。对此，所有的理性的反驳和驳斥，还有康德对这事的批判性阐述（这构成了康德的《一个见鬼魂者的梦：以形而上的梦说明》的第一或说理论性的部分），其矛头对准的就是上述那根本站不住脚的唯灵主义观点。因此，如果要对所有这些相关的现象得出某一正确的观点，就必须完全抛弃唯灵主义的观点，亦即抛弃假定某一非物质的物质，但却可以移动，能够以物质的方式作用于实体，所以也能作用于感官；就必须转而采取唯心主义（或说观念主义）的视角，而由此视角出发，我们就会在完全不同的另一光线下审视这些事情，得到了评估这些事情可能性的完全不一样的标准。为此打下基础，就是本文的目的。

（9）我们考察的最后一种情形，就是在之前的条目下所描述的奇妙作用，就算是在人死后也仍然可以发挥出来。这样，真正的鬼魂现象通过直接的作用而发生了，亦即通过死人在某种程度上的真实个人存在而发生，死人也接受对其反作用。先验地否定这种事情的任何可能性及取笑与此相反的说法，所依据的不外就是坚信人死后就绝对地消亡——除了有新教教会信仰支持的说法以外。根据新教教会信仰，鬼魂是不可能出现的，因为根据其在尘世间不多的年月里是信上帝抑或不信上帝，这些人一旦死后，要么永远被送上天堂享受永远的欢乐，要么被发落到地狱遭受无穷尽的折磨；他们是不可以脱离这两者回到我们这里的；因此，根据新教信仰，所有这样的现象都是来自魔鬼或者天使，而不会是人的鬼魂，就像拉法特所细致和彻底分析了的（《论鬼魂》，日内瓦，1580，第2部分，第3—4章）。但天主教教会却在6世纪，特别是经由大格里高利，相当明智地改良了那荒谬的和让人恶心的教义，在两条让人绝望的选择之间加入了炼狱，允许了暂时住在炼狱的以及其他一些例外现身而为鬼魂。这在上面提到的泰拉修斯的书（第1部分，第3章）里可以详细读到。新教徒从上面的两难处境看出有必要以各种方式保留魔鬼的存在，纯粹只是因为要解释那不可否认的鬼魂现象，他们是完全不可以缺少了魔鬼一说的。因此，甚至在18世纪开始，那些否认魔鬼存在的人仍被称为让虔诚者毛骨悚然的“无魔鬼论者”，几乎与今天的“无神论者”一样。据此，在同一时间，例如，在罗曼尼的一本有关幽灵、魔法的书（莱比锡，1703）里，幽灵从一开始就被定义为“魔鬼的恐怖现身，魔鬼获得了一副身躯或者其他某样能以感官看到的东西，目的就是要人们担惊受

怕”。或许与此相关的，就是在新教徒那里审判女巫比在天主教徒那里更加常见，因为众所周知，这些审判女巫预先就假定了女巫是与魔鬼结盟。撇开这些神话学的观点不理，我在上面说了，先验地摒弃死人在现实现身的可能性，其根据只不过就是人们坚信：死亡以后，人的本质就完全彻底化为乌有。这是因为只要不是如此确信，就不可能不明白，为何某样以某种方式存在的东西，在另一种状态下就不会以某种方式显现出来和作用于其他东西。因此，卢奇安在叙述完德谟克利特看到为了吓他而做的假鬼怪丝毫不为所动的故事以后，补充的一句就是前后一致的，也是幼稚的：他确信一旦灵魂离开身体以后，就什么都不是了（《爱说诳的人》，32）。相比之下，如果人身上除了物质以外还有某样无法消灭的东西，那就起码先验地不可能理解为何产生了奇妙的生命现象的东西，在那生命现象完结以后，就绝对没有能力对仍然活着的东西发挥作用。据此，这桩事情也只能后验地通过经验定夺，但这却更加困难，因为除了那些报告此类信息者有意或者无意的欺骗以外，就算是真正看到死者现身的影像，也很有可能属于我到此为止所列出的8种情况中的一种。因此，情形或许永远都是这样。确实，就算这样的现身现象向我们透露了一些无人可知的东西，根据我在第（7）结尾处所作的分析，或许仍然是在自发的催眠遥视中透露事情的某种形式——虽然这是在清醒时出现的遥视，抑或只是得之于催眠状态的更加完美的回忆，是当然无法确切证明的；并且就我所知，这样透露的事情总是通过睡梦而发生。但也会出现一些情况，使这类解释变得不可能。因此，时至今日，人们不再带着以往那么多的偏见看待这类事情，并因此更加大胆地交流和谈论，那我们就可以寄望获得有关这些事情的关键经验的资料和启发。

许多鬼魂故事确实都是这样的性质，以致任何其他的解释都有极大的困难——假如人们没有把这些故事视为完全杜撰的话。但要反驳这些故事完全就是杜撰的说法，那在很多情况下我们既可以有原始叙述者的性格证明，也可以有这些叙述中都带有的诚实和真诚的印记，但比所有这些都更为有力的是那所宣称的现象，其特有的过程和性质都是完全相似的——尽管所报道的那些现象在时间上和地点上都彼此相隔很远。这一点在涉及非常特别的一些情形时显得尤为突出，那些情形也就是只在最近的、在催眠和对所有这些（诸如有时候出现的影像）的密切观察以后才认识到的。这一类情形的一个例子就是1697年那颇让人伤脑筋的鬼魂故事——布列埃尔·德·布瓦蒙在他的第120条观察里讲到了这件事：那年轻人总是看到他朋友显现上半身，虽然他与他这朋友交谈了三刻钟的时间。只是显现人的一部分身体，在我们这时代已被证实为这类影像中不时都有的特别之处，因此，布列埃尔（在他的书第454页和第474页）在没有涉及那故事的情况下，认为这并不是很稀有的现象。基泽（《动物磁性档案》，第3卷，第2部分，第

139页）也报道了男孩阿斯特碰到的同样情形，但他却把这归因于男孩所宣称的用鼻子视物。据此，上述故事中的这些情形就提供了证明，证实那年轻人起码没有虚构他所见的现象；除了解释为这是他的朋友所为，是他那位之前的一天在偏远地方溺水身亡的朋友，早些时候答应过他的、现在付诸实施的行为——除了这个解释以外，其他的解释都是很困难的。另一种情形就是只要人们特意注视的话，这个现象就会消失。这情形也可见于上文提到的，保萨尼亚斯所描述的在马拉松战场听到声音的段落里。战场的厮杀声也只有偶然到了那里的人才听得到，而有心要到那里去听这些声音的话，是不会听到的。最近与此类似的观察结果，我们可以在《普利伏斯特的遥视者》（例如，第2卷，第10、38页）的多个段落找到。对此的解释是：通过中枢神经系统看视的东西，马上又被大脑赶走了。根据我的假设，可以解释为脑髓纤维的颤动突然倒转了方向所致。我顺便在此让读者看一个与此所说吻合一致的好例子，佛提乌在《戴马修斯》一文中说，一个可尊敬的女士得到了神的馈赠，有一种无法理解的本领，因为把纯净的水倒进一个玻璃杯以后，她在杯子底部就可看到显现的将来事件；从所看到的东西，她完美地预言了事情将要如何进展。我们也注意到这些事情得到了证实。《普利伏斯特的遥视者》（第3版，第87页）也报道了这无法让人理解的同一样事情。鬼魂现象的特性和类型是相当的固定和独特，熟悉这些情况的人读到这些故事时，就已经可以判断这些报道是虚构的还是基于视觉错觉的，抑或是真正发生的影像。我们愿望和希望能够很快得到中国的鬼魂现象的结集，以便看看那些鬼魂现象与我们的鬼魂现象在本质上是否同样的类型和特性，并且在次要和个别的细节是否也能互相高度吻合。假如是那样的话，那尽管在风俗和信仰方面是如此根本的不同，但我们现正谈论的现象就有了有力的佐证。中国人认为死人能够现身，也能传达信息，与我们有一样的看法——这从中国故事“神秘的画卷”（由斯坦尼司拉斯·于连翻译并发表在他的《中国孤儿及小说和诗歌集》，1834）中的鬼魂现象就能看出来，虽然那只是虚构的故事。同样，在这方面我想请大家注意，在上述提到的亨宁斯、温佐尔、泰勒及稍后的克纳尔、赫斯特等人的著作中所描述的不寻常现象及其构成的鬼魂特征，也早已出现在很老的书籍里，例如，摆在我面前的出自1597年的3本书里，即拉法特的《论鬼魂》、一本无名氏的500页分4卷《关于鬼魂》和泰里亚斯的著作。同样出现的不寻常现象就是，例如，敲击声，似乎有什么在试图强行打开关着的或者本来就没关着的门，相当沉重的物件掉在地上发出的巨大声响，厨房里扔掷厨具或者木头扔在地上的噪音（但事后一切都完好无损），酒桶砰砰作响，当屋子里有人将要死亡的时候就会出现钉棺材的声音，黑暗房间里吧嗒吧嗒或者沉重的脚步声，拉扯被罩，腐烂的气味，现身的鬼魂想要祈祷，等等，等等。而那些作出现代化陈述的人大都是没有什么文化的，不可能阅读过那些古老和稀有

的拉丁文著作。在支持鬼魂现象具有真实性的论据当中，也值得一提的是不信者的腔调：那些有学问的人表达的是二手东西，因为他们所说的一般都带有明显生硬、不自然和虚伪的印记，以致还隐约透出他们那秘密隐藏着的相信。我想借这个机会提请人们注意最近的一个鬼魂故事，这所说的情形值得精确探究和详细了解，而不是像现在以差劲的描述登在《普利伏斯特报道》（第8集，第166页）上。这是因为，第一，对此事的陈述都有公证和记录；第二，这事尤其引起人们注意的是那整整几个晚上，首先看到这鬼魂并不是那相关的人（这鬼魂在这人的床前现身），因为她正在睡觉；而只是她那两个同一牢房的犯人。也只是稍后，她才看到让她如此震撼的鬼魂。然后，她就心甘自愿地交代了曾经七次投毒杀人。这篇报道印成了一本小册子《美因茨陪审员法庭对投毒谋杀犯玛格丽特·雅格的审理》（美因茨，1835）。这些文字记录就印在一份法兰克福日报《迪达斯卡利亚》（1835年7月5日）上。

现在，我就得考察这事情形而上的一面，因为在有形的、物理学的，在此也就是生理学方面，需要说的在上面已经说了。所有这些影像当中，亦即所有这些清醒时通过发挥做梦机能而进行的直观当中，真正引起我们兴趣的是这些影像与某样现实客观的东西之间的关联，亦即与我们之外存在的，与我们不一样的东西的关联，因为真有了这些关联，这些现象才会与我们清醒时正常的感官直观有了相似之处和同样的地位。因此，上面我所列出的这些影像的9个可能原因中，前三个不会引起兴趣，因为那些只是出自幻觉（Halluzination），但后面的却不一样。这是因为考察影像和鬼魂现象时必然有的困惑，根本在于在这种看视中，主体与客体的界线变得有疑问了，不清晰了，并且的确是模糊了，而这一界线是一切认知的首要条件。“那到底是在我身体之外，还是在身体之内？”每个人都会产生这样的疑问，就像麦克白看到一把匕首在眼前晃动的时候所产生的问题。我说的每个人，是指还没有被这样的幻影夺走了思考和判断的人。如果只是一个人看到了鬼魂，那人们都会把这解释为纯粹的主观臆想——无论这所见的鬼魂是多么客观地摆在眼前。但如果是两个或者三个人看到和听到的话，那人们就会马上认为所见、所听应该属于某一现实中的实体，因为如果几个人在同一时间必然有着同一个直观表象的话，那我们在经验中就知道只是一个原因所致，这个原因就是同一个实体在向着各个方向反射光线的时候，影响到了所有这几个目睹者的眼睛。不过，除了这一相当机械的原因以外，有可能还另有其他原因能够在同一时间，在不同的人那里给出同一样的直观表象。正如有时候两个人可以同时做同一个梦（见上面第346页），亦即通过做梦机能，在睡眠时看到同一样的东西，同样，在清醒时做梦机能也可以在两个人（或更多）那里活动起来，这样，被他们同时看到的鬼魂现象，就可以如一

个实体一样客观地出现在他们面前。总的来说，主观和客观的差别从根本上不是绝对的，而永远只是相对的，因为客观上的每一样东西，只要是始终以某一主体为条件，并且的确是只存在于这一主体，那就仍然是主观的。所以，归根到底，唯心论是对的。人们很多时候以为，证明了鬼魂现象是以主体为条件，也就推翻了鬼魂现象的现实性。但这样的辩驳对一个了解康德学说的人，又有多大的分量呢？亦即当我们了解到在实体世界的现象中，主体条件占了多么巨大的份额！这一实体世界连带其所在的空间、其活动的时间，还有构成了物质本质的因果律，亦即根据其全部形式，不过就是通过感官神经所受的刺激而活动起大脑功能以后得到的产物。这样，剩下的就只是针对自在之物的问题了。从外在作用于我们感官的物体，其物质真实性的鬼魂现象当然是没有的，透过做梦机能让我们看到这现象的梦也同样没有。因此，不管怎么样，人们都可以把鬼魂现象称为清醒时做的梦（桑塔格，《鬼魂的论述》，奥特多夫，1716，第11页）。尽管如此，鬼魂现象从根本上也没有丧失其现实性，的确，鬼魂现象与梦一样，都只是表象，并作为表象只存在于认识力的意识之中。对那现实的外在世界，我们也可以持同样的说法，因为这一现实的外在世界对我们也首先和直接的只是表象，并且正如我已说过的，只是经由神经刺激而起，根据主体功能的规律（纯粹感官和理解力所特有的形式）而产生的大脑现象而已。如果我们还要求某种别的现实性，这就变成了对自在之物的追问。这个追问由洛克提出并仓促地处理，然后由康德展示了这一问题的种种难以解答之处，并且也因为被康德认定为无法解答而放弃了；而我呢，虽然是在某些局限之下，但还是回答了这一问题。正如显现为外在世界的现象的自在之物，无论如何从整个特性上是与现象有别的，所以，自在之物与显现为鬼魂现象的东西也有可能是类似的关系；确实，显现为这两种现象的或许归根到底就是同一样东西，即都是意欲。与这一观点相应，我们发现在客观现实（如实体世界）和鬼魂现象方面，有唯物主义（Realismus）、唯心主义和怀疑主义（Skeptizismus），最后还有批判主义（Kritizismus）。明确证实我上面观点的是最著名的遥视者（即《普利伏斯特的遥视者》，第1卷，第12页）认真、谨慎地说出的话：那些鬼魂是否只有以这样一种形态才能让我们看见，或者我的眼睛也是否只能看见，我的感官也只能把握处于这样形态的它们；抑或这些鬼魂在鬼魂的眼睛看来不再是鬼魂了——这些我都无法确切地说。但我几乎感觉到是这样的。这说法与康德的学说不是完全相似吗？康德的学说就是“自在之物本身是怎样的我们并不知道，我们也只能知道其表面现象”。

古代和中世纪的全部恶魔研究和鬼魂信息，还有与这些相连的对魔法、巫术的观点，其基础是那时候并没有争议的实在论，而实在论的地位却最终被笛卡尔撼动了。只有在新时期逐渐成熟的观念论，才能

引领我们达到这样一个看视角度——从这个角度出发，我们才能对所有的事物，亦即对包括影像和鬼魂现象获得一个正确的判断。与此同时，另一方面，沿着动物磁性说（或说催眠术）这一现实的途径进发，人们把之前藏在黑暗之中、胆怯地躲起来的魔法、巫术带到了光线之下，也让鬼魂现象成为人们如实观察、探究和不带偏见地作出判断的题材。探究所有的事情，最终都永远要回归到哲学。我希望正如我从唯一的现实出发，从在大自然中无所不能的意欲出发的哲学，把魔法、巫术描述为起码是可以想象的，并且如果魔法、巫术真的存在，是可以理解的，[47]那通过明确地把客体世界视为观念性的存在，就为正确理解影像和鬼魂现象铺平了道路。

每一个思考的人，在第一次听说遥视的事实或者魔法和巫术的时候，都会断然不予置信；也只有在稍后，在自己亲身经历或有了上百个可信的证词、证明以后，这不相信才开始软化。这都是因为这个唯一的原因：以上两者远距离看视（遥视）和远距离发挥作用（魔法或说巫术）都违背了我们先验意识到的时间、空间和因果律的法则，这些组合起来的时、空、因果律法则决定了我们可能的经验过程。因此，听到别人说起遥视或者魔法的事实时，人们并不只是说“这不是真的”，而会说“这是不可能的”，而对方的回应则是“但这是可能的”。这些观点对立的根源在于（并且也再次提供了多一重的证据证明）我们先验认识到的那套法则，绝对不是没有条件的，并不是经院哲学的“永恒的真理”，并不是自在之物的法规和限定，而只是出自直观和理解的特有形式，因此就是出自大脑的功能。由这些所构成的智力本身，只是帮助个体意欲现象追求和达到其目标，而不是为了要帮助个体意欲现象去明白自在之物本身的绝对内涵而设。所以，正如我在《作为意欲和表象的世界》（第2卷，第177、273、285—289页）所阐述的，智力只是很肤浅的能力，本质上都只涉及事物的外表，永远不会涉及内在。读者想要真正明白我在此想说的意思，就阅读那些章节吧。但我们也会偶尔成功地绕开个体化原理，从完全另外一面，从一条完全不同的途径，亦即直接从内在而不是外在的途径走近事物，因为我们本身也属于这世界的内在本质。这样，我们就通过遥视中的所知和魔法中的作用而把握事物，就为我们的头脑认知产生了一个结果。但如果运用大脑认知自身的途径，那确实是不可能得到这一结果的；因此，对这一结果大脑一定是要坚持否定的，因为只有在形而上的层面才能理解这个成果，从物理的层面是不可能理解的。据此，在另一方面，遥视证实了康德关于时间、空间和因果律的观念性的学说，除此之外，魔法也证实了我的关于意欲作为所有事物内核具有唯一现实性的学说。这样，培根的这一句话也再一次得到了证实：魔法（巫术）就是实践的形而上学。

现在我们再一次回忆上文给出的分析和提出的有关生理学的假设。根据此假设，通过做梦器官所实施的直观与平常清醒状态下的看视是大不一样的。在后一种情况下，大脑受到了从外而至的刺激，经过了感官受到物理作用的过程；这样大脑就在同一时间接收到了资料，并因应这些资料，通过运用其功能，亦即通过时间、空间和因果律而完成了现实直观。相比之下，通过做梦器官进行的直观，刺激则是从机体的内部发出，并从立体神经系统传至大脑，让大脑做出了与平常直观相似的直观图像。因为这方面的刺激来自相反的另一边，因而是向着相反的方向发生，那就可以假设：脑髓纤维的振动或说总体内在的运动，也是循着相反的方向，并且是最终才扩展至感官神经。所以，感官神经在此是最后活动起来的，而不像平常直观那样是最先被刺激起来的。那么，如果就像在梦见真实、预言性影像和鬼魂现象中所假设的，即如果这一类直观涉及了某样真实外在的、现实存在的东西，因此涉及了某样完全独立于主体的东西，某样也只有通过这类直观才能认识到的东西，那这某样东西就必然与这机体的内在有某种交流和联系，因为直观就是从这机体的内在被刺激起来的。这样的交流和联系在现实中确实完全无法展示和证实。的确，因为这种交流和联系预先就假定为并非是空间方面的，不会从外而至，所以，在现实中，亦即在物理方面根本是无法想象的。如果这样的事情真的发生了，那就只能从形而上的层面理解；因此，这种交流和联系就得理解为独立于现象及其所有的法则，是在自在之物那里发生，之后则在现象中显现，而自在之物作为事物的内在本质构成了现象的基础。这样一种交流和联系就是我们所称的魔法作用（magischen Einwirkung）。

假如有人问，这魔法以及类似的还有交感神经治疗、催眠师相隔遥远所施展的影响，其作用途径是怎样的呢？那我就会说，这一途径就是昆虫在这里死了，但过冬以后从卵子里又重新充满活力地爬出来。这一途径就是某一族群或人群，在人口死亡异常增多了以后，人口出生也会随之增加。这一途径不会是由连接起时间、空间的因果律链条所牵引。这是通过自在之物的途径。

大家从我的哲学知道了这自在之物，亦即人的内在本质，就是人的意欲；每个人的整个机体显现在经验中，就只是意欲的客体化；更仔细地说，在人的脑髓中产生的机体的图像就是他的意欲。但作为自在之物的意欲却是在个体化原理（时间和空间）之外，而透过个体化原理，个体之间分离了。所以，个体化原理所带来的局限对意欲是不存在的。由此解释了只要我们进入了这一领域，就我们的认识所及，那个体直接影响另一个体就是可能的——不管这些个体与个体之间在空间上的距离是远还是近。这样的影响在上面列出的9种情形（亦即在清醒时通过做梦功能进行直观，也更经常地在睡眠状态中进行直观）

中的一些情形里表明就是事实。同样，从这些直接的、基于事物的自在本质的交流和沟通，也可以解释真实梦见、在梦游状态中意识到周围的环境、预视和遥视等可能性。在一个人的意欲并没有受到个体化的限制，因而也就是直接和远距离地作用于其他人的意欲时，他也在作用于其他人的机体，因为这一机体只是在空间中直观到的意欲本身。那么，如果循此途径传至机体内部的影响和作用，扩展至机体的指挥者、领导者，即神经节系统，并从这里突破大脑周边的隔绝而传达给大脑，那大脑就始终以自己的方式处理传达过来的影响和作用，亦即产生出直观图像，与因外在刺激而产生出来的直观图像是一模一样的，亦即成了空间中的三维图像，在时间中展开活动，遵循着因果法则，等等，因为两种直观图像都是直观的大脑功能的产物，而大脑永远只以自己特有的语言表达。但是，这样的影响和作用也永远带着其源头（亦即发出这影响和作用的人）的特性和印记，并把这印记打在了它几经迂回在大脑里形成的形态上面——无论那影响和作用的发出者的自在本质与这个形态是多么的不同。例如，如果一个垂死的人，通过强烈的渴望或者其他意欲目的而作用于某一个身处远方的人，当这个作用非常强劲有力时，垂死之人就会显现在另一个人的脑海里，亦即完全如现实世界的躯体一样地显现给那个人。很明显，这样经由机体内部进行的对另一个陌生大脑的影响和作用，如果陌生人是睡着的话，就会比他醒着时更加容易，因为在陌生人睡着的时候，其大脑纤维不会有与接受影响时的相反方向的振动，但在清醒时，他的大脑纤维的振动就向着与此时接受影响时的相反方向。因此，如果这种影响和作用在我们现正谈论的例子里比较弱小，那就只能在睡梦里经由梦的刺激而显现；在清醒的时候，充其量刺激起某些想法、感触和不安，所有这些永远都与其源头相应和带着源头的印记。因此，例如，这一影响和作用可以产生出某一无法解释的、却又是无法抗拒的渴望或者冲动，要去寻找发出这些影响和作用的人；反过来，也可以同样通过不想见到某人的意愿，把想要过来的某人吓得往回走——就算此人已被唤至或者被指令来到屋子的门口（参见维吉尔的《伊尼特》）。那些影像、第二视觉和见到鬼魂的已认定为事实的传染特性，就是基于这种影响和作用，其基础就是所有现象背后的那同一个自在之物。这种传染特性所产生的作用，其结果就类似于某一实体物品在同一时间作用于多个人的感官：由于这一作用，不止一人也就能在同一时间看到那同一样东西，而这也就是完全客观的构成。我们经常注意到的人与人之间的直接思想交流，也是基于这种直接的作用。这是确凿的事情，所以，我建议那些必须守住某一重要和危险秘密的人，千万不要与不应知道此秘密的人谈论与此有关联的事情，因为谈论这些事情时自己不可避免地会想到那事情的真实情况。这样，对方就会突然灵光一现，因为产生了交流——对此种交流，无论是缄默还是伪装都无法起到保护的作用。歌德在《西东合集》的说明中，

在“鲜花交换”的题目下，讲述了一对恋人出游时，互相玩起了字谜游戏，很快他们不仅马上猜到那才刚刚说出的字谜，最后甚至一方才想到那个字，才想要弄出个谜面，对方就已经最直接地测知并说了出来。多年前，我在米兰的漂亮女房东，在晚餐热烈交谈之际，问我她买彩票时选了一行哪三个数字。我不假思考地正确说出了第一个和第二个数字，随后她的欢呼声让我起了疑心，我就好比被唤醒了一样。这样我就想了一下，然后给出了错误的第三个数字。众所周知，能最大程度发挥出这种影响和作用的是具有强遥视能力的梦游者：他们能够精细和准确地向询问者描绘出他那遥远的家乡，他在那里的住处，或者他去过的遥远国度。自在之物在所有人的身上都是一样的，而处于遥视状态的人能够借用我的大脑思考，而不是以他自己那正在沉睡的大脑思考。

现在，既然另一方面，我们确凿无疑地认为，意欲作为自在之物并不会因死亡而被毁坏和消灭，那就不能先验地断然否定上述那类魔法影响和作用也有可能来自死去的人。但这些是来自死去的人的可能性也同样无法让人清楚明白，也因此无法让人宣称这可能性是肯定的，因为这种事情虽然总的来说并非不可想象，但仔细考察一下，这里面其实牵涉到太多的困难。现在我就在此简短说一说。既然我们把死亡以后仍然保持无损的人的内在本质，只能想象为存在于时间和空间之外，那人的内在本质对我们这些活人要施加影响和作用的话，就只有通过许多可能都在我们这一边的媒介，以致很难估计这里面到底有多少影响是真正出自死去的人。这是因为这种影响和作用不仅要首先进入察觉到这些影响和作用的主体直观形式，因此，必须表现为某一空间的、时间的、遵循因果律的、能产生物质作用的东西——而且，除此之外，这些影响和作用还必须与人们的抽象思维搭上关联，否则，人们就不知道如何理解这些影响和作用；那显现给人们看的人不仅要被人们看到，而且还要被人们在某种程度上明白其目的及其与目的相符的作用。因此，这些显现者还要顺应和将就主体在涉及总体事物和世界方面的狭隘见解和偏见。而且还不止这些！根据我到此为止所做的整个阐述，鬼魂是通过做梦功能和由某一从内在出发，然后抵达大脑的作用而让人们看到，而不是通过惯常的从外而至，经过感官的方式。但不仅仅只是这些。坚决认为现身的鬼魂有其客观现实性的克尔纳，也在他那经常重复的说法里说出了与我同样的意思，亦即“人们并不是以肉眼看到鬼魂，而是以精神之眼看到的”。因此，虽然鬼魂现象的形成是通过某一内在的、发自事物的自在本质的，因而是某一魔法的作用对机体发挥影响，借助于神经系统而传至大脑——虽然如此，但我们对鬼魂现象的理解，仍然是依照物体从外在经由光线、空气、声音、碰撞和香味而作用于我们的方式。某个死人根据假设所发挥的影响和作用，在这样转换时，得遭遇多么厉害的变化啊！那简直

就是彻底的脱胎换骨！尽管如此，经过这样的兜兜转转，现在又如何仍然能够假设真发生这样一来一往的对答，就像经常所报道的那样？在此顺便一说，宣称曾经见过这一类现象的每一个说法，都或多或少带有某种滑稽的、让人战栗的成分，也因为这样，人们说起这情景时会有点犹豫。原因就在于叙述者就好像是在叙述某样通过外在感官看到的东西，但这东西当时肯定并不在场，因为否则的话，当时所有在场的人就必然以同样的方式看到和察觉到这一鬼魂了；因内在作用而起、看上去是外在的东西，并且与纯粹只是想象出来的东西截然不同——这样的事情却不是每个人都会碰上的。所以，提出真有鬼魂现象的话，这些就是看到鬼魂的主体所要面对的困难。在据说还能发挥作用的死人一边，也会有其他的困难。根据我的学说，意欲才是唯一具有形而上的实质，所以，意欲是不会因死亡而消亡的；而智力作为一个身体器官的功能只是物理性（有形的方面）的，是随死亡而消失的。因此，一个死者据说是从活人那里了解了一些事情，以便据此对人发挥作用，其方式、方法是极有问题的。这种作用的特性本身也同样如此，因为死人随着失去了肉体，也一并失去了所有作用于其他人和这世界惯常的、亦即物理方面的手段。如果我们承认那许许多多的、来自四面八方的关于这类事件（这些事件都毫不含糊地指明死者发挥了客观影响）的明确叙述有其一定的真实性，那我们对这种事情就要作出这样的解释：在这种情形里，死者的意欲仍然始终狂热地向着尘世的事情；现在在缺乏所有物理的手段影响尘世事务之时，意欲就求助于其原初的，亦即形而上的特性的、无论生死都会有的魔法力量。这在上文已经提及，另外，在我的《论大自然的意欲》中的“论催眠与魔法”中，我详细表述了这方面的思想。所以，只有借助于魔法的力量，意欲才可以甚至是现在也做到在生之时有可能做到的事情，亦即在没有某一身体帮助的情况下能够真正“远距离发挥作用”，因此，在没有任何物理媒介的情况下对他人直接发挥作用，即以某种方式影响他们的机体，让他们的大脑里直观呈现出形态，一如平常只有在感官接受外在作用后才能形成的直观形态。确实，既然这样的作用只能设想为魔法的作用，亦即通过一切事物的内在、同一的本质，因而是通过“创造性的自然”（natura naturans）以完成，那我们起码可以大胆地走出这挺伤脑筋的一步，如果只有这样做才能挽回那些值得尊重的报道记者的声誉的话：不要把这种作用仅仅局限于人的机体，而是作出让步，承认这种作用对没有生命的、因此是非有机的物体并不是完全和彻底的不可能（这些物体因此也能受这种作用而移动），目的就是不要把一些值得高度信赖的报道一概直接指责为谎言，例如，在《普利伏斯特的遥视者》中枢密顾问哈恩的叙述，因为这类报道一点都不是孤立的和绝无仅有的，而在古老的文字中，甚至在新近的出版物里，也有许多与这些报道完全相似的叙述。的确，这种事情是接近荒谬了，因为就算魔法的作用方式经由催眠而取信于

人，但到现在为止，与下面的这一作用和效果相比，催眠也只是一个很弱的、仍然有疑问的类比，就是在《德累斯顿的奥古斯特·卡赫勒的睡眠生活报告》（1843，第115、318页）中宣称的事实：这一梦游者不需用双手，纯粹只是通过其意欲（意志）就一再成功地使磁针改变方向。[48]？

在此对本文的难题所提出的观点，首先解释了为何如果我们想要承认死去的人真有可能影响和作用于活人世界，这样的事情也只能是极为稀有的，完全就是例外，因为发生这种事情的可能性与所有那些已经说过的，并不那么容易同时具备的条件紧密相连。其次，如果我们不想把《普利伏斯特的遥视者》和克尔纳与此相关的著作里的那些事实，把现存的这些至为详尽和至为可信的印刷报道，只是视为纯粹主观的、纯粹的“病人的梦呓”；如果我们也不满足于上面所说的“追溯性的第二视觉”的假想（遥视者在哑剧的基础上，自己加进了人物对白），而是把死者的影响和作用认定为这类问题事情的扎实基础——如果是这样，那么，出自这些鬼魂的陈述和行为的极度荒谬、极其愚蠢的世界秩序，并没有就此取得客观现实的基础；相反，这世界秩序是完全建立在一个遥视者的直观和思维活动之上，虽然这些直观和思维活动是通过来自大自然以外的某一影响和作用而变得活跃，但却肯定是以忠实于自身的方式；并且这一遥视者还是一个极度无知、某些教义问答手册就能让其满足的人。

无论如何，鬼魂现象首先和直接的就是看见鬼魂者的大脑中的一个影像，而不是其他别的。至于一个垂死之人可以从外在刺激起这一影像，得到了常见经历的证明。至于一个大活人也能做到这一点，在多个情形里也同样得到了可靠证人的证明。现在的问题是：一个死去的人是否也能够做到这些事情。

最后，在解释鬼魂现象的时候，我们仍要涉及这一点：一个曾经活着的人与现在正活着的人之间的差别并不是绝对的，这两者显现的都是同一样的生存意欲。这样，一个人或许就能挖掘出追溯性的回忆，而这些就表现为死者通告的信息。

文中讨论的是这样一个相当困难和有趣的问题，千百年来，对这一问题两派人马针锋相对，一派信誓旦旦：“这事情是真的！”另一派则顽固重复：“这是不可能的！”对这一问题，如果我所有的这些考察，能够投去某一哪怕只是很微弱的光线，那我就已经做了我所许诺的、读者也合理期待的事情。

人生的智慧

幸福不是容易的事：很难求之于自身，但要想在别处得到则不可能。

——尚福尔

引言

在这篇文章里，所谓“人生的智慧”，我采用的完全是形而下意义，亦即如何尽量称心、愉快地度过一生这样一门艺术。关于这方面的教诲在哲学上可称为“幸福论”。因此，这本著作教导人们如何才能享有幸福的生存。而这样的“幸福生存”，从客观上审视，或者更确切地说，通过冷静、缜密的思考（因为这里涉及主观的判断），都可以定义为肯定要比非生存好。既然“幸福生存”是这样的定义，我们就可以这样说：我们依恋这一生存，就是因为这一生存本身的缘故，而不是出于对死亡的恐惧；并且我们渴望看到这一生存能够永恒地延续。至于人生是否或者能否与如此定义的生存相吻合，这本身就是一个问题。对于这一问题，我的哲学已经清楚无误地给予了否定的答案；但哲学上的幸福论对这一问题却预设了肯定的答案。幸福论的这种肯定答案是基于人的一个与生俱来的错误，这个错误在我的主要著作第2卷第49章已遭到批判。但要完成诸如幸福论一类的著作，我就只能完全放弃更高的、属于形而上和道德的审视角度——而我真正的哲学本来就是要引领人们进入这样的审视角度。因此，我在这篇文章里所作的议论只要是从平常、经验的角度出发，并且保留着与此角度相关的谬误时，那么，这些议论就确实经过了折中的处理。因此，它们的价值就只能是有条件的，因为Eudamonologie（幸福论）这个词本身就是一个委婉词。另外，这些议论还不敢说是完整彻底，原因之一是我所讨论的主题难以穷尽；原因之二是如果我要全面讨论这个主题，那么，我就只能重复别人已经说过的话。

就我的记忆所及，卡丹奴斯那本颇值一读的《论逆境》，其目的与我这篇箴言大同小异。它可以作为我这篇文章的补充。虽然亚里士多德在《修辞学》第1部第5章里，也掺进了简短的幸福论方面的论述，但那些只是老生常谈。我并没有利用这些前辈的著作，因为汇集别人的话语并不是我的工作；况且，如果我这样做了，那我的观点就不能一以贯之，而观点的连贯性却是这类著作的灵魂。当然，一般来说，各个时代的智者们都说过同样的话语，而愚人们——也就是各个时代数不胜数的大多数人——也做着恰恰相反的同一样事情。因此，伏尔泰

说过：“当我们离开这个世界的时候，这个世界还是照样愚蠢和邪恶，跟我们刚来到这个世界的时候所发现的并没有两样。”

第1章　基本的划分

亚里士多德（《尼各马可伦理学》，第1部分，8）把人生能够得到的好处分为三个方面：外在之物、人的灵魂和人的身体。现在我只保留他的三分法。我认为决定凡人命运的根本差别在于三项内容，它们是：

（1）人的自身，即在最广泛意义上属于人的个性的东西。因此，它包括人的健康、力量、外貌、气质、道德品格、精神智力及其潜在发展。

（2）人所拥有的身外之物，亦即财产和所有意义上的占有物。

（3）人向其他人所显示的样子，这可以理解为：人在其他人眼中所呈现的样子，亦即人们对他的看法。他人的看法又可分为名誉、地位和名声。

人与人之间在第（1）项的差别是大自然确定下来的，由此正可推断：这些差别比起第（2）、（3）项的差别，对于造成人们的幸福抑或不幸福，会产生更加根本和彻底的影响——因为后两项内容的差别只是出自人为的划分。人自身拥有的真正优势，诸如伟大的头脑思想或者伟大的心，与人的地位、出身（甚至王公、贵族的出身）、财富等诸优势相比，就犹如真正的国王比之于戏剧舞台上假扮的国王一样。伊壁鸠鲁的第一个门徒门采多罗斯，就曾在他的著作里为一个篇章冠以这样的题目，“使我们幸福的主要是我们自身之内的原因，而不是自身之外的原因”。确实，对于一个人的幸福，甚至对于他的整个生存方式，最主要的明显的就是这个人自身的内在素质，它直接决定了这个人是否能够得到内心的幸福，因为人的内心快乐抑或内心痛苦首先就是人的感觉、意愿和思想的结果。而人自身之外的所有事物，对人的幸福都只是间接地发挥影响。因此，同一样外在的事物和同一样的境遇，对我们每一个人的影响都不尽相同；处在同一样环境的每一个人都生活在不同的世界之中。因为与一个人直接相关的是这个人对事物的看法、感觉以及他的意欲活动。外在事物只有在刺激起他的上述东西时才能发挥作用。每个人到底生活于何样的世界，首先取决于这个人对这个世界的理解，因各人头脑的差异而相应不同：是贫瘠的、浅薄的和肤浅的，抑或丰富多彩的、趣味盎然的和充满意义的。例如，不少人羡慕他人在生活中发现和遇到饶有趣味的事情，其实前者应该羡慕后者所具有的理解事物的禀赋才对，因为正是他们理

解事物的禀赋，使他们经历过的事情，在其描绘中都是那样耐人寻味。这是因为在一个思想丰富的人看来是意味深长的事情，由一个头脑肤浅、平庸的人去理解的话，那不过是平凡世界里面的乏味一幕而已。这种情形尤其见之于歌德和拜伦创作的、明显取材于真实事件的许多诗篇。呆笨的读者会羡慕诗人能有那些其乐无穷的经历，而不是羡慕诗人的伟大想象力——正是这想象力把一件相当平淡无奇的事情变得伟大和优美。同样，具有忧郁气质的人所看到的悲惨一幕，在乐天派的眼里只是一场有趣的冲突，而麻木不仁的人则把这视为无关紧要的事情。所有这一切都是因为现实生活，亦即当下经历的每时每刻都由两个部分组成：主体和客体——虽然主体和客体彼此密切关联、缺一不可，就像构成水的氧和氢。在面对完全一样的客体时，不同的主体就意味着所构成的现实完全不同，反之亦然。最美、最好的客体与呆滞、低劣的主体互相结合只能产生出低劣的现实，情形就像恶劣天气之下观赏美丽的风景，又或者以糟糕模糊的照相机拍摄这些风景。或者我们用更浅显的语言来说吧：每个人都囿于自己的意识，正如每个人都囿于自己的皮囊，并且只是直接活在自己的意识之中。因此，外在世界对他帮助不大。在舞台上，某个演员扮演王公，另一个演员扮演参议员，第三个演员则扮演仆人，或者士兵，或者将军，等等。但是，这些角色之间的差别只在外在的一面，这些表面之下的里子和内核都是同一样的：他们都是可怜的戏子，都有其痛苦和烦恼。在现实生活当中也是一样的情形：各人不一样的地位和财富赋予了每个人某一角色，但这一角色与这人的内在幸福并不相应。其实，隐藏在那角色里面的也同样是充满痛苦和烦恼的可怜虫。痛苦和烦恼的具体内容因人而异，但其形式，亦即其本质却差不多是一样的；尽管痛苦和烦恼会有程度上的差别，但这些差别却一点都不是由人们的地位、财富的差别所决定，亦即不是由每个人扮演的角色所决定。也就是说，因为一切对人来说是存在和发生的事情，都总是直接在人的意识里存在和发生，所以，很明显，人的意识的性质和构成本身就是首要的关键。在大多数情况下，意识的性质比呈现在这意识中的物象、形态更为重要。一切豪华、壮观、有趣的东西，反映在一个愚人呆滞的意识之中，那与塞万提斯的意识相比就都是枯燥乏味的，因为塞万提斯在一个简陋、不适的牢房里写出了他的《堂吉诃德》。构成现实的客体部分掌握在命运的手里，因此是变化无常的；但主体部分就是我们自身，所以，就其本质而言是不变的。因此，在人的一生中，尽管外在不断变化，但人的性格却始终如一，这好比虽然有一连串的变奏，但主旋律却维持不变。无人能够脱离自身个性。正如那些动物，不管人们把它们放置在何种环境里，它们仍然无法摆脱大自然为它们一次性定下的狭隘局限。这就是为什么，例如，我们在想办法让自己宠爱的动物得到幸福和快活的时候，必须把这种努力控制在一个狭窄的范围之内，这是因为动物的本性和意识有其界限。人也同样如此：

一个人可能得到多少快乐，从一开始就已经由这个人的个性所决定了。一个人精神能力的界限尤其决定性地限定了他领略高级快乐的能力（见《作为意欲和表象的世界》，第2卷，第73页）。如果这个人的精神能力相当有限，那么，来自外在的一切努力，别人或者运气所能为他做的一切，都无法让他超越只能领略平庸无奇、半动物性的快乐的范围。他就只能享受所规定了的感官的乐趣、舒适和愉快的家庭生活、低级的社交、庸俗的消遣娱乐。甚至教育，就大体而言，也无法在拓宽我们精神眼界方面给人带来大的帮助——尽管教育也能做出点点的事情。这是因为最高级、最丰富多彩、持续至为长久的乐趣是精神思想上的乐趣，尽管我们在年轻的时候，对这一点产生误会；但是，能否领略这些精神思想的乐趣却首先取决于一个人与生俱来的精神思想能力。由此可以清楚地看出，我们的幸福是多么地取决于我们自身，即取决于我们的个性。但我们却通常只是考虑运气，只是考虑所拥有的财产，或者我们在他人心目中的样子。其实，运气会有变好的时候；再者，如果我们内在丰富的话，就不会对运气有太多的要求。相比之下，一个头脑呆滞的人终其一生都是头脑呆滞，一个笨蛋至死仍是一个笨蛋，哪怕他身处天堂，为天堂美女所簇拥着。因此，歌德说：

大众，不分贵贱，

都总是承认：

众生能够得到的最大幸运，

只有自身的个性。

——《西东合集》

对人的幸福快乐而言，主体远远比客体来得重要，任何一切都可以证实这一点：饥饿是最好的调味品，衰老之人对小伙子心目中的女神漠然视之，还有天才和圣人所过的生活等。人的健康尤其压倒了一切外在的好处，甚至一个健康的乞丐也的确比一个染病的君王幸福。出自完全健康和良好体魄的宁静和愉快脾性，清晰、活跃、深刻和正确的理解力，温和、节制有度的意欲及由此产生的清白良心——所有这些好处，任何地位、财富都不能代替。这是因为一个人的自身，亦即伴随这人孤身独处的，别人对此不能予、夺的东西，其重要性明显胜于他所占有的财物或者他在他人眼中呈现的样子。一个精神丰富的人在完全孤身一人的时候，沉浸于自己的精神世界，自得其乐；但对于一个呆滞、麻木的人，接连不断变换着聚会、看戏、出游、消遣，都无法驱走那折磨人的无聊。一个善良、温和、节制的人在困境中不失其

乐；但贪婪、妒忌、卑劣的人就算坐拥万千财富，也无法心满意足。如果一个人能够享有自己卓越的、与众不同的精神个性所带来的乐趣，那么，普通大众所追求的大部分乐趣，对他来说都是纯属多余的，甚至只是烦恼和累赘。因此，贺拉斯在谈论自己时说：

象牙、大理石、图画、银盆、雕像、紫衣，

很多人渴望这些东西，

但是有的人对这些却漠不关心。

苏格拉底在看到摆卖的奢侈品时，说道："我不需要的东西，可真不少啊！"

因此，对我们的生活幸福而言，我们的自身个性才是最首要和最重要的，因为我们的个性持久不变，在任何情况下都在发挥着作用；再者，它并不像我列出的第（2）和第（3）项好处那样听天由命，我们的自身个性是无法被剥夺的。与第（2）和第（3）项只具有相对价值的好处比较，我们自身的价值可以说是绝对的。由此可知，通过外在的手段去影响和对付一个人要比人们大概认为的困难得多。在此，只有威力无比的时间才可以行使它的权利：人的肉体和精神方面的优势逐渐输给了时间，也仅有人的道德气质是不受时间影响的。在这一方面，后两项的好处当然是似乎比第（1）项好处更有优势了，因为时间并不会直接夺走这些好处。后两项好处的另一个优势是：因为这些好处都在客体一边，其本质决定了任何人都可以得到它们，起码人们都有占有这些好处的可能。相比之下，属于主体的东西，我们却是无法得到的，主体的东西是作为"神的权利"赋予了人们，终其一生都牢固不变。所以，歌德说：

在你降临世上的那一天；

太阳接受了行星的问候，

你随即永恒地遵循着，

让你出世的法则茁壮成长，

你就是你，你无法逃脱你自己，

师贝尔和先知已经这样说过；

时间，力量都不能打碎，

那既成的、已成活的形体。

我们在这方面唯一能够做的，就是尽可能充分地利用我们既定的个性。因此，我们应该循着与我们个性相符的方向，努力争取适合个性的发展，除此之外则一概避免。所以，我们必须选择与我们个性相吻合的地位、职业和生活方式。

一个天生肌肉力量很强，大力神一样的人，如果为外在情势所迫，需要从事某种坐着的职业，去做一些精细、烦琐的手艺活，或者从事学习研究和其他脑力工作：这些工作需要他运用的完全是另一种的、自身先天不足的能力，而他那出色的身体力量却又无从发挥——那这个人终其一生都会感到不快乐。但如果一个人具有异常突出的智力，但其智力却无从得到锻炼和发挥，从事的是一种根本不需要他的智力的平庸工作，或者从事的是他体力不足以应付的力气活，那这个人的不幸则更甚于第一个人。但在这方面，我们要避免高估自己的能力，尤其在我们年少气盛的时候，这可是我们生活中的暗礁。

既然人的自身比起财产和他人对自己的看法具有压倒性的优势，那注重保持身体健康和发挥个人自身才能就比全力投入获得财富更为明智。但我们不应该把这一说法错误地理解为：我们应该忽略赚取那必需的和适合的东西。但那真正的财富，亦即过分的丰裕盈余，对我们的幸福帮助不大。所以，很多有钱人感觉不快乐，因为这些人没有真正的思想修养，没有见识，也因此没有对事物的某些客观兴趣——而只有这些才可以使他们具备能力，从事精神思想的活动。这是因为财富在满足人的真正、自然的需求以外所能做的，对于我们真正的愉快影响不大。相反，为了保管好偌大的财产，我们会有许多不可避免的烦忧，而这会打扰了我们的舒适和愉快。但是，常人追求财富比追求思想修养要来劲千百倍，而完全确切的是，人的自身对人的幸福而言比人所拥有的财富重要得多。因此，我们看到很多人像蚂蚁似的不眠不休、辛勤劳作，从早到晚盘算着如何增加他们已有的财富。一旦脱离了那狭隘的挣钱领域，他们就一无所知。他们的精神是空虚的，因此，对挣钱以外的一切事物毫无感知。人生最高的乐趣，精神思想方面的乐趣是他们无法领略的。他们也就只能忙里偷闲地寻求那些霎时的、感官方面的、费时很少但耗钱很多的娱乐，徒劳地试图以这类乐趣取代精神思想上的享受。在他们生命终结的时候，如果运气好的话，他们真的会挣到了一大堆的钱，这是他们一生的成果。现在他们就把这钱留给自己的继承人去继续积累或者任意挥霍。这样的一生，尽管他们都板着一副严肃、煞有介事的面孔，仍然是愚不可及的，与其他许多傻乎乎的人生没有什么两样，后者的标志就是小丑戴的挂着小铃铛的帽子。

所以，人的自身拥有对于人的幸福才是最关键的。正因为在大多数情形下，人的自身内在相当地贫乏，所以，那些再也用不着与生活的匮乏作斗争的人，其中大多数从根本上还是感觉到不幸福，跟那些还在生活的困苦中搏斗的人一般无异。他们内在空虚、感觉意识呆滞、思想贫乏，这驱使他们投入社交。但那些社交圈子的人也正是他们的这一类，因为“物以类聚”（荷马，《奥德赛》，17，第218行）。这样，他们就聚在一块追逐娱乐，以感官欢娱、声色享乐开始，以荒唐、无度而告终。众多刚刚踏入生活的纨绔子弟穷奢极欲，经常是在令人难以置信的极短时间内就把大部分家财挥霍殆尽，其根源的确就只是无聊，而不是其他别的原因；而这无聊就是源自上述的精神思想的贫乏和空虚。一个外在富有、但内在贫乏的富家子弟来到这个世界，会徒劳地试图用外在的财富去代替内在的财富，因为他想要从外部得到一切。这情形就好比衰老之人试图以少女的气味去强健自己的体魄。这样，人自身内在的贫乏就导致了外在财富的贫乏。至于另外两项人生好处的重要性，不需要我特别强调。这是因为财产的价值在当今是人所公认的，用不着为其宣传介绍。比起第（2）项的好处，第（3）项的好处具有某种相当缥缈的成分，因为名誉、名望、地位等全由他人的意见构成。每个人都可争取名誉，亦即清白的名声；但社会地位，则只有服务国家政府的人才能染指；至于显赫的名声就只有极少数人才会得到。然而，名誉是弥足珍贵的；显赫的名声则是人所希望得到的价值至昂的东西，那是天之骄子才能得到的金羊毛。也只有傻瓜才会把社会地位放置在财产之前。此外，人拥有的财产、物品和人的名誉、声望这两项好处是处于一种所谓的互为影响、促进的关系。彼德尼斯说过：“一个人所拥有的财产决定了这个人在他人眼中的价值。”如果这句话是正确的话，那么，反过来，他人对自己的良好评价，无论其形式为何，也经常能帮助自己获取财产。

第2章　人的自身

一个人的自身比起这个人所拥有的财产，或者他所给予别人的表象都更能带给他幸福——这一点我们已经大致上认识到了。一个人本身到底是什么，也就是说，他自身所具备的东西才是最关键的，因为一个人的自身个性无论何时，无论何地都伴随着他，他所体验的一切都沾上他个性的色彩。无论他经历何种事情，他首要感受到的只是他自己。物质享受已是这样，精神上的乐趣就更是如此。因此，英语的短语to enjoy one’s self（享受自己）是一个相当生动的表述。例如，人们说“He enjoys himself in Paris”（他在巴黎享受自己），而不是说“他享受巴黎”。如果一个人的自身个性相当低劣，那么所有的乐趣就像把价值不菲的美酒倒进被胆汁弄得苦涩难受的嘴里一样。因此，除了严重灾祸以外，人们在生活中所遭遇到的事情，不论是好是坏，

其重要性远远不及人们对这些事情的感受方式；也就是说，人们对事情的感受能力的本质特性和强弱程度才更为重要。一个人的自身是什么，他的自身拥有到底为何，简而言之，他的个性及其价值才唯一直接与他的幸福和快乐有关。除此之外，一切都只是间接发挥作用，这些作用因此是可以消除的。但个性发挥的作用却永远无法消除。这也是为何针对他人自身优点而产生的嫉妒是最难消除的，同时也是至为小心掩藏起来的。进一步而言，只有感觉意识的性质和构成才是恒久的，人的个性每时每刻都持续地发挥着作用；相比较而言，任何其他的东西都永远只是暂时地、偶尔地、刹那间地产生作用，并且它们本身都受制于不断发生的各种变化。所以，亚里士多德说过："我们能够依靠的只是我们的本性，而不是金钱。"正因为这样，我们能够咬紧牙关承受纯粹从外而至的灾祸，但由我们的自身所招致的不幸却更难忍受，因为运气会有变好的时候，但我们自身的性质却永远不会改变。因此，对人的幸福起着首要和关键作用的是主体的好处，诸如高贵的品格、良好的智力、快乐的性情、愉悦的感官和健康良好的体魄——一句话，"健康的身体加上健康的心灵"（尤维纳利斯，第5部分，356）。所以我们应该多加注意保持和改善这一类的好处，而不是一门心思只想着占有那些外在的财产和外在的荣誉。

但在上述这些主体素质当中，最直接带给我们幸福的就是轻松、愉快的感官感觉，因为这一美好的素质所带来的好处是即时呈现的。一个愉快的人随时都会有他高兴愉快的原因，亦即他就是一个愉快的人。一个人的这种愉快气质能够取代一切别的内在素质，但任何其他好处都不可以替代它。一个人或许年轻、英俊、富有和备受人们的尊重，但如果要判断这个人是否幸福，那我们就必须问一问自己：这个人是否快乐、喜悦？如果他快乐、喜悦，那么，他是年轻抑或年老，腰板挺直抑或腰弯背驼，家财万贯抑或一贫如洗——这些对他而言都是无关重要的：反正他就是幸福的。我在年轻的时候，有一次翻开了一本旧书，赫然入目的是这样一句话："谁经常笑，谁就是幸福的；谁经常哭，谁就是不幸的。"这是一句再普通不过的话了，但我却一直无法把它忘记，因为这句话包含着朴素的真理，虽然这老生常谈说得夸张了点。因此，当愉快心情到来之时，我们应该敞开大门欢迎，因为它的到来永远不会不合时宜。但我们往往不是这样做：我们经常会犹豫不决地接受愉快的心情，因为我们想先弄清楚我们的高兴和满足是否确有根据；或者因为我们担心在严肃地盘算和在处理重要的事情之际，高兴的心情会打扰了我们。其实，这种做法是否真有好处仍是一个未知数。相比之下，高兴的心情直接就使我们获益。它才是幸福的现金，而其他别的都只是兑现幸福的支票，因为高兴的心情在当下就直接给人以愉快。所以，对于我们的生存，它是一种无与伦比的恩物，因为我们生存的真实性就体现在此时此刻——它无法割裂地连接

无尽的过去和将来。据此，我们应把获得和促进愉快的心情放在各种追求的首位。确实，对愉快心情贡献最小的是盈余的财富，而最能增进愉快心情的莫过于健康：那些低下的劳作阶层，特别是耕作农地的人们，常常露出高兴和满足的表情，而烦恼则是富贵人家常有的事情。因此，我们应该首要争取的是身体健康，而愉快的心情就是从健康的身体长出的花朵。让身体健康的手段，众所周知，无非就是避免一切纵欲放荡的行为、一切令人不快和剧烈的情绪动荡，以及一切太过紧张和持续太过长时间的精神劳累；每天在户外的空气中进行两个小时的身体快速运动；勤洗冷水浴，饮食有节。如果一个人每天不进行一定的身体活动，那他就无法保持健康。如果要保持一切生命活动的程序运作正常的话，那么，不管是生命活动程序所发生的部位还是那个整体都需要运动。因此，亚里士多德说得很对："生命在于运动，生命的本质在于运动。"在机体的整个内在是永不停歇地快速运动，心脏在复杂的双重收缩和舒张的过程中，强劲地、不知疲倦地跳动；心脏每跳动28次，就把身体的全部血液沿着身体的大小血脉传送一遍；肺部一刻不停地抽气，就像一台蒸汽机；大肠则像虫子一样蠕动不已；体腺始终在吸收和排泄；伴随着每一次脉搏跳动和每一次呼吸，大脑就完成了一次双重运动。这样，如果就像无数整天坐着不动的人那样缺少外在运动，那他们身体外表的静止就会与内在的骚动形成惊人的、有害的不相协调。这是因为身体内部不停的运动也需要得到某种外在运动的支持。上述身体内外之间的不协调就类似于某种情绪，使我们的内在沸腾激动起来，但却不得不竭力压制这种情绪从我们的外表流露出来。甚至树木的生长茂盛也必须借风而动。"每一运动的速度越快，那这一运动就越成其为运动"——这一句话以最简洁的拉丁文表示，就是omnis motus, quo ce-lerior, eo magis motus——这一规则可以适用在这里。我们的幸福取决于我们的愉快情绪，而愉快情绪又取决于我们身体的健康状况——关于这一点，只要互相对照一下我们在健康、强壮的日子里和当疾病降临、我们被弄得苦恼焦虑的时候，外在境况和事件所留给我们的不同的感觉印象，一切就都清楚了。让我们幸福或者不幸福的事物，不是那些客观、真实的事物，而是我们对这些事物的理解和把握。这就是爱比克泰德所说的"扰乱人们的不是事情，而是人们对事情的看法"。总之，我们的幸福十占其九依赖于我们的健康。只要我们保持健康，一切也就成了快乐的源泉；但缺少了健康，一切外在的好处，无论这些好处是什么，都不会给我们什么乐趣，甚至那些属于人的主体的好处，诸如精神思想、情绪、气质方面的素质等，仍会由于疾病的缘故而大打折扣。由此看来，人们在相见时首要询问对方的健康状况，并祝愿对方身体健康的做法也就不是没有根据的了，因为健康对于一个人的幸福的确是头等重要的事情。由此可以得出这样的结论：最大的愚蠢就是献出了健康——无论这是为了诸如金钱、晋职、学问、声名，甚至为了肉欲和片

刻的欢娱。我们更应该把健康放在第一位。

虽然健康能极大地增进我们的愉快心情，而这种愉快心情对于我们的幸福又是头等的重要，但愉快的心情却不完全依赖于健康；因为即使是完全健康的人也会有忧郁的气质和明显的沮丧心境。在这里，最根本的原因无疑在于人最原初的、因而也是不可改变的机体组织的构成；甚至大致上在于一个人的感觉能力与肌肉活动、兴奋能力及机体新陈代谢能力之间构成的正常程度不一的比例。超常的感觉能力会引致情绪失衡、周期性的超乎寻常的愉快和挥之不去的忧郁。那么，因为天才的条件就是具备超乎常规的神经力量，亦即超常的感觉能力，所以，亚里士多德相当正确地认为所有杰出、优越的人都是忧郁的："所有那些无论是哲学、政治学、文学或其他艺术方面表现出色的人，看上去都是忧郁的。"西塞罗在讲述下面这句经常被人们引用的话时，他所指的肯定也是上述那句话："亚里士多德说，所有的天才人物都是忧郁的。"我在这里思考的人那与生俱来的各有不同的基本情绪，莎士比亚曾经异常优美地描述：

大自然造就了奇特的人，

一些人总是眯缝着眼睛，大声笑着，

就像看见苏格兰风笛手的鹦鹉；

也有一些人阴沉着面孔，笑不露齿，

虽然奈斯特发誓那笑话的确值得一笑。

——《威尼斯商人》，第1景

柏拉图用了"郁闷"和"愉快"这样的词语来形容这两种不同情绪，出现这些不同情绪是因为不同的人有着极为不同的感受愉快和不愉快印象的能力。所以，一件让一个人发笑的事情，会让另一个人近乎绝望。一般而言，一个人接受愉快印象的能力越弱，那他接受不愉快印象的能力也就越强，反之亦然。同一件事情有出现好或不好两种结果的可能。"郁闷"型的人会因为"不好"的结果而生气或者烦恼，对好的结果也提不起高兴劲儿。"愉快"型的人却不会为不幸的结果而生气和烦恼，但对事物的好结果却会深感高兴。对"郁闷"型的人来说，尽管他们实现了十个目标中的九个，他们仍然不会为已实现了的目标高兴，而仅仅因为一个目标落空而生气。"愉快"型的人如果遇到与此相反的情形，会因为成功实现了一个目标而得到安慰和愉快。不过，正如没有丁点儿好处的十足坏事并不容易找到，同样，"郁闷"型的人，亦即

阴沉和忧心忡忡的人，虽然总的来说比无忧无虑、快乐的人承受更多只是想象出来的不幸和苦难，但却因此而遭遇更少真实的不幸和苦难，因为把一切都看成漆黑一团的人，总是担心最坏的结果并因此准备着防范措施，与那些总是赋予事情以愉快色彩和大好前景的人相比，不会那么经常地失算与栽跟斗。但如果一个天生郁闷的人，再加上神经系统或者消化器官的疾病的折磨，那情况最终可以发展成由于持续的不幸而对生活感到厌烦，并由此萌生了自杀的倾向。到了这时候，最微不足道的不便和烦恼都会引致自杀。的确，当情况变得最糟糕的时候，甚至连这点不便和烦恼也不需要了，一个人会纯粹由于持续闷闷不乐的心情而决定自杀。这种人会以冷静的思考和铁定的决心实施自杀，通常就算是在别人的监视之下，仍会随时留意着利用每个不被监视的机会，迫不及待地抓住现在对他们来说求之不得的和最自然不过的解脱痛苦的手段，其中没有犹豫、退缩和内心斗争。关于自杀方面的详尽论述，可阅读埃斯基罗尔的《精神疾病》一书。但除此之外，在某种情况下，就算是最健康的和或许是最愉快的人，也会想到过自杀。那就是当巨大的痛苦，或者步步逼近已是不可避免的不幸已经压倒了对死亡的恐惧。不同之处只在于自杀所需的诱因的大小，而这诱因与人的不满情绪成反比。不满情绪越厉害，那自杀所需的诱因就越小，到最后，诱因可以减至为零。相比之下，愉快情绪越强烈，维持这一情绪的健康状况越良好，自杀的诱因就必须越大。因此，导致自杀的原因大小不一，但这当中的两个极端就是：与生俱来的忧郁不满的心理得到了病态的加剧；天性是健康、愉快的，完全就是客观原因所致。

健康与美貌有着部分的关联。虽然美貌这一属于主体的好处并不会真的直接带给我们幸福，而只是通过留给别人印象的方式间接地做到这一点，但美貌仍然是至为重要的，甚至对男人来说也是如此。良好的长相是一纸摊开的推荐书，从一开始就为我们赢得了他人的心。因此，荷马这些诗句尤其适用于我在这里所说的话：

神癯的神圣馈赠不容遭到蔑视，

这些馈赠只能经由神癯的赐予。

任何人都无法随心所欲地获取它们。

对生活稍作一般性的、大致上的认识，就可以知道人类幸福的两个死敌就是痛苦和无聊，对此我可以作这样的补充：每当我们成功地远离了上述其中一个死敌的时候，也就在同等程度上接近了另一个死敌，反之亦然。这样，我们的生活确实就是在这两者当中或强或弱地摇摆。这是因为痛苦与无聊处于双重的对立关系。一重是外在的，或说

客体的；另一重则是内在的，或说主体的。也就是说，外在的一重对立关系就是生活的艰辛和匮乏造成了痛苦，而丰裕和安定就产生了无聊。据此，我们看见低下的劳动阶层与匮乏，亦即与痛苦进行着永恒的斗争，而有钱的上流社会却经常持续地与无聊展开绝望的搏斗。[49]而内在的或说主体的痛苦与无聊之间的对立关系，则是因为一个人对痛苦的感受能力和对无聊的感受能力成反比，而这是由一个人的精神能力的大小所决定的。也就是说，一个人精神的迟钝通常都是与感觉的迟钝和不易兴奋起来密切相关的，因此，精神迟钝的人也就较少感受到各种各样、强度不一的痛苦和忧伤。但是，精神迟钝的后果就是内在的空虚：这种空虚就烙在了无数人的脸上；并且人们也通过一刻不停地活跃地关注着外在世界发生的各种事情，甚至最微不足道的事情而暴露出了这种内在的空虚。这内在的空虚就是无聊的真正根源，这种人无时无刻不在向外面寻求刺激，试图借助某事某物使他们的精神和情绪活动起来。他们做出的选择真可谓饥不择食，这些人所沉迷的贫乏和单调的消遣就可证明这一点。还有那同一样性质的社交、谈话，以及许许多多靠门站着的和从窗口往外张望的人。正是由于内在的空虚，人们才追求社交、娱乐和五花八门的奢侈；而这些东西把许多人引入穷奢极欲，然后以凄凉、悲苦告终。能够让我们免于这种痛苦的可靠手段，莫过于拥有丰富的内在，即丰富的精神思想。因为人的精神思想的财富越优越和显著，那留给无聊的空间就越小。这些人头脑里面的思想活泼，奔涌不息，不断更新；它们玩味和摸索着内在世界和外部世界的多种现象；还有把这些思想进行各种组合的冲动和能力——所有这些，除了精神松弛下来的个别时候，都使卓越的头脑远离了无聊。但在另一方面，突出的智力是以敏锐的感觉为直接前提，以激烈的意欲，亦即强烈的冲动和激情为根基。这些素质结合在一起极大地提高了情感的强烈程度，提高了对精神，甚至肉体痛苦的敏感性。对任何不如意的事情，甚至细微的骚扰，都会更加感到不耐烦。所有这些都让那出自强劲想象力的各种生动、活跃的表象更是得到了加强，包括拂逆人意的东西。我这里所说的比较适用于从最呆笨的头脑一直到最伟大的思想天才之间的各个级别。据此，无论从客体抑或从主体上说，如果一个人距离人生痛苦的其中一端越近，那他距离痛苦的另一端也就越远。与此相应，每个人的天性都会指导自己在这方面尽可能地调节客体以适应主体，因而更充足地做好准备以避免自己更加敏感的痛苦一端。一个精神富有的人会首要寻求没有痛苦、没有烦恼的状态，追求宁静和闲暇，亦即争取过上一种安静、简朴和尽量不受骚扰的生活。因此，一旦对所谓的人有所了解，他就会选择避世隐居的生活；如果他思想深邃、远大的话，甚至会选择独处。这是因为一个人的自身拥有越丰富，他对身外之物的需求也就越少，别人对他来说就越不重要。所以，卓越的精神思想会导致一个人不喜与他人交往。的确，如果社会交往的数量真能代替质量，那就算

生活在熙熙攘攘的世界都是值得的。但遗憾的是，一百个傻瓜聚在一起，也仍然产生不了一个聪明的人。相比之下，处于痛苦的另一极端的人，一旦匮乏和艰辛让他稍稍得以喘息，他就不惜代价要寻找消遣和人群，轻易地将就一切麻烦，逃避自己更甚于一切。这是因为在独处的时候，每个人都返回到自身，这个人的自身拥有就会暴露无遗：这个愚人无法摆脱其可怜的个性，现在就在这重负之下呻吟、叹息。而有着优越精神思想禀赋的人，却以其思想使所处的死气沉沉的环境变得活泼和富有人气。因此，塞内加所说的话是千真万确的："愚蠢的人饱受无聊之苦。"（第9部分）同样，耶稣·西拉克说："愚人的生活比死亡还要糟糕。"因此，我们大致上可以发现，一个人对与人交往的热衷程度，与他贫乏的思想和总体的平庸成正比。人们在这个世界上要么选择独处，要么选择庸俗，除此以外，再没有更多别的选择了。最喜欢社交的人应该就是黑人，他们的智力也肯定是低的，根据相关的法文报道（《商业报》，1837年10月19日），那些黑人、自由人和奴隶混在一起，一大堆地困在一个窄小的空间，因为他们总是对那塌鼻子的黑面孔看不够。

人的大脑是人的整个机体的寄生物或说住客，与此相应，人们辛苦挣来的闲暇，就是人的一生的果实和收获，因为这闲暇让人能够自由地享受自己的意识和个性所带来的乐趣。除此闲暇以外，人的整个一生就只是辛苦和劳作而已。但闲暇给大多数人带来了什么呢？如果不是声色享受和胡闹，就是无聊和浑噩。人们消磨闲暇的方式，显示出闲暇对他们是何等的没有价值。他们的闲暇也就是阿里奥斯托所说的"一无所知者的无聊"。常人考虑的只是如何打发时间，而略具才华的人却考虑如何利用时间。头脑思想狭隘的人容易受到无聊的侵袭，其原因就是他们的智力纯粹服务于他们的意欲，是发现动因的手段。如果暂时没有什么动因的话，那意欲就休息了，智力也就放假了。因为这些人的智力和意欲差不多，都不会自动活动起来，结果就是整个人身上的所有力量都可怕地迂滞静止，这也就是无聊。为了应付无聊，人们就为意欲找出一些琐碎、微小、随意和暂时的动因，以图刺激意欲并以此刺激智力活动起来，因为智力的任务就是要去发现、把握动因。但这类动因较之于那些真正的、自然的动因，就犹如纸币比之于银元，因为前者的作用是带有随意性的。这类动因就是诸如游戏、玩纸牌等，发明这些游戏也就是为了上述目的。如果没有了这些游戏，缺乏思想的人就只能是敲击随便一件手头上的物品了。对于这种人，雪茄也同样是代替思考的好物品。因此，在各国打牌成了社交、聚会的主要娱乐。它反映了这种社交聚会的价值，也宣告了思想已经破产。也就是说，正因为人们彼此之间没有可以交流的思想，所以，他们就交换纸牌，并试图夺走对方的金钱。可怜的人啊！但为了不失公正，我不想压制这样的想法：我们可以为玩纸牌游戏辩护说，

玩纸牌不失为一种应付以后的世俗生活的演习——只要我们通过玩牌能学习到如何巧妙地运用那听任偶然的、不可更改的既定形势（牌局），使我们尽量得到我们所能得到的东西；为此目的，人们必须养成习惯，保持沉着，即使牌势恶劣的时候，仍能装出一副高兴的外表。不过，正因为这样，在另一方面，玩牌也就会有一种败坏道德的影响。也就是说，这种游戏的精神就在于人们动用一切诡计和技巧，不择手段地去赢得他人的财物。这种在游戏里面的行事习惯，会在人的实际生活里生根、蔓延。这样，人们逐渐在处理人与人之间的事务中，也同样如此行事，认为只要法律允许，就可以利用掌握在手的每一个优势。这方面的例证在日常生活中俯拾皆是。正如我已经说过的，正因为闲暇就是每一个人的生命存在开出的花朵，或者毋宁说是果实，因为也只有闲暇使人得以把握、支配自身，所以，那些自身具备某些价值的人才可以称得上是幸福的。而对于绝大多数的人，闲暇只会造就出无用的家伙，无所事事，无聊烦闷，其自身成了负担。因此，我们应该庆幸："亲爱的兄弟们，我们不是干粗活女工的孩子，我们是自由的人。"（《迦拉太书》，4：31）

进一步而言，正如一个不需要或只需要很少进口物品的国家才是最幸运的国家，同样，如果一个人有着足够的内在财富，很少需要或者不需要向外在寻求娱乐，那么，这个人就是一个最幸运的人，因为进口物品使国家花费不菲，依赖他人，同时又带来危险，制造不满。到头来，这些物品只能是我们本土产品的糟糕代替品。这是因为无论如何，我们不应该从他人那里，或者从自身之外在任何方面期望太多。他人对我们所能做的只是极为有限。归根到底，每个人都孑然独立，最关键的就是他到底是个什么样的人。因此，歌德（《诗与真》，第3卷，第474页）的泛泛所说适用于这里：无论经历任何事情，每个人最终都得返回自身。或者就像奥立弗·高尔斯密的诗句说的：

无论身在何处，

我们只能在我们自身寻找或者获得幸福。

——《旅行者》，v，431

因此，每个人都必须成为和做出最好的自己。一个人越能够做到这一点，在自己的身上因此越能够找到乐趣的源泉，那他也就越幸福。亚里士多德无比正确地说过：幸福属于那些自得其乐的人（《欧德谟伦理学》，7，2）。这是因为幸福和快乐的外在源泉，就其本质而言都是极其不保险、不确定、为时短暂和受制于偶然的。因此，甚至在形势大好的情况下，这些外在源泉仍然会轻易终结。的确，只要这些外在源泉不在我们的控制之下，那这种情形就是不可避免的。人到老

年，几乎所有这些外在源泉都必然地干枯了，因为谈情说爱、戏谑玩笑、旅行的乐趣、对马匹的喜好，以及应付社交的精力都舍我们而去了；甚至我们的朋友和亲人也被死亡从我们的身边一一带走。此时此刻，一个人的自身拥有比起以往任何时候都更加重要，因为我们的自身拥有能够保持得至为长久。不过，无论在任何年龄阶段，一个人的自身拥有都是真正的和唯一持久的幸福源泉。我们这个世界乏善可陈，到处充斥着匮乏和痛苦，对那些侥幸逃过匮乏和痛苦的人们来说，无聊却正在每个角落等待着他们。此外，在这个世界上，卑劣和恶毒普遍占据着统治地位，而愚蠢的嗓门叫喊得至为响亮，他们的话语也更有分量。命运是残酷的，人类又是可怜可叹的。生活在这样一个世界里，一个拥有丰富内在的人，就像在冬月的晚上，在漫天冰雪当中拥有一间明亮、温暖、愉快的圣诞小屋。因此，能够拥有了优越、丰富的个性，尤其是深邃的精神思想，无疑就是在这地球上得到的最大幸运，尽管命运的发展结果不一定至为辉煌灿烂。因此，年仅19岁的瑞典克里斯汀女王在评论笛卡尔时，说了一句充满睿智的话：“笛卡尔先生是我们所有人当中最幸福的一个；在我看来，他的状况让人羡慕。”（巴叶，《笛卡尔的一生》，第7部，第10章）而她只是通过笛卡尔的一篇论文以及一些口头资料，了解到这位当时已经在荷兰至为孤独地生活了20年的人。当然，就像笛卡尔的情形那样，外部环境必须允许我们支配自身，并从中汲取快乐。所以《传道书》（7：12）已经说过：“智慧再加上一笔遗产就美好了，这可让我们享受阳光。”谁要是由于大自然和命运的恩赐而得到这一好运，那他就要小心谨慎地确保自己幸福的内在源泉畅通无阻。要达到这一目的的条件就是独立和闲暇。因此，这种人会乐意以俭朴和节制换取独立和闲暇。既然他们不像其他人那样必须依赖快乐的外在源泉，他们就更应该这样做。因此，对职位、金钱、世人的赞许和垂青等诸如此类的指望，终究不会把这种人诱入歧途，牺牲自己以迎合人们卑微的目的或者低下的趣味。真出现情况的话，他就会像贺拉斯在写给默斯那斯的信中（第1部，函件7）所建议的那样做。为了争取外在之物而失去了内在的东西，亦即为了荣耀、地位、排场、头衔和名声而奉献出自己全部或者大部分的宁静、闲暇和独立——这是极度愚蠢的行为。而歌德就这样做了。但我的守护神却明确地指引我走向与此相反的方向。

我们在这里讨论的真理，即幸福首要源自人的内在，为亚里士多德的真知灼见所引印证（《尼各马可伦理学》，第1部分，第7；第2部分，第13、14）。他说：“每一快乐都是以人从事某种活动，亦即以运用人的某种能力为前提；没有这一前提，快乐也就无从谈起。”亚里士多德的教导，即人的幸福就在于无拘束地发挥人的突出才能——与斯托拜阿斯对逍遥派伦理学的描述如出一辙，例如，斯托拜阿斯

说："幸福就是合乎美德地做事，并取得想要的结果。"（第2卷，第7章，第268—278页）他特别说明，他所用的古希腊字词指的是每一种需要运用技巧和造诣的活动。大自然赋予人们以力量和能力，其原初目的就是让人得以与包围着人们的匮乏作斗争。一旦这场斗争歇了下来，那再也派不上用场的力量就会成了负担。因此，人们必须消遣这些力量和能力，亦即不带任何目的地运用这些力量和能力，因为如果不这样做，人就会马上陷入人生的另一个痛苦之中，亦即陷入无聊之中。因此，王公、巨富尤其受到这无聊的折磨。关于他们的痛苦，卢克莱修留给我们这样一段描写。当今我们在每个大城市，每天都有机会见到类似的例子：

他经常离开偌大的宫殿，匆匆走向室外露天——因为在屋子里他感到厌烦——直到他突然返回为止，因为他感觉出门并没有好得了多少。又或者，他策马驰往乡村庄园，就好像他的庄园失火，他必须匆忙赶去扑救一样。但刚跨进乡村庄园的门槛，他就无聊地呵欠连连，或者干脆倒头大睡。他要尽力去忘记自己，直到他想返回城市为止。

——《物性论》，第3部分，第1073行

这些先生们在年轻的时候，肌肉力量和生殖能力肯定旺盛十足。但随着岁月的流逝，只有思想能力才可以继续保持。那如果欠缺思想能力，或者思想能力没有得到应有的锻炼，也没有让思想能力有所发挥的素材，那将遭遇到的悲惨情形就着实令人同情。因为意欲是唯一无法枯竭的力量，所以，现在它通过情欲的激动而被刺激起来，例如，意欲可以通过一掷千金的豪赌——这一真正低级趣味的罪恶——而被刺激起来。一般来说，每个无事可做的人都会根据自己的强项能力而挑选一种能够运用此能力的消遣，比如，打保龄球，或者下棋、狩猎，或者绘画、赛跑，或者音乐、玩牌，或者写诗，研究文章学或哲学，等等。我们可以有条理地探究这个课题，追溯人的所有能力外现的根源，亦即追溯到人的三种生理基本能力。我们也就需要考察这三种能力那些不带目的的发挥和活动——在那些发挥和活动中，这三种能力就成了三类人可能快乐的源泉。每个人都会根据自己身上所突出的或这或那的能力而选择相应的一类快乐。第一类是机体新陈代谢能力所带来的快乐，这包括吃喝、消化、休息和睡觉。在一些国家，这类活动甚至成为全民性的娱乐。第二类是发挥肌肉力量所带来的快乐，这包括步行、跳跃、摔跤、跳舞、击剑、骑马等各种各样的体育游戏，还有狩猎，甚至打斗和战争也包括在内。第三类是施展感觉能力方面的快乐，这包括观察、思考、感觉、写作、造型、学习、阅读、默想、发明、演奏音乐和思考哲学等。关于这各种各样的快乐的等级、价值，以及维持的时间会有诸多说法，读者也尽可以作出补

充。但大家应该清楚，我们感受的快乐（总是以运用、发挥我们的能力为前提）和幸福（由快乐的不断重复所构成）越大的话，那作为前提的能力就要越高级。在这一方面感觉能力比人的另外两种生理基本能力更为优越，这同样没有人会否认的，因为人在感觉方面的明显优势就是人优胜于动物之处，而人的另外两种生理基本能力在动物身上也同样存在，甚至胜过人类。感觉能力隶属于人的认知能力，因此，卓越的感觉能力使我们有能力享受到属于认知的，亦即所谓精神思想上的快乐。感觉能力越卓越，那么，我们所享受到的这方面的快乐就越大。[50]要让一个普通、平庸的人对某事物产生热切的关注，唯一只能通过刺激他的意欲，因此也就是让他对这事物有了切身的兴趣。但是意欲持久的兴奋却起码是混杂的，亦即与痛苦紧密相联。在上流社会流行的纸牌游戏，就是这样一种旨在刺激意欲的手段。更确切地说，通过激发起人们肤浅的兴趣，造成的也只是暂时的、轻微的，而不是持久的和重大的苦痛。正因此，纸牌游戏无论在哪里都是“上流社会”的普遍玩意和活动。[51]这只能被视为对意欲的搔痒式的刺激。相比之下，具有卓越精神思想能力的人却能够，也需要最热切地投入到只是认知的活动中去，这里面不夹杂任何意欲的成分。事实上，他们这样做也是迫切的需要。这种兴趣把他们置身于一个基本上没有痛苦的领域，那就好比是神灵轻松自在生活的地方。所以，常人的生活引向浑噩、呆滞，因为他们的全部心力都是涉及他们个人安逸的那些渺小利益，并因此用于应付各种各样的厄苦、困顿。所以，一旦他们停止为这些目标操劳，并且不得不返回他们的自身内在时，那难以忍受的无聊就向他们袭来。这时候也只有情欲的疯狂火焰，才可以稍稍活动一下那呆滞和死气沉沉的众生生活。相比之下，有着卓越精神思想力的人却过着思想丰富、生气勃勃和意味深长的生活：有价值和有兴趣的事物吸引着他们的兴趣——一旦他们可以抽身投入其中；最高贵的快乐的源泉就在他们的自身。能够刺激他们的外在事物就是大自然的作品和他们所观察的人类事务，还有那各个时代和各个地方的天才人物所创造的千姿百态的杰作。只有这种人才可以真正完全地享受到这些杰作，因为只有他们才充分理解和感受到它们。因此，那

些历史上的杰出人物才算是真正为他们活着，前者其实在向这些人求助了。而其他的人则只是偶然的看客，他们只是部分地明白个中的东鳞西爪。当然，具有卓越精神思想的人比常人多了一样需求，那就是学习、观察、研究、默想和实践的需求。因此，这也是对闲暇的需求。但是，正如伏尔泰所正确无误地说过的：“只要有真正的需求，才会有真正的快乐。”所以，有这样的需求就是这些人能够得到其他人所没有的快乐的条件。而对其他人来说，就算他们的周围存在各种各样大自然的美、艺术的美，以及思想方面的杰作，但是这些东西从

根本上对于他们就像艳妓之于年老体衰的人。因此，一个具有思想天赋的人除了个人生活之外，还过着另一种精神生活，精神生活逐渐成为了他的唯一目标，而个人生活只是作为实现自己目标的一种手段而已。但对芸芸众生来说，只有这一浅薄、空虚和充满烦恼的存在才必然是生活的目标。精神卓越的人首要关注的是精神生活。随着他们对事物的洞察和认识持续地加深和增长，他们那精神生活获得了某种连贯性和持续的提升，越来越完整和完美，就像一件逐步变得完美的艺术品。与这种精神生活相比，那种纯粹以追求个人自身安逸为目标的实际生活则显得可悲——这种生活增加的只是长度而不是深度。正如我已经说过的，这种现实生活对大众就是目的，但对精神卓越者而言，那只是手段而已。

也就是说，我们的现实生活在没有受到情欲的驱动时会变得无聊和乏味，但一旦受到情欲的驱动，很快就会变得痛苦。这就是为什么只有那些获得了超出为意欲服务所需份额的智力的人才是幸运的。只有这种人才能够在现实生活的同时，还过着一种精神生活。这种精神生活没有痛苦，能让他们持续地、热切地投入其中，乐此不疲。仅仅拥有闲暇，即智力不需要为意欲服务，并不足以使人们享有精神生活，人们还必须具备某种真正充裕有余的能力，因为只有具备了这充裕的能力，才可以投入到某种并非为意欲服务的、纯粹的精神思想活动中去。相比之下，“没有精神思想消遣的闲暇就是死亡，它就像要把人活生生地埋葬”（塞内加，《书信集》，82）。根据各人充裕程度不一的精神思想能力而相应在现实生活的同时，有着无数等级的精神生活：从仅仅只是收集和描绘昆虫、鸟类、矿物、钱币之类，一直到创作出最杰出的文学和哲学作品。类似的精神生活不仅抵御了无聊，而且还避免了无聊的种种恶果。也就是说，这种精神生活使我们得以避免低劣的社交，以及许许多多的危险、不幸、损失和纵欲——如果人们完全是在现实生活里追求幸福，这些就是很难避免的。所以，例如，虽然我的哲学并没有给我带来什么实惠，但它却使我避免了许多损失。

但是，常人在获取生活快乐方面却是寄望于身外之物，寄望于财产、地位、妻子、儿女、朋友、社交，等等；他把自己一生的幸福就寄托在这上面。这就是为什么一旦他失去了这些东西，或者对这些东西的幻想破灭，他的幸福也就烟消云散了。为把这种情形表达清楚，我们可以这样说：这个人的重心在他的自身之外。正因为这样，常人的愿望和念头总是不停地转换。如果能力允许他这样做，他就会变换着花样，购买乡村别墅或者良种马匹；一会儿举行晚会，一会儿又出外旅游。总之，他要极尽奢华，这是因为无论什么他都只能从外在寻找满足，这就像重病人一样，冀望通过汤水和药物重获身体的健康和力

量。其实，一个人自身的生命力才是身体力量和健康的源泉。我们并不马上转移到对应的另一极端的人，而是首先看看那些精神思想力量并不那么显著突出，但却又超越了泛泛之辈的人吧。我们可以看到这一类人会业余学习和练习某一门优美艺术，或者研究某一门自然科学，例如，植物学、矿物学、物理学、天文学、历史学，等等；而一旦缺少外在的快乐源泉，又或者当那些外在的快乐渠道再也无法满足他们的时候，就会主要从其学问研究中得到消遣和乐趣。对于这样的人，我们才可以说他们的重心是部分地在其自身。但是，因为这些人对艺术的业余爱好与那种自发的艺术创造力之间，仍然存在一段很远的距离；又因为单纯的自然科学知识只停留在事物表面现象之间的相互关系，所以，这些人无法全副身心投入其中，被它们所完全占据，并因此整个的生命存在与这些东西紧密地纠缠在一起，以至于对除此之外的任何事物都失去了兴趣。只有那些具有最高等的精神禀赋，我们称为“天才”的一类人才会有这样的情况，因为只有这些人才会把存在和事物的本质，完全而又绝对地定为他们的课题。在这以后，他们就尽力把自己的深刻见解，根据自己的个性倾向，或通过艺术，或通过哲学表达出来。因此，对这一类人来说，不受外界的打扰，以便忙于自己的思想和作品，实在已经成为迫切的需要。孤身独处正是他们求之不得的，闲暇则是至高的礼物，其他别的一切好处都是可有可无的——如果真有其他别的好处的话，那通常只会变成某种负担。只有这种人我们才可以说：他们的重心完全就在其自身中。由此可以解释为何这类极其稀罕的人物，就算有着最良好的性格脾性，也不会对朋友、家庭和集体表现出其他人都会有的那种强烈的休戚与共的关切，因为他们只要拥有自身内在，那尽管失去了其他一切也能得到安慰。因此，在他们身上有一种孤独的特质；尤其在别人从来没有真正完全地满足过他们的时候，这种特质就更加明显。他们因而无法视别人为自己的同类。的确，当彼此的差异无处不在的时候，他们也就慢慢地习惯了作为另类的人生活在人群当中。在称呼人群时，他们脑子里想到的是第三人称的“他们”，而不是第一人称的“我们”。我们的美德素质主要是为他人带来好处，而优秀智力素质则首先是让我们自己受益，所以，美德素质让我们受到人们普遍的喜爱，但智力素质则招来别人的讨厌。

由此看来，那些在精神思想方面得到了大自然非常充裕的装备的人，就是最幸运的人了。确实，属于主体的东西比起属于客体的东西距离我们更近；客体事物的作用和效果，无论这作用和效果是什么，都永远是首先通过主体才能发挥作用。因此，客观事物只是第二性的。以下这些优美的诗句可以作证：

真正的财富只能是灵魂的内在财富；

其他别的东西带来的烦恼多于好处。

——卢奇安，第1卷，67

一个内在丰富的人对外在世界确实别无他求，除了这一否定特性的礼物——闲暇。他需要闲暇去培养和发展自己的精神才能，享受自己的内在财富。这样，他的要求就只是在自己的一生中，每天每时都可以成为自己。当一个人注定要把自己的精神印记留给整个人类，那么，对这个人就只有一种幸福或者一种不幸可言：那就是能够完美发掘、培养自己的才能，得以完成自己的杰作，或者受到阻挠而不能这样做。除此之外，所有其他别的，对他来说都是无关重要的。因此，我们看到各个时代的伟大精神人物都把闲暇视为最可宝贵的东西；因为闲暇之于每个人的价值是和这个人自身的价值对等的。“幸福好像就等同于闲暇”，亚里士多德（《尼各马可伦理学》，第10部分，第7）这样说过。第欧根尼·拉尔修告诉我们：“苏格拉底珍视闲暇甚于一切。”（第2部分，第5章，31）与这些说法不谋而合的是，亚里士多德（《尼各马可伦理学》，第10部分，7、8、9）把探究哲学的生活称为最幸福的生活。他在《政治学》（第4部分，11）里所说的话也与我们的讨论相关。他说：“能够不受阻碍地培养、发挥一个人的突出才能，不管这种才能是什么，就是真正的幸福。”歌德在《威廉·迈斯特》（第1卷，第14部）中的说法也与此相同：“谁要是生来就具备、生来就注定要发挥某种才能，那他就会在发挥这种才能中找到最美好的人生。”但拥有闲暇不仅对人们的惯常命运是陌生的，对人们的惯常天性而言也是如此，因为人的天然使命就是必须花费时间去获得他本人以及他的家人赖以生存的东西。人是匮乏的儿子，他并不是可以自由发挥智力的人。因此，闲暇很快就成了普通大众的包袱。的确，如果人们不能通过各种幻想的、虚假的目标，以各式游戏消遣和爱好来填塞时间，到最后，闲暇就会变成了痛苦。基于同样的原因，闲暇还会给人们带来危险，因为“当一个人无所事事的时候难以保持安静”是相当正确的。但是，在另一方面，一个人拥有超出常规配备的智力也同样是反常的，亦即违反自然的。如果真的出现这样一个禀赋超常的人，那么，闲暇对这一个人的幸福就是必不可少的，尽管闲暇对他人来说时而是一种负担，时而又是有害的。因为缺少了闲暇，这种人就犹如被套上木轭子的柏加索斯那样闷闷不乐。但如果上述两种特殊反常的情形碰巧结合在一起——拥有闲暇属于外在的特殊情形，而具有超常禀赋则是内在的反常情形——那就是一个人的一大幸运：因为现在，那个得天独厚的人就可以过上一种更加高级的生活，也就是说，这样的生活免除了人生两个对立的痛苦根源：匮乏和无聊。换句话说，他再不用为生存而忧心忡忡地奔忙，也不会无力忍受闲暇（闲暇也就是自由的生存本身）。人生这两种痛苦匮乏和无聊，

也只有通过彼此抵消和中和，才使常人得以逃脱它们的困扰。

虽然如此，我们却要考虑到一个具有优异思想禀赋的人，由于头脑超常的神经活动，对形形色色的痛苦的感受力被大大加强了。另外，他拥有这些思想禀赋的前提条件，亦即他那激烈的气质，以及与此密不可分的头脑中的那些更加生动、更加完美的表象，都会使透过这些而刺激起来的激动情绪更增加了强度。总的来说，这些激动情绪是痛苦多于愉快。最后，巨大的精神思想禀赋使拥有这些禀赋的人疏远了其他人及其追求。因为自身的拥有越丰富，他在别人身上所能发现得到的就越少。其他人引以为乐的、花样繁多的事情，在他眼里既乏味又浅薄。那无处不在的事物均衡互补法则，或许在这里也发挥着作用。确实，人们经常挂在嘴边的，并且似乎不无道理的说法就是：头脑至为狭隘、局促的人根本上就是最幸福的，虽然并没有人会羡慕他们的这一运气。我不想在这一问题上给予明确的说法，以免让读者先入为主，尤其是索福克勒斯本人在这一问题上就表达过两种互相矛盾的意见：

头脑聪明对一个人的幸福是主要的。

——《安提戈涅》，1328

又

要过最轻松愉快的生活莫过于什么都不懂。

——《埃阿斯》，550

在《旧约》里，贤哲们的说法同样令人莫衷一是：

愚人的生活比死亡还要糟糕。

——耶稣·西拉克，22：12

和

越有智慧就越烦恼。

——《传道书》，1：18

在这里，我不会不提及这样一类人：他们由于仅仅具备了那常规的、有限的智力配给，所以，他们并没有精神思想上的需求，也就是德语里所说的菲利斯特人（Philister）。这是德语特有的词语，源自德国

的大学生生活。后来，这一名称有了更高一层的含义，虽然它和原来的意思依然相似。“菲利斯特人”指的是和“缪斯的孩子”恰恰相反的意思，那就是“被文艺女神抛弃的人”。我虽然可以从更高的角度审视，把菲利斯特人的定义确定为所有那些总是严肃古板地关注着那并非现实之现实的人，但是，这样一个超验的定义却与我在这篇东西里面所采用的大众视角不相吻合。所以，这样的定义或许不会被每一个读者所透彻理解。相比之下，这名称的第一个定义更加容易解释清楚，它也详细表现了菲利斯特人的本质及其所有特质的根源。因此，菲利斯特人就是一个没有精神需求的人。由此可以作出好几个推论：首先，在他们的自身方面，菲利斯特人并没有什么精神上的快乐。这是根据我已提到过的基本原则，“没有真正的需求，就没有真正的快乐”。他们的存在并没有受到任何对知识、真理的追求这一强烈欲望的驱动（这种追求纯粹只是为了知识和真理的缘故），也没有要享受真正的美的热切愿望，而美的享受与对知识、真理的追求密切相关。但如果时尚或者权威把这一类快乐强加给他们，那他们就会像应付强制性苦役般地尽快把它们打发了事。对这种人来说，真正的快乐只能是感官上的快乐，他们就通过这些补偿自己。因此，牡蛎和香槟就是他们生存的最高境界，设法获得所有能为他们带来身体上安逸和舒适的东西，就是他们生活的目标。如果这些事情把他们忙得晕头转向，那他们就的确快乐了！因为如果从一开始就把这些好东西强加给他们，那他们就会不可避免地陷入无聊之中，而为了对抗无聊，所有能够想象出来的手段都会用上：舞会、社交、看戏、玩牌、赌博、饮酒、旅行、马匹、女人，等等，等等。但所有这些都不足以赶走无聊，因为缺少了精神需求，精神快乐也就是不可能的。因此，菲利斯特人都有一个奇异的特征，那就是一副呆滞、干巴巴的、类似于动物的一本正经和严肃表情。没有什么能让他们愉快，让他们激动，没有什么能提得起他们的兴趣。感官的快感很快就会耗尽。由同样的菲利斯特人所组成的社交聚会，很快就变得乏味无聊，纸牌游戏到最后也变得令人厌倦。不管怎样，这种人最后还剩下虚荣心给予他们的快感。那就是尽力在财富，或者社会地位，或者权力和影响力方面胜人一筹，并借此获得他人对自己的尊崇。又或者他们至少可以追随那些在这些方面出人头地的人，以便沾上这些人的辉煌。从我们提到的这些菲利斯特人的基本特质可以推论出第二点，在涉及他人方面，由于菲利斯特人没有精神上的需求，而只有生理上的需要，所以，他们在与他人的交往中，会寻求那些能够满足自己生理上的需要而不是精神上的需要的人。因此，在他们对别人的诸多要求当中，最不重要的就是别人必须具备一定的头脑思想。当他看见别人具有突出的头脑思想时，那反而只会引起菲利斯特人的反感，甚至憎恨。因为他们有着某种难以忍受的自卑感，以及某种隐蔽的嫉妒——这种嫉妒，他们会小心翼翼地掩藏起来，甚至对自己也是这样。但这样一来，这种嫉妒有时候就会变

成某种私下里的苦涩和愤怒。因此，他们永远也不会想到要对卓越的精神思想给予恰如其分的尊崇和敬意，而是只把这些留给拥有地位和财富、权力和影响力的人，因为在他们的眼中，这些东西才是真正的优势。在这些方面出人头地也就是他们的愿望。所有这一切都是因为他们是没有精神需求的人。菲利斯特人的巨大痛苦就在于任何观念性的东西都无法带给他们愉快。他们为了逃避无聊，不断地需要现实性的东西。但由于现实性的东西一来很快就会被穷尽，一旦这样，它们就不但不再提供快乐，反而会使人厌烦；二来还会带来各种祸殃。相比较而言，观念性的东西却是不可穷尽的；它们本身既无邪也无害。

在关于个人素质、禀赋能给人带来幸福的所有这些讨论中，我考虑的主要是人的体质和智力上的素质。至于人的杰出道德素质以何种方式直接地给人以幸福——这问题我在我的《论道德的基础》获奖论文（第22节，第275页）中已经谈论过了。因此，我推荐读者阅读那篇论文。

第3章　人所拥有的财产

伟大的幸福教育家伊壁鸠鲁正确而美妙地把人的需要划分成为三类。第一类属于人的天然的和迫切的需要。这类需要如果得不到满足，就会让人痛苦。这类需要也就是食品和衣物，它们比较容易得到满足。第二类是天然的，但却不是迫切的。那就是满足性欲的需要，尽管伊壁鸠鲁在《拉尔修的报道》（第10卷，第27章，第149、127节）中没有把它说出来（在这里我把他的学说复述得更清楚、更完整）。要满足这类需要就已经困难一些了。第三类则既不是天然的，也不是迫切的，那就是对奢侈、排场、铺张和辉煌的追求。这些需要没有止境，要满足这些需要也是非常困难的（同上书，第1卷，第13章）。

在拥有财产的问题上，要给我们合乎理智的愿望界定一个限度，如果不是不可能，那也是一件很困难的事情，因为一个人在拥有财产方面能否得到满足，并不由某一绝对数量的财产所决定，而是取决于某一相对的数量，亦即由这个人所期待得到的财产和他已经实际拥有的财产之间的关系所决定。因此，只是唯一考察一个人的实际拥有并没有意义，就犹如在计算一个分数时，只计算分子而忽略了分母同样没有意义。当对某一样东西的要求还没有进入一个人的意识的时候，这个人是完全不会想念这东西的。没有这样东西，他照样心安理得。但一个拥有百倍以上财产的人，只要他期望得到某样东西而又无法如愿，那他就会感到怏怏不乐。在这一方面，对于我们认为可能得到的东西，我们每个人都有各自的视野。我们的期望会紧随这一视野。这一视野范围内的某一样东西一旦出现，我们又有信心可以得到它，那我们就会感到幸福。但是如果要得到这东西存在重重困难，以致他没有

得到它的希望和可能，那他就会感觉不幸福。在他的视野以外的东西，不会对他产生任何影响。因此，穷人不会因为得不到富人的巨大财富而焦虑不安，但富人在目标和计划落空以后，并不会考虑到自己已经拥有相当可观的财富而有所安慰。财富犹如海水，喝得越多就越口渴。这一道理同样适用于名声。在失去了财富或者小康以后，当我们挺住了最初的阵痛，我们惯常的心境与当初相比较，并没有发生很大的改变，其中的原因就在于当命运减少了我们的财富量以后，我们自己也就马上大大降低了我们的期望和要求。在遭遇不幸时，这一过程的确是痛苦万分的；但这个过程完成以后，痛苦也就减少了许多，到最后甚至感觉不到了，因为伤口已经愈合了。反过来，如果交到好运，我们的期望的压缩机就会膨胀起期望，我们在这过程中就感受到了欢乐。但是，这一欢乐只能维持到整个过程全部完成，因为我们已经习惯了那扩大了的期望得到的范围，获得在此范围内的东西已被视为理所当然了。荷马在《奥德赛》（第18节，第130—137行）中表达了我这里所说的意思。这一节最后的两行是这样的：

凡夫俗子的情绪飘忽不定，

就像神、人之父所赐予的日子。

我们感到不满足的根源就在于我们不断试图推高我们的期望，但同时，其他妨碍我们达成期望的条件因素却保持不变。

对于像人类这样一个贫乏不堪、充满需求的物种，财富比起任何其他别的东西都得到人们更多的和更真诚的尊重，甚至崇拜，这是毫不奇怪的。甚至权力本身也只是获取财富的工具。不足为奇的还有：为了达到获取财富这一目的，一切尽可以抛开，一切都可以推翻。例如，在哲学教授手中的哲学就落得这样的下场。人们经常受到这样的指责：心中老是想着金钱，热爱金钱甚于一切。其实，人们热爱金钱却是自然的，甚至是不可避免的。金钱就像永远不知疲倦的普鲁特斯，每时每刻都准备着变成我们那飘忽不定的愿望和变化多端的需要所要求的物品。也就是说，任何其他物品只能满足一个愿望、一个需要，诸如食物之于饥饿的人，醇酒之于健康者，药物之于病人，皮毛之于冬季，女人之于小伙子，等等。所以，它们都只是“服务于某一特定目的的东西”，亦即只有相对的好处。唯独金钱才具备绝对的好处。因为它并不只是满足某一具体的需要，而是满足在抽象中的总体的需要。

我们应把现有的财富视为能够抵御众多可能发生的不幸和灾祸的城墙，而不是一纸任由我们寻欢作乐的许可证，也不是某种不花天酒地就是对不起自己似的义务。如果一个人凭借自己的某种才能——不管

这种才能是什么——从最初的一文不名到最终赚到可观的金钱，那他十有八九就会误认为自己的才能是恒久不变的本金，他以此赚取的金钱只是本金的利息而已。这样，他就不会把挣来的一部分金钱积累成为固定长久的本金，而是把挣来的钱随手花掉。这样，他们通常最终就会陷入贫困，因为如果他们的才能只能维持短暂的时间，例如，几乎所有从事优美艺术的人都属于这一类情况，那么，他们就有江郎才尽的时候；又或者因为他们挣钱的本事依赖某种环境和某种风气，而这种环境、风气随后消失了——这样，他们的钱财收入也就停止了。手工制作者尽可以像我上面所说的那样花钱大手大脚，财来财去，因为他们不会轻易失去制作才能，他们也不会被助手、帮工的力气所替代。并且他们的产品是大众需求的对象，所以不愁找不到销路。因此，这一说法是正确的："掌握一门手艺，就是拿到了一个金饭碗。"各种类型的艺人和艺术家遭遇的情形却不一样。正因为这样，他们获取的报酬是如此的优厚。他们所挣得的金钱因此应该变成他们的本金。但他们却放肆地把挣来的金钱只当作利息。这样，他们就走向了贫穷的结局。相比之下，继承了财产的人起码立刻就正确地认识到何为本金、何为利息。所以，他们之中的大多数人会尽力稳妥地维护自己的本金，在任何情况下都不会动用本金。事实上，如果可能的话，他们至少会把利息的1/8存起来以应付将来没有入息的时候。因此，他们大多数人都生活得充裕、小康。我这里所说的并不适用于商人，因为对商人来说金钱本身就是挣取更多金钱的手段，是他们的营生工具。因此，尽管金钱是他们自己挣来的，但他们仍然会试图通过运用这些金钱以保存和增加其资本。因此，这些人比起任何别的阶层的人都更懂得巧妙、适宜地运用金钱。

总的来说，那些经历过匮乏和贫穷的人，比起那些只是听说过贫困的人，更加不害怕贫困，因此更加倾向于奢侈豪华。前者包括那些交上了某种好运，或者得益于自己拥有的某一专门的特长——不论这特长是什么——从当初的贫困迅速达到了小康生活的人；而只是听说过贫困的人则包括出生并成长于良好家境的人。这后一类人更加着眼于未来，因此他们比起前者过着更加节俭的生活。由此，我们可以得出结论：贫穷并不像我们远距离看到的那样糟糕。不过，真正的原因或许是那些出生于富有家庭的人已把财富视为必不可少的，是构成生活的唯一可能的元素，就像空气般的不可或缺。因此，他们警觉地保护自己的财产就像保护自己的生命一样。所以他们通常都有规有矩、小心谨慎、勤俭节约。相比之下，出生于世代贫困之家的人却把贫穷视为本来如此的事情。他们以某种方式意外获得的财富，对他们来说只是一种多余的东西，把财富用作享受或挥霍才是理所当然的！一旦把钱财耗尽，他们仍然像以前没钱的时候那样生活下去，并且还免除了一样烦恼哩！这就像莎士比亚说的那样：

这一谚语需要核实：

乞丐一旦跨上了坐骑，就非得把马跑死为止。

——《亨利五世》，第3幕，第1景

当然，这种人对运气和自己的能力都抱有坚定的和过分的信心，因为这两者都帮助他们脱离了贫困的境地。不过，他们的信心更多的是在他们的心里，而不是在他们的头脑里。因为他们和那些出身富裕的人并不一样，他们并没有把一般的贫困视为无底深潭，而是认为只要脚踏实地用力蹬上几脚，就能重新浮上水面。这一人性的特征可以解释为何出身贫穷的女子，比起为夫家带来丰厚嫁妆的富家女，通常有更多的要求，用钱更大手大脚，因为在大多数情况下，富家出身的女子不仅仅带来了钱财，她们比起穷家女还有一种更为热切的、得之于遗传的保护财产的愿望。不过，谁要是对此持相反的意见，那他可以在阿里奥斯图的第一首讽刺作品里找到支持他的观点的权威说法。但约翰逊博士却赞同我的意见："一个习惯于处理钱财的有钱女人，会小心翼翼地花钱。但一个在结婚以后才首次获得支配金钱权力的女人，会在用钱的时候大胆妄为，她简直就是大肆挥霍。"（博斯威尔，《约翰逊的一生》，1776，第67部分）不管怎么样，我都要奉劝那些娶贫穷女子为妻的人不要让她们继承本金，而只是领取一份年金。他们尤其需要注意，不要把孩子的财产交到她们手上。

我在这里提醒人们谨慎保存挣来的或者继承下来的财产。我相信这样做并没有用我的笔写了些毫无价值的东西。这是因为如果一个人从一开始就拥有足够的财产，能够享有真正的独立自足，也就是说，可以不用操劳就能维持舒适的生活，并且就算那只够维持本人而不包括他的家人的生活，那就是一个价值无法估量的优越条件，因为这就得以摆脱与人生相连的匮乏和操劳，因此也就是从大众的强制苦役中获得了解放，而这苦役本是凡夫俗子的天然命运。只有得到命运如此垂青和眷顾的人，才可以是真正自由的人、是"自己的主人"，因为只有这样，这人才可以是自己的时间和自己的力量的主宰。每天早晨他就可以说上一句："今天是属于我的。"因此，一个拥有1000塔勒年金的人与一个拥有10万塔勒年金的人相比较，两者之间的差别远远少于一个拥有1000塔勒年金与一个一无所有的人之间的差别。如果祖传的家产落到一个具备高级精神禀赋的人手里，而这个人所要从事的事业跟埋头挣钱并不怎么对得上号，那么，这笔遗产就能发挥出它的最高价值，因为现在这个人受到了命运的双重馈赠，他尽可以为自己的天才而生活了。他能够从事别人无法从事的事情，创造出对大众都有益处，且又能给自己带来荣耀的东西。他以这种方式百倍地偿还了自己欠下世人的债务。处于同样优越生活条件的其他人，则可以通过从事

慈善活动为人类作出贡献。相比之下，如果一个人继承了遗产，但却又不曾做出任何上述事情——哪怕他只是尝试这样做，或者只是做出了点滴的成绩——或者他甚至不曾细致地研究某一门学问，以尽可能地推动这门学问的发展，那这样的人就只是一个可耻的无所事事者。这种人也不会感到幸福，因为免除了贫穷只会把他引至人生的另一个痛苦极端——无聊，而无聊又是如此厉害地折磨着他，假如贫穷的处境使他有事可做的话，他反倒会生活得更加幸福。这样的百无聊赖、无所事事很快就会把他诱向奢侈，从而挥霍掉了他那不配享受的优越条件。无数这样的人沦为贫困，就是因为有钱就大肆挥霍，目的不过就是在无聊的压迫之下谋求片刻的缓解。

但如果我们的目标是要在公职服务中达致高位，那就完全是另一回事了，因为为此目标我们必须获得青睐、赢得朋友、搞好关系，以便逐级晋升直至最高职位。如果是这样的情况，那一文不名地来到这个世界从根本上反而更好。尤其是一个人没有显赫高贵的出身，但却具备了某些才能，那假如这个人是一个一无所有的穷光蛋，那反倒是一个真正的优势，也可得到别人的提携。这是因为每个人最喜欢的也最想找的就是别人不如自己的地方——这在人与人之间的交谈已经如此，在国家公务事业方面情况就更是这样。只有一个穷鬼才会深信自己绝对的、彻底的、全方位的劣势，并且达到了在这种情况下所需要的程度，也才会认识清楚自己的无足轻重和毫无价值。因此，也只有这种人才会习以为常地向人点头哈腰，只有他们的鞠躬才会深至90度；只有这种人才能忍受一切，且一直报以微笑；只有他们才知道自己的优点是完全没有价值的；只有他们才会扯高嗓门，或者用醒目的黑体字，把拙劣的文字作品公开捧为巨著，因为那些作者不是高高在他们之上，就是极有影响力；也只有这种人才懂得如何摇尾乞怜。因此，只有他们才会在青年时期就已倡导下面这一不为人知的真理——这一真理由歌德通过这些字句向我们展示了出来：

任何人都不要抱怨卑鄙和下流，因为

在这世上只有卑鄙和下流才是威力无比的。

——《西东合集》

相比之下，从一开始就生活无忧的人，却大多难以管束。他们习惯于高视阔步，并不曾学会上述为人处世的艺术。或许他们具有某些才能，但他们应该认识到这些才能与平凡庸俗、低三下四根本无法匹敌。最终，他们会看到身居比自己更高位置的人的平庸和低劣之处。此外，如果他们还遭受别人的侮辱和种种令人愤慨的事情，他们就会变得倔强、难以驾驭，或者害怕、茫然。这可不是在这个世界上生存

的办法。相反，到最后，他们应该和勇敢的伏尔泰一道说出这样的话："我们在这世上时日不多，不值得在可鄙的坏蛋的脚下爬行。"（《伏尔泰全集》，贝索出版社，第26卷，第116页）随便说上一句，令人遗憾的是，"可鄙的坏蛋"一词可适用于这世上的很多人。因此，我们可以看到尤维纳利斯的诗句：

在局促狭窄的屋子里，无从施展力量，

要站起身子已经非常困难。

更适用艺术表演的职业，而不大适用其他世俗、钻营的人们。

在"人所拥有的财产"这一章里，我并没有把妻子和儿女包括其中，因为与其说一个人拥有妻子、儿女，还不如说妻子、儿女拥有他。朋友反倒更应该被划入一个人的拥有物里面，但甚至在这个问题上，拥有者也还是在同等程度上成为别人的拥有物。

第4章　人所展现的表象

我们所展现的表象，也就是我们的存在在他人心目中的样子；这通常都被我们过分看重，这是我们人性的一个特殊弱点所致，虽然稍作简单的思考我们就可以知道，他人的看法就其本身来说，对我们的幸福并非至关重要。因此，很难解释清楚为什么每当一个人察觉到别人对自己似乎有好的看法，每当他的虚荣心受到了某种安慰，他的内心就很高兴。正如猫儿受到爱抚时就会发出高兴的声音，同样，当一个人受到他人的称赞时，就不禁喜形于色。只要某种赞扬在一个人所自许的范围之内，那么，就算他人的赞扬明显是虚假的，他仍然会很高兴。这种人尽管遭遇真正的不幸，或者就算那在前文已经讨论过的幸福的两个主要来源相当贫乏枯竭，但他人赞许的迹象就通常仍然会给他们以安慰。反过来，令人惊讶的是，无论在何种情况下，如果他们的虚荣心受到任何意义上和程度上的伤害，或者当他们受到别人轻视、冷落、怠慢时，都肯定会难过、伤心，很多时候还会感受到深刻的创痛。只要荣誉感是建筑在这一人性之上，那么，它就是道德的代替品，就会有效有益地促使很多人做出良好的行为。但是，对人自身的幸福而言，首要对与幸福至关重要的平和心境和独立自主而言，这种荣誉感更多地产生出扰乱和不良的作用，而不是有益的效果。因此，从我们的角度出发，应该要抑制这一人性的弱点，通过细致考虑和正确评估其带来的好处，尽量减低我们对待别人意见的敏感程度，无论我们是受到这些意见的奉承还是伤害，都应如此：因为这两者其实是悬挂在同一根线上。否则，人们就只能成为别人的看法和意见的奴隶：

使一个渴求赞语的人闷闷不乐或者兴高采烈的话语，

却是多么的无足轻重！

据此，正确评估自身的价值和看待别人对自己的看法，对我们的幸福大有裨益。这所说的自身包括了我们生存时间所包含的全部内容，我们生存的内在成分，以及我们在“人的自身”和“人所拥有的财产”这两章里所讨论过的各种好处。这是因为所有这一切的作用场所，就是我们自身的头脑意识。而别人对我们的看法，则只在别人的头脑意识中产生作用，那些是呈现在别人头脑中的表象而已，附带着种种的概念。[52]所以，别人的看法对于我们的确并非直接存在，而只是间接地存在，亦即只要是别人对我们的行为受到了这些看法的影响和支配的话。只有当别人的看法对某事某物产生了影响，并因此会使我们的自身改变的时候，别人的这些看法才是值得我们考虑的。除此之外，在别人的头脑意识里面所发生的事情，仅此而已的话，那对于我们并不重要。并且当我们终于充分了解到在大多数人的头脑里面，都是些肤浅、表皮的思想，思维狭隘，情操低下，见解谬误百出、是非颠倒，那我们就会逐渐对他人的评论淡然处之了。此外，从我们的自身经历就可以知道，一旦一个人不必惧怕别人，或者当一个人相信自己说的话不会传到被议论的对象的耳朵时，他就会不时以轻蔑的方式议论别人。只要我们听一听一帮蠢人是如何带着轻蔑的口吻议论最卓越、伟大的人物，我们就更加不会对他人的看法耿耿于怀了。我们也就会知道，要是太过于看重别人的看法，那就是抬举他们了。

不管怎么样，如果一个人并不曾通过我已经讨论过的前两项内在和外在财富获得幸福，而只是在这第（3）项的好处里面寻找快乐，亦即他并不从自己的真正自我，而是要从自己在他人头脑中的表象那里得到满足和快感，那他所指望的资源实属少得可怜。因为总的来说，我们的本质基础，因此也就是我们幸福的基础，是我们的动物本性。因此，健康对于我们的舒适是最重要的，其次就是维持生存的手段，亦即不带操劳的收入。荣誉、地位、名声，尽管这些被很多人视为价值非凡，却不可以与关键性的好处相提并论，或者取代它们；在必要的时候，为了前两项的好处，我们应该不容置疑地放弃这第（3）项好处。因此，及时认清下面这一朴素道理，会对增进我们的幸福大有益处：每一个人首要是并且确实是活在自身的皮囊里，而不是活在他人的见解之中；因此，我们现实的和个人的状况对于我们的幸福，其重要性是百倍于别人对我们的随心所欲的看法，而这状况会受到健康、性情、能力、收入、女人、孩子、朋友、居住地点等诸因素的决定性影响。与此相反的错误见解，只会让我们不幸福。如果有人大声疾呼“名誉高于生命”，那其实就等于说“人的生存和安适是无足轻重的，

他人如何看待我们才是首要的问题”。这无论如何都是一个夸张的说法，这一说法所依据的是这样一个简单的道理：要在这人世间安身立命，名誉，亦即他人对我们的看法，对于我们经常是绝对必需的。关于这一点我会回头作进一步的讨论。但我们看到人们毕生不息奋斗、历经千难万险所争取的几乎一切，其最终目标就是以此让别人对自己刮目相看。也就是说，不光是官位、头衔、勋章，而且还有财富，甚至人们在科学[53]、艺术上所争取的，从根本上和首要的也是出于同样的目的，其最终目标就是获取别人对自己更大的敬意。所有这些都不过是令人遗憾地向我们显示了人类的愚蠢程度。把别人的意见和看法看得太过重要，是人们普遍犯下的错误。这一错误或许根植于我们的本性，或者伴随着社会和文明而产生。不管怎么样，这一错误对我们的行为和事业都产生了超乎常规的、有损我们幸福的影响。这可以是惊恐地、奴性地顾忌“别人将会怎么说呢”，一直到古罗马护民官维吉尼斯剑插女儿的心脏这一极端的例子。或者一些人为了身后的荣誉，不惜牺牲个人的财富、安宁、健康，甚至生命。这一错误当然就为那些要统治人或者驾驭人的人提供了一个便利手段。所以，在各种训练人的手法当中，加强和培养荣誉感的做法占据了首位。但对于增进我们的幸福这一目的，荣誉感却是完全另一码事。我反倒要提醒人们不要太过于看重别人对自己的看法。但日常经验告诉我们，大多数人还是把别人对自己的看法视为头等的重要，他们关注别人的看法更甚于关注在自己意识里面发生的、对自己而言是直接存在的东西。这样，他们就把自然的秩序颠倒了过来，别人的看法似乎就是他们存在的现实部分，而自己意识里所发生的则反倒成了自己存在的观念部分。他们把派生的和次要的东西看成了首要的事情。他们在别人头脑中的形象比起自己的本质存在更令他们牵肠挂肚。对我们而言，所有这些直接看重并非是直接存在的东西，这些愚蠢的做法人们称为虚荣，以说明这种努力和追求所具有的虚幻和空洞本质。从上面的论述也可以轻易看出：这种虚荣为了手段而忘记了目的，与贪婪同属一类性质。

事实上，我们对他人的看法的注重，以及我们在这一方面没完没了的担忧，一般都超出了任何理性的目的，甚至可把这视为一种普遍流行的，或者毋宁说是人类与生俱来的疯狂。我们无论要做什么或者不做什么，首要考虑的几乎就是别人的看法。只要我们仔细观察就可以看出，我们所经历过的担忧和害怕，半数以上是来自这方面的忧虑。因为这是我们那容易受伤（因为那有着病态般的敏感）的自尊心以及我们所有的那些虚荣、自负、炫耀、排场的根源。一旦不再担忧和指望别人的看法，那奢侈、排场十之八九就马上销声匿迹。各种各样的荣誉、骄傲，虽然内容和范围各有各的不同，但却都建基于别人的看法这一基础之上。人们为了别人的看法经常得付出多大的牺牲！在孩童

时期，荣誉感就初露端倪；在接下来的青年期和中年期，名誉、骄傲等变得更加明显；而到了老年，这方面的欲望却至为强烈，因为到了老年，享受感官乐趣的能力已大为减弱，虚荣和自大就与贪婪一道瓜分了统治。虚荣心在法国人的身上表现得至为明显，因为法国人的虚荣心带有他们特定的地方色彩，通常会演变成为离谱的野心、可笑的民族虚荣和恬不知耻的大吹大擂。但这样的做法适得其反，因为法国人成了其他民族的笑料，并获得了“伟大的民族”这一绰号。我这里有一个突出的例子，可以特别说明那种关注别人看法的行为所具有的反常本质。在这里，适当的人物和情境互相结合成为一个绝妙的例子，以反映这种根植于人性的愚蠢，因为它让我们测量出这种异常奇特的行为动机所具有的强度。下面这一段文字摘自1846年3月31日《泰晤士报》上一篇关于对托马斯·韦斯执行死刑的报道。托马斯·韦斯是一个手工制作学徒，他报复谋杀了自己的师傅。“在执行死刑的那天早上，监狱牧师很早就来到犯人的身边准备为他服务。韦斯举止安静，对牧师的劝告没有丁点儿的兴趣，相反，他心里唯一惦记着的事情，就是在那些目睹他结束自己可耻的一生的群众面前，能够壮起胆子，表现出勇气……他成功地做到了这一点。在韦斯步行穿过大院向在监狱里搭起的绞刑架走过去的时候，他高声发话——以便让旁边的人能够听见：‘啊！正如多德博士所说的，我很快就要知道那一个巨大的秘密了！’当时，虽然他被绑着臂膀，但他不用别人的搀扶就迈上了绞刑架的梯子。走上梯子以后，他向左、右两边方向朝观望者鞠躬。聚集在下面的人群对此举立即报以雷鸣般的赞许声。”这可真是说明沽名钓誉的一个绝妙的例子：一个人已经可以看见那令人毛骨悚然的死亡了，此身之后，将是那漫漫无涯的永恒。但此时此刻，他并不关心别的，而只是专心一意地要给那群凑热闹的乌合之众留下一个好的印象和看法！在同一年的法国，一个伯爵因为试图谋杀国王而被判处死刑。在审判过程中，他主要是因为不能穿戴体面地出现在元老院而烦恼。甚至到了执行死刑的时候，他最为恼怒的是人们不准他在受刑前刮掉胡子。在从前，情况并没有什么两样，这点我们可以看看马迪奥·阿莱曼为他的著名小说《古斯曼·德·阿尔法拉契》所写的引言。这本书的引言告诉我们：许多受到迷惑的罪犯把应该完全用于拯救自己灵魂的最后时间，用于撰写和默记一篇他们将在绞刑架的梯子上说出的简短演说辞。从这些特征我们可以看到自身的影子，因为极端的例子往往最清晰地说明了事情。或许在大多数情况下，我们的忧心、烦恼、操劳、愤怒、恐惧、努力等其实是与别人对我们的看法有关，与上述那些可怜的罪人的所作所为同样荒谬。我们的嫉妒和憎恨也大都出自那同一根源。

很明显，既然我们的幸福主要依赖我们平和与满足的心情，那要增进我们的幸福，就再没有比限制和减弱人的这种本能欲望更好的办法

了。我们要把这种欲望限制在一个理智的、可以说得过去的程度，而这或许只是现在程度的1/50而已。这样，我们也就把这永远作痛的荆刺从我们的肉里拔了出来。不过要做到这一点是很困难的，因为这与我们某种天然的、与生俱来的反常本性有关。“名声是智者们最后才放弃的东西”——塔西佗如是说（《历史》，第4卷，6）。要杜绝这种普遍的愚蠢做法，唯一的办法就是明确认识到这种做法的愚蠢。为此目的，我们必须清楚：人们头脑里面的认识和见解，绝大部分都是虚假荒唐和黑白颠倒的。因此，这些见解本身并不值得我们重视。此外，在大多数情况下，别人的看法对我们不会造成真正的影响。再进一步说，别人的意见一般都不是悦耳动听的，谁要是听到别人背后说他的话，还有说话的那种语气，几乎每个人都会非常气愤。最后，我们要知道，甚至名誉本身所具有的价值也只是间接而非直接的。当我们终于成功地摒弃了这一普遍的愚蠢做法，那我们就会令人难以置信地增加了内心的安宁和愉快。同样，我们的举止和态度会变得更加自信、踏实，更加真实和自然。隐居生活之所以对我们的心绪宁静有一种特别良好的影响，其主要原因就在于我们不用生活在别人的视线里。这样，我们就用不着时刻担心别人对我们会有这样或者那样的看法，我们也就得以恢复真我。同样，我们就可以躲过许许多多真实的不幸；因为拼力追求纯粹观念性的东西，更准确地说，应该是那不可救药的愚蠢做法，会把我们引入不幸。我们就会更多地关注我们拥有的那些实在的好处，不受干扰地享受它们。不过，正如这一句希腊文所说的那样：“高贵的也就是很难的。”

我在这里谈论的我们这本性的愚蠢，生发了三根主要芽条：好胜、虚荣和骄傲。虚荣和骄傲之间的差别在于：骄傲就是确信自己拥有某一方面的突出价值；而虚荣则渴望让别人确信自己拥有某一方面的突出价值，并且大多数都伴随着这样一个隐藏的希望：在让别人确信这一点以后，自己也就终于可以对此信以为真。所以，骄傲是发自内在的，因此是直接的自我敬重；而虚荣则是从外在，因此是间接地努力获得这一自我敬重。与此相应，虚荣使人健谈，但骄傲却让人沉默。但是，虚荣的人应该知道，要获得自己想要的别人高度的评价，如果他保持沉默，而不是夸夸其谈，那他达到目的就将容易得多和有把握得多——哪怕他的嘴里可以说出最美妙最动听的话语。不是任何人想骄傲就能骄傲得起来，他顶多只能装扮成一副骄傲的样子。不过，他很快就会露馅，正如任何扮演某一虚假角色的人很快都会露出原形一样。因为只有在内心里对自己的突出长处和非凡价值有一种坚定的和不可动摇的确信的人，才可以真正骄傲得起来。他的这一确信或许是错误的，或者只是基于一些外在的和泛泛的优点，但这对于他的骄傲是无关重要的，如果他是真正和的确确信自己这些优点的话。正因为骄傲根植于确信，所以，骄傲就和一切知识一样，并不就在我们的主

观随意之中。产生骄傲的大敌，或说最大的障碍就是虚荣，因为虚荣就是想要得到他人的赞许，以便在这一基础上建立起对自己的良好评价，但对自己有一坚实的良好评价却已经是骄傲的前提条件了。

骄傲一般都受到人们的抨击和诋毁，我估计这些抨击和诋毁首要来自那些并没有什么值得自己骄傲的人。面对大多数人的恬不知耻和傲慢无知，无论哪一个人，只要他拥有某一方面的优点，都要牢记自己的优点，不要把它完全忘了，因为如果我们善意地忽略自己的优点，在与他人的交往时也与他人一道错误地视自己与他人是一个样，那么，他人就会真心、坦率地把我们认定为就是这个样子。我把上述这点意见特别推荐给那些具备最高级优点的人，也就是说，具备真正的、纯粹个人优点的人，因为这些优点并不像勋章和头衔那样每时每刻地作用于感官，从而使人们记住它。否则，“蠢猪反过来教导智慧女神”就会活生生地上演。“跟奴隶开玩笑，很快奴隶就会对你不屑”——这是一句了不起的阿拉伯谚语。并且，不要抛弃贺拉斯的这一句话：“你必须强迫自己接受应有的骄傲。”谦虚是美德——这句话是蠢人的一项聪明的发明；因为根据这一说法每个人都要把自己说成像一个傻瓜似的，这就巧妙地把所有人都拉到同一个水平线上。这样做的结果就是在这世界上，似乎除了傻瓜之外，再没别样的人了。

最廉价的骄傲就是民族自豪感。这是因为沾染上民族自豪感的人暴露出这个人缺乏个人的、能够引以为豪的素质，因为如果情况不是这样的话，他也就不至于抓住那些他和数百万人所共有的东西为荣了。拥有突出个人素质的人会更加清晰地看到自己民族的缺点，因为这些缺点时刻就在自己的眼前。但每一个可怜巴巴的笨蛋，在这世上没有一样自己能为之感到骄傲的东西，他就只有最后一招：为自己所属的民族而骄傲了。由此他获得了补偿。所以，他充满感激之情，准备不惜以“牙齿和指甲”去捍卫自己民族所特有的一切缺点和愚蠢。因此，当人们以应有的轻蔑口吻说起英国人那愚蠢和低级的迷信时，50个英国人当中不会超过一个会表示赞同，但这赞同的人一般都是个有头脑的人。德国人没有民族自豪感，这为他们那为人赞赏的诚实提供了一份证明。但是，其中那些滑稽可笑地假装为德国民族感到骄傲的人却是不诚实的，这主要是那些“德意志兄弟”和民主党人干的好事。他们奉承恭维德国人民，以便把他们引入歧途。他们甚至说是德国人发明了火药，我可不同意这种观点。利希腾贝格提出过这样一个问题：“为什么并非德国人的人不会去冒充德国人？如果一个人想抬高身份，一般会宁愿冒充法国人或者英国人。这是为什么？”此外，个性远远优于民族性，在一个人的身上所显现的独特个性比起国民性更应受到多一千倍的重视。因为国民性涉及的是大众，所以，没有多少可以坦率称道的东西。在每一个国家，人们的狭隘、反常和卑劣都以另一种形

式表现出来，而这就是所谓的国民性。我们对某一民族的国民性感到厌恶以后，就转而称道另一民族的国民性，直到我们同样厌恶它为止。每一个民族都取笑别的民族，他们都是对的。

我们在这一章所讨论的话题，亦即我们在这世上在他人眼中的表象，正如上面已经说过的，可分为名誉、地位和名声。

尽管在大众和菲利斯特人眼中，地位（或说等级）是相当重要的，在国家机器的运转中发挥着巨大的作用，但对于我们增进幸福的目的而言，寥寥数语即可打发掉。地位的价值是世俗常规的，亦即虚假不实的，其效果就是某种虚假的尊敬，这完全是为大众而上演的一出闹喜剧。勋章就是汇票，所提取的是大众的看法：其价值由汇票签发者的信誉而定。勋章的颁发除了顶替金钱酬劳、为国家节省大量财政开支以外，同时还是一种相当实用的安排——前提是勋章的颁发必须公正和有识见。也就是说，大众长着眼睛和耳朵，此外就再别无其他。他们尤其缺乏判断力，记忆力也不强。人们作出的很多成绩和贡献完全超出了他们的理解范围，某些成绩和贡献在当下瞬间会被他们理解并获得他们的喝彩声，但时间过后不久，就会被他们忘记。我觉得这一做法非常适宜，那就是透过十字或者星形勋章时时处处向着大众喊话，“佩戴这些勋章的人跟你们是不一样的，他们是作出过贡献和成绩的！”但是由于过滥、不合理和判断失准地颁发勋章，勋章也就由此失去其价值。因此，勋章的颁发应该谨慎，小心翼翼地进行，犹如商人在汇票上签名一样。十字勋章上所刻的pour le mérite（奖励功绩）是画蛇添足的一句话。每个勋章都应该是奖励功绩的，这是不言而喻的。

讨论名誉要比讨论地位复杂和困难得多。首先，我们需要给名誉下一个定义。为此目的，如果我说名誉就是外在的良心，而良心就是内在的名誉，那这个说法或许能够满足很多人。但这种解释华丽、花哨多于清晰、透彻。因此，我认为名誉在客观上是他人对我们的价值的看法，在主观上则是我们对他人看法的顾忌。由于名誉的这一主观特质，它常常会给注重名誉的人带来某种有益的影响，虽然这种影响绝对不是纯粹道德方面的。

只要一个人不是彻底堕落，那么，他就会有名誉感和羞耻感，就会珍视前者。名誉感和羞耻感的根源如下。单独的个人能够做的事情寥寥可数，他只是一个被抛弃了的鲁滨孙。只有当他生活在与其他人所组成的群体里，他才能有所作为。一旦人的意识有了提高，就会认识到自己的这种处境，就会想要争取成为人类社会中一个有用的成员，一个有能力履行自己男人角色的人，并以此能正当、合理地分享社会所带来的好处。要成为这样的人，他必须首先做好每一个人都需要做好

的事情；其次，他需要完成在他所占据的独特位置上，人们所要求他和期望他做好的事情。但他同样很快就认识到问题的关键并不在于他认为自己是这样一个有用的人，而在于别人是否也这样认为。由此就产生了要得到别人良好看法的热切愿望，也造成了他珍视别人的这些看法。这两者都是源自人的某种内在感觉——人们名之为“名誉感”，或者“羞耻感”，这根据情况而定。当一个人知道自己马上就要失去他人的好评时，尽管他清楚自己是清白无辜的，或者尽管那被揭发出来的缺失只是相对的，亦即只是涉及某种主观任意承担下来的义务，但他还是脸红了，这正是名誉感或者羞耻感使然。在另一方面，没有什么比确信得到了别人的好评更能增强一个人的生活勇气，因为别人的好评向他允诺：众人会联合力量给予他保护和帮助，而要对抗生活中的灾祸，这是一堵比他自身力量强大得多的防护墙。

一个人与他人之间存在着各种各样的关系，在这些方面，他人需要信任这人，亦即对这人有某一好的看法，由此就产生了多种多样的名誉。这些关系中首先就是你、我之间的关系，然后就是履行承诺，最后就是男女两性间的关系。与这些关系相对应的就是公民名誉、政府官员的名誉、男性名誉和女性名誉。每种名誉又可再分成更细的条目。

公民名誉涵盖最广泛的范围，其构成是这样一个假定：我们必须无条件地尊重每个人的权利，因此，我们不可以运用不公正和法律不许可的手段谋取自己的利益。这是人与人之间进行和睦交往的条件。一旦我们做出某一明显严重违背上述前提的行为和因此遭受了刑事处罚——当然，前提是这处罚必须是公正的——那公民名誉就离我们而去了。之所以有名誉，归根到底就是因为人们确信一个人的道德性格是不会改变的，所以，仅仅做出一次卑劣行径就可以保证以后一旦同样的情况再度出现，那这个人随后的所有行为也会是同一样的道德性质。这点可从英语的character（性格）一词得到证明，因为“性格”一词也表示名誉、名声的意思。正因为这样，名誉一旦失去就不可以复得，除非这名誉的失去是因为某种误会，例如，因为他人的诽谤或者人们只是基于假象作出了判断。正因为这样，才有了对付诽谤、侮辱、匿名污蔑文章的法律，因为侮辱性的谩骂是一种马虎草率、没有陈述根据的诽谤。这一句希腊话很好地表达了这一含意：“谩骂就是随意草率的诽谤”——也就是说，谩骂的内容都是子虚乌有的东西。当然，谩骂他人的人以其谩骂表明了自己无法拿出被谩骂者的真正、确实的过错，否则，他就会把这些作为前提交代出来，然后充满信心地把结论留给他的听众去完成。但他却不是这样做。他提供了结论，但却说不出前提。他就只能托词说这样做只是为了简便。虽然公民名誉中的“公民”，亦即“中产阶级”，但这种名誉无一例外地适用社会中

的各个阶层，甚至最高阶层。任何人都不可以放弃这种名誉。公民名誉是非常严肃的，每一个人都不应该对此掉以轻心。不管一个人是谁，他干的职业是什么，只要他破坏了诚和信，他也就永远失去了诚和信，随之而来的苦果肯定在所难免。

名誉，其特性在某种意义上是否定的，亦即与声望相比，因为声望具有某种肯定的性质。因为名誉并不意味着别人认为这某某人具有某种特别的、为他的主体所独有的品质，而只是这某某人并没有欠缺每一个人根据规则都必须具备的品质。因此，名誉只是表明这一个人不是一个例外。但声望却表明这个人是一个例外。因此，声望是首先要去争取的，而名誉只需要保有就行了。与此相应，缺乏声望就是默默无闻，它是否定的；但缺乏名誉则是耻辱，它是肯定的。我们可不能把名誉的否定性质与被动性质相混淆。恰恰相反，名誉具有一种完全主动的特征；它唯独从人的主体出发，以主体的所为和所不为为基础，而不是根据别人的所为以及外在的遭遇所决定，这也就是斯多葛派所说的“有赖于我们的事情”。这一点，正是真正的名誉与骑士名誉或虚假名誉的区别标志，我们在下文很快就可以看到。只有通过诽谤才有可能从外面对名誉实施攻击。对付这种攻击的唯一对策就是相应公开地反驳这种诽谤，把诽谤者公之于众。

老年人得到别人的尊重似乎是因为年轻人虽然也是假定享有名誉的，但那名誉还未经过考验，所以，他们的名誉是信用贷款。但对老年人来说，在他们的一生中已经通过自己的生活行为证明了自己是否仍然保有名誉。这是因为单就年龄和经验而言，这两者都不足以成为要求年轻人向老者表示敬意的充足理由，因为动物也可以达致一定的岁数，甚至一些动物的寿命远远超过人类的寿命；而经验也不过是对世事的发展有了更加深入的了解而已。但无论在哪里，人们都要求青年人向老年人表示尊重。只是高龄所带来的衰弱要求人们给予老人更多的照顾和体贴，而不是敬意。但值得注意的是，人们对于花白的头发有一种天生的、因此确实是本能的敬意。皱纹是人到老年的一个更加确切的迹象，但皱纹却一点也不会引起人们的敬意。人们不会说令人肃然起敬的皱纹，而总是说令人肃然起敬的白发。

名誉的价值只是间接的。这是因为正如这一章的开首已经分析过的，只有当他人对我们的看法可以决定或者有时候可以决定他们对我们的行为的时候，他人的看法才有其价值。但是，只要我们和他人生活在一起，他人对我们的看法就会影响到他们对我们的行为。这是因为既然在一个文明的国度，我们的财产和安全只能有赖于社会，而且我们无论干什么事情都需要得到别人的帮助，而别人也只有信任我们以后才会跟我们打交道，那别人对我们的看法对我们就有较高的价值，虽

然这一价值总是间接而非直接的。但我始终认为别人的看法不具有直接价值。西塞罗的说法与我这里说的不谋而合，他说：“克里斯玻斯和第欧根尼谈起好的名声时说：美名自有它的用处，但除了这些好处以外，我们根本不值得花费哪怕丁点儿的力气获取美名。我完全同意他们的说法。”（第3部分，17）同样，爱尔维修在他的巨著《论精神》（第3部分，第13章）里面详尽地讨论了这一真理，他得出结论：“我们喜爱别人的敬重并非因为敬重本身，而只是因为人们的敬重所带给我们的好处。”既然手段并非比目的更重要，那么“名誉比生命还要宝贵”这一被人们大肆渲染的格言，正如我已经说过的，就是一种言过其实的说法。

关于公民名誉我就谈这些。公职名誉就是人们普遍认为，担任公职的那个人的确具备了所要求的素质，他在任何情况下都能一丝不苟地履行他的公务员职责。一个人在国家事务中越发挥重要的作用，亦即他的职位越高，产生的影响越大，大众对他的与其职位相适应的智力素质和道德品质的要求就越高；他也就拥有更高一级的荣誉，他的头衔、勋章等就显现了这种荣誉，还有他人对他毕恭毕敬的态度。根据这同样的标准，一个人的社会地位也通常决定了相应特殊一级的荣誉，虽然这荣誉会有走样的时候，因为大众在判断社会地位的重要性这一问题上存在能力的问题。正因为这样，地位在显现荣誉方面被打了折扣。但人们总是把更高的荣誉给予承担和履行不一般责任的人，而并非普通市民。后者的荣誉主要是由否定特性的素质所构成。

公职荣誉还进一步要求担任公务职责的人，对其所担任的职位保持尊敬。这是出于对他的同僚和他的继任者的考虑。这样，他就必须严格履行自己的职责。只要他还在任，他也不可以对一切针对他个人或者他所担任职务的攻击听之任之，亦即不能对诸如他没有严格执行其官员职责，或者他那职位对公众的福祉无所建树等言论无动于衷，而是要用法律惩罚来证明这些攻击是不公正的。

拥有公职荣誉的人还包括为国家效力的人、医生、律师、公校教师，甚至公校的毕业生，亦即每一个被官方宣布为具备资格从事某一精神思想方面的工作，而自己又自愿在这些方面作出贡献的人。一句话，所有这一类自愿为国家服务的人亦都享有公职荣誉。所以，真正的军人荣誉也属于公职荣誉一类，因为每一个自愿保卫那共同的国家的人的确具备了为此所必需的素质，亦即首要具备了勇气、胆量、力量，并且准备誓死保卫自己的国家，不会为了这世上的任何东西而抛弃已经宣誓效忠的旗帜。在此，公职荣誉一词我采用了比常规更广泛的含义，因为这词的常规含义只是公民对一般公职给予的敬意而已。

至于性别名誉，在我看来，则需要我们进行更为仔细的考察，并应对

其原则下一番究本寻源的功夫。这同时也将证实：所有的名誉毕竟都是基于实用利益的考虑。

就其本质而言，性别名誉可分为女性名誉和男性名誉。从男、女双方各自的角度看，都可以把这种名誉完全地理解为“团队精神”。女性名誉远比男性名誉重要，因为女性与异性之间的关系在女性生活当中是头等大事。因此，女性名誉就是人们对一个女孩这样的看法：她还从没有把自己献给过哪一个男人；如果那是个妻子，那就是她只把自己献给她嫁了的男人。人们这样的看法的重要性是由下面的道理所决定的。女性从男性那里要求和期待一切东西，也就是说，一切她们想要和需要的东西。男性则从女性那里首要和直接地只要求得到一样东西。因此，双方必须作出这样的安排：男方可以从女方那里得到他要的那一样东西，但条件是他必须承担照顾女方一切的任务，以及双方的结合所生下的子女。所有女性的福祉都有赖于这一安排。要实施这一安排，女性就有必要团结起来，显示“团队精神”。这样，女性就要形成一个整体，紧密团结以对抗她们共同的敌人——男性，因为男性通过得之于自然的身体和思想力量的优势，占有了人世间所有的好处。女性必须征服他们和俘虏他们，只有通过占有他们，女性才可以占有那些人世间的好处。为达到这一目的，全体女性的名誉训诫格言就是：绝对不能和男人发生非婚姻关系的性行为。只有这样，才能够强迫男性结婚——这是他们的一种投降；只有通过这样女性才能得到保障。但要完美地达到这一目的，就只能通过严格执行上述的训诫规定。所以，全体女性都以一种真正的团队精神密切留意着女性成员是否恪守这一训诫。因此，每一个由于进行非婚姻的性行为而背叛了全体女性的女孩子，都遭到她的同一性别的人的排斥、驱逐，并被打上耻辱的印记，因为一旦这种行为成为普遍，女性的福祉就会受到破坏。这个女人也就此失去了她的名誉。女人们再也不可以跟她交往，人们躲避她就像躲避一个有臭味的人。与此相同的命运也降临在一个与男人通奸的女人头上，因为对这个女人的丈夫来说，她没有遵守她与丈夫所签下的投降合约。由于出现这样的事情，男性会害怕得不敢再签订这样的合约了，而女性的解救却全赖男性签订合约。除此之外，因为通奸的女人粗暴地破坏了自己的承诺，她的所为也是欺骗，所以，她失去了女性名誉的同时，也失去了公民名誉。因此，人们会有这种带原谅的说法，“一个失足的女孩子”，但却不会说“一个失足的女人”。在前一种情况下，诱奸者可以通过以与那女孩结婚的方式使她重获名誉；但在后一种情况下，尽管通奸妇人离婚以后，那个通奸的男人也无法让她重获清白之身。在得到这一清晰的见解以后，我们看到女性名誉原则的基石就是这样一种集体精神：虽然是有益的和必需的、但却是经过精打细算、建筑于利益之上的。这样，我们就能知道这种女性名誉虽然对女性的存在是异常的重要，并因此具有很大的

相对价值，但那可不是绝对价值，不是那种超越了生命及其目的、因而也只能以生命为代价去取得的价值。因此，我们无法为卢克利斯和维吉尼斯那些夸张的、流于闹剧的所为喝彩。所以，爱弥尼亚·加洛蒂的结局有着某些令人反感的成分，以致我们离开剧场的时候相当地扫兴。在另一方面，虽然有女性名誉，但我们却忍不住要同情《艾格蒙特》中的克拉森。把女性名誉的原则推至极端就会像很多事情那样，为了手段而忘记了目的，因为把女性名誉如此夸大也就是赋予了这种名誉一种绝对的价值，但女性名誉比起所有其他名誉都更只有相对价值。我们甚至可以说，女性名誉的价值只是一种习俗的常规意义上的价值。关于这一点，从托马修斯的《论情妇》一书中可以看到：在过去几乎所有的国家和时期，直至马丁·路德的宗教改革，纳妾在法律上是被允许和承认的。根据这一法律，小妾可以维持她的名誉；古巴比伦的米利泰庙就更不用说了（希罗多德，《历史》，第1卷，199）。当然，也有一些民情使婚姻的外在形式成为不可能，特别是在一些天主教国家。在那里是没有离婚的。在我看来，对统治者来说，如果他们拥有情妇，而不是与她们缔结不相匹配的婚姻，那这样的做法会更加合乎道德。因为出自这不匹配的婚姻的子女，在合法的继承者死了以后，就会提出继承的要求。因此，这种婚姻引起内战的可能性总会存在，尽管这种可能性很小。并且这样一种不般配的婚姻，亦即把所有外在情况置之度外而缔结的婚姻，从根本上就是对女人和教士作出的妥协，而对这两类人我们都要小心，尽可能不要作出让步。再者，我们要考虑到国家里面每个男人都可以娶到自己心仪的女人，只有一个男人被剥夺了这一自然的权利。这个可怜的男人就是一国之君。他求婚的手属于他的国家，这只手只能为着国家的理由，亦即为着国家的利益交付出去。并且他是一个凡人，他也渴望能够随心所欲一回。因此，阻止或责备君王试图拥有一个情妇是既不公正也不感恩的行为，同时也是很小市民的。当然，这个情妇可不能给国家统治施加任何影响。从这个情妇的角度看，在遵守女性名誉方面，在某种程度上是一个普遍规则之外的人，因为她把自己给予了一个爱她而她又爱的男人，但这个男人却永远不可能对她明媒正娶。总的来说，女性名誉所带来的众多血腥牺牲，例如，婴儿惨遭杀戮、母亲自杀，都显示出女性名誉原则并不纯粹出自天然。当然，一个女孩子违反法律把自己交给了男人，这样做是对她所属的整个女性性别的人犯下的失信行为，但这种信约只是一种心照不宣、没有经过郑重宣誓所定下的。在一般情况下，这个女孩子的利益会受到自己行为的最直接的损害，因此，在这件事情上，她是愚蠢更甚于卑劣。

男性名誉是由女性名誉引出的。这对立的另一方的团队精神，要求每一个缔结婚姻，亦即签订了对对立一方有利的投降盟约的男性，密切留意这一协定是否得以执行，以防止由于执行盟约的马虎、松懈，使

此协定失去其坚固性。而男人既然为这桩交易付出了一切，人们会确保达到他进行这桩交易的目的，亦即他能独自占有这个女人。因此，男性名誉要求男性必须惩罚其妻子破坏婚姻的行为，至少要通过与她分手实施处罚。如果他睁着眼睛容忍妻子的所为，他就将被整个男性社会打上耻辱的印记。不过，这种耻辱并不如蒙受失去女性名誉的耻辱那么严重，而只是蒙受了小小的污迹，因为对男性而言，他有众多其他更重要的社会关系，与女性关系的重要性只是次一级的。新时代两个伟大的戏剧诗人分别两次把男性名誉作为其作品的主题：莎士比亚的《奥赛罗》和《冬天的故事》及卡尔德隆的《医生的荣誉》和《秘密的侮辱、秘密的报复》。除此之外，男性名誉只是要求对女人，而不是对这个女人的奸夫作出惩罚，对后者的惩罚则超出了需要。这一点证实了男性名誉出自男性的团队精神。

至此为止，我所考察的种种不同形式和原理根据的名誉，普遍存在于各个民族和各个时代，虽然女性名誉的原则根据经证实有过区域性的、短时间的些微改变。相比之下，有一种荣誉却是完全有别于上述各处普遍存在和有效的种种荣誉。关于这种荣誉，希腊人、罗马人都没有丝毫的概念。直至今天，中国人、印度人和穆斯林对它也都同样知之甚少。这种荣誉最初产生于中世纪，并只在基督教的欧洲扎根落户。它现在只在极小部分人，即在社会上等阶层及攀附他们的人当中发挥作用。这就是骑士荣誉。因为它的原则与我们到此为止所讨论过的荣誉的原则截然不同，部分甚至完全相反，因为至今所讨论的荣誉培养出有荣誉感的人，而骑士荣誉却要人们守住荣誉的空名，所以，我特地把骑士荣誉的原则一一列举出来，这些原则是骑士荣誉的行为准则，也是反映这种荣誉的镜子。

（1）骑士荣誉并不是他人对我们的价值的看法，这种荣誉纯粹取决于他人是否表示出他们的看法。至于他人所表示出来的看法是否出自真心则无关紧要，更不用说这种看法是否确有根据了。因此，尽管他人对我们的生活方式会有不好的看法，他们也尽可以蔑视我们，但只要他们不敢把自己的看法大声说出来，那么，我们的荣誉也就毫发无损。反过来，尽管我们自己的品质和行为强取他人对我们的高度尊重（因为这并不取决于他人的主观随意），但假如随便一个人表示出对我们的蔑视，尽管这个人是多么的卑劣和愚蠢，那我们的荣誉就受到了破坏；如果不做出补救，那我们就会永远地失去这种荣誉了。最关键的一点都不是他人对我们的看法，而只是他人是否说出他们的看法。证明我这一说法的充足根据就是他人可以收回自己说出的诽谤和侮辱的话语，在必要的情况下，他们请求对方原谅自己的话语，这样，一切事情就好像根本不曾发生过似的。至于他人是否就此改变了那对别人是侮辱的看法，或者为什么改变了看法，这些对整件事情一

点都不重要。只要宣布当初所说的无效，那么，一切都会完好如初。因此，当之无愧地获得别人的尊敬不是骑士荣誉的目的，它采用威吓手段来强求得到它。

（2）骑士荣誉并不取决于一个人做了些什么，而是取决于别人对他做了些什么。此前我所讨论的种种荣誉，根据其原则，取决于我们说了些什么和做了些什么，但骑士荣誉却与此相反：它取决于随便任何某个人的所说和所做。骑士荣誉掌握在他人之手，或者更应该说掌握在他人之口。只要随便任何一个人抓住机会攻击，那荣誉随时都会一去不复返——除非受到攻击的人，通过我马上就要讲到的方式程序重新把这荣誉夺回来。但他这样做却冒着失去生命、健康、自由、财产和内心安宁的风险。据此，尽管一个人的所作所为至为正直、诚实和高贵，情感至为纯净，头脑也卓越不凡，但只要随便任何一个人愿意去侮辱他，他就随时有可能失去他的荣誉。这个中伤者可能只是一个毫无价值的恶棍，一个愚蠢到极点的饶舌者，一个百无聊赖的浪荡子，一个赌徒——一句话，一个不值得我们去理会和计较的人。但他在中伤别人的时候，却未必违反了骑士荣誉的法则。在大多数情况下，正是这一类人喜欢干侮辱别人的事情，因为正如塞内加正确指出的："一个人越可鄙越可笑，他就越喜欢摇舌中伤。"（《论智者的坚定》，11）这种人最容易被上文所描绘的那种人所激怒，因为相反对立的两类人都各自憎恨对方，看到别人有着明显的优势也只会引起毫无价值的人的无声怨恨。因此，歌德说：

你有什么好抱怨你的敌人呢？

这些人能够成为你的朋友吗？

你的本性，

就是对他们默默和永恒的指责。

——《西东合集》

我们可以看出：卑鄙拙劣的人会是多么地感激这种骑士原则！因为这骑士原则把他们和优秀的一类人拉至同一水平上。没有了骑士原则的话，他们将在任何方面都无法企及那些优秀的人。一旦有人诋毁这些优越的人，亦即硬说他们有某一卑劣的品质，那么，这个人的诋毁暂时就是客观真实的、有根据的评判，就是具有确定效力的法令。事实上，这在以后也永远都会是真实的和有效的，除非人们旋即用鲜血把这种诋毁和侮辱抹掉，亦即被侮辱者就是（在所有的"荣誉之士"的眼里）侮辱者（尽管这或许是一个最低劣的人）所说的那个样子了，因

为被侮辱者容忍这一侮辱“扣在自己的头上”（这是专门的技术术语）。这样的话，他就会遭到“荣誉之士”的彻底鄙视。人们躲避他如同躲避一个发臭的人。例如，人们会大声和公开拒绝参加他到场的一切社交场合，等等。我相信我能够确切地把这种智慧观点的源头清理出来。从中世纪开始一直到15世纪（根据C.G.冯·韦斯特的《德国刑法、德国历史文集》，1845），在进行刑事诉讼的程序时，并不是由原告去证明被告的罪责，而是由被告去证明自己的清白。履行的程序就是在他人担保的情况下作出一番洗清罪责的宣誓。为此目的他需要担保的人。这些人必须发誓确信被告人不会发假誓。如果被告人没有这些人帮忙，或者原告人不承认这些担保人，那么，事情就交由上帝作出判决。在一般情况下，这都是以决斗的方式进行。因为现在被告人是“带着耻辱的人”，他必须为自己洗清耻辱。从这里我们可以看出这蒙耻的概念、决斗的整个程序的源头。甚至时至今日，这样的事情还在“荣誉之士”之间进行，只是去掉了宣誓的环节。这就解释了为什么“荣誉之士”对说谎的指责会不可避免地极度愤怒，并会因此寻求血腥的报复。这种反应看起来是相当奇怪的，因为说谎本是每天司空见惯的事情。但这种反应已经成为根深蒂固的了，尤其在英格兰。的确，如果一旦受到别人指责撒谎就以死亡相威胁，那这个人就必须在一生中从未撒过谎。也就是说，在中世纪的犯罪诉讼中，形式变得更加简短，被告人只要回应原告一句：“你在说谎。”事情就可马上交由上帝作出判决了。据记载，骑士荣誉有这一规矩：对于撒谎的指责必须马上诉诸武力解决。关于言词侮辱，我就写到这里。但是，还有比言词侮辱更为糟糕的事情，甚至提及骑士规矩中这样的侮辱事情，我也必须请求所有信奉骑士荣誉的人的原谅，因为我知道仅仅想想这样的侮辱就足以让这些人毛发直竖，因为这种侮辱是地球上至为凶恶的东西，简直比死亡和诅咒还要糟糕。那就是一个人打了另一个人一个嘴巴子或者一拳，这一可怕的事情会彻底摧毁被打者的荣誉。其他对荣誉的破坏可以用流血来愈合，但回应这一出手行为就只能给对方以彻底的致命一击，才能让荣誉完全复原。

（3）骑士荣誉跟一个人的自身到底是什么，或者跟他的道德本性是否会改变等诸如此类的学究气问题统统无关；只要在一个人暂时失去了荣誉或者当荣誉受到损害的时候，能够迅速采取行动，通过决斗这一万应灵丹，他就可以迅速和完全地恢复荣誉。但如果冒犯者出自非信奉骑士荣誉的阶层，或者如果他已经冒犯过一次别人的荣誉，那么，人们就可以采用一种安全妥当的方式。如果人们手头有现成武器的话，那可以在他冒犯自己的当下把他击倒，或者在一小时以后也可以，尤其是对方以动手的方式破坏别人的荣誉。不过就算他对我们的冒犯只停留在言语上，情况也还是一样的。只有通过这样的还击，荣誉才能挽回。但假如人们不想走出这一步，以避免这一步行动所带来

的不良后果；或者假如人们并不确定冒犯者是否受到骑士荣誉法则的约束，那么人们还有更妙的“止痛药”式的一招。那就是如果冒犯者表现粗鲁的话，就以明显更加粗鲁的方式予以迎击；如果口头侮辱已经无济于事了，那我们就要拳脚相向。确切地说，这是挽救荣誉的最极端的手段：脸上挨了对方一个耳光，就只能以棍子回应；而对付棍子的攻击则只能报以抽打畜生的鞭子做补救；对付抽打畜生的鞭子，有人建议不妨采用向其啐唾沫作为最绝的一招。只有当这些都无济于事的时候，我们才不得不采用流血的行动。采用这种“止痛药”式解决办法的根据是如下的骑士荣誉的格言。

（4）正如蒙受别人侮辱是一种耻辱，那发出侮辱则是一种荣耀。例如，真理、公正和理性是站在我对手的一边，但如果我出言侮辱他，那么所有这些真理、公正和理性就得卷起包袱滚蛋，而道理和荣誉也就站到我一边来了。与此同时，对方也就失去了荣誉，直至他用枪击、剑砍，而不是用公正和理性去重获他的荣誉为止。因此，在荣誉这一问题上，粗野无能可以取代并且优于一切其他素质，道理站在至为粗野无礼的行为一边。干吗还需要多种多样其他别的？一个人尽管很愚蠢、很卑劣、有失教养，但粗野无礼的行为可以一举抹去这一切，并即时使一切合法化。当我们交谈或者讨论问题的时候，如果某一个人向我们显示出他比我们对所谈论的话题有着更精确的认识，比我们更热爱真理，其判断力更加健全，理解力也更强。或者总体来说，他让人看到了精神思想的优势，让我们相形见绌，那我们可以立刻一举消除他的所有优势，以及因为他的优势的缘故，我们所暴露出来的劣势和不足。我们甚至可以反过来变得优于这个人——只要我们撒野和动粗。这是因为粗野蛮横更胜辩论一筹，掩盖了一切思想，所以，要是我们的对手不加入其中，不是采用更加粗鲁的方式作出回应，以此我们就卷进一场高贵的决斗，那我们就可以成为胜利者，荣誉就归我们了：真理、知识、思想、理解和机智就都退避三舍，被神一样的粗野蛮横逐离了战场。所以，一旦有人表示出不同的见解，或者显示出更胜一筹的智力，这些“荣誉之士”就打算随时跨上战马；如果在争论问题时缺乏论辩，他们就会搜索寻找粗野的话语，因为这同样可以帮助他们取胜，并且寻找粗野的话语也更加轻松容易。这样，他们就得胜凯旋了。由此看出，人们称赞这种荣誉原则可以使社会格调变得高尚，他们是多么的正确。这一条准则是以下面的准则为根据的——它是整个荣誉规则的根本和灵魂。

（5）在裁决人们之间所有的争议时，只要涉及荣誉方面，那我们所能寻求的最高裁判庭就是我们的身体力量，亦即我们的动物性。这是因为每一粗暴的行为其实就是人们诉诸了动物性，因为做出粗暴的行为也就宣布了精神力量和道德正义的交锋已经无力解决问题，取而代

之的就是人的身体力量进行一番较量。而人被富兰克林定义为“会制造工具的动物”，所以，人的身体力量的交锋就由人带上只有人才会制作的武器来进行，这也就是决斗。通过决斗，人们得到了一个无法挽回的判决。“荣誉之士”的基本准则，众所周知，可由拳头公理（Faustrecht）一词来表达；这种表达法与愚笨、疯狂（Aberwitz）一词相类似，同样具有讽刺意味。所以，骑士荣誉应被称作“拳头的荣誉”。

（6）在上文我们已经发现公民荣誉在对待人与我的关系，在承担责任和履行诺言的问题上相当小心谨慎，那么，相比之下，我们现在所讨论的骑士荣誉规则，在处理上述人际关系时，则显示了最高贵的宽松。也就是说，只有一个承诺是不能打破的，那就是以荣誉的名义所给出的承诺，亦即人们在说了“以荣誉担保”之后所给予的承诺。由此就产生了这样的假设：其他的承诺都可以不必履行。在迫不得已的情况下，我们甚至可以打破以荣誉的名义许下的承诺。只要通过决斗这一万应灵药，就能够挽回我们的荣誉，而决斗的对手就是那些宣称我们是以荣誉的名义许下了承诺的人。另外，只有一种债务是我们务必偿还的，那就是赌债，因此赌债被称为“荣誉债”。至于其他债务，人们尽可以欺骗犹太人，也可以欺骗基督徒，而不会有损我们骑士荣誉分毫。[54]？

这一奇怪、野蛮、可笑的荣誉规则并非源自人类的天性，也不是得之于对人际关系的健康理解，这是不怀偏见的读者一眼就可以看出的。此外，骑士荣誉只在不多的地区适用和有效也证实了这一点。也就是说，它唯一只在欧洲流行，并且那也只是从中世纪才开始的。在欧洲，骑士荣誉也只在贵族、军人和仿效他们的人当中流行。希腊人、罗马人，甚至古今高度发达的亚细亚民族都不知晓这种荣誉及其原则。他们都只知道我本章开首所分析的那些荣誉。因此，对这些民族来说，一个人是个什么样的人，全由这个人的所作所为来决定，而不是听任随便某一个饶舌者随意所说而定夺。他们都认为，一个人说的话或者做出的行为，只能贬损他自己本人的荣誉，而不会对别人的荣誉构成损害。被打了一下，对于他们也就只是被打了一下而已，一匹马或者一头驴子，甚至能够踢出更加危险的一脚呢。出手打人会刺激起挨打者的愤怒，这视当时的情形而定，并很有可能当场就由此招来回击。但这些跟荣誉并没有关系。人们肯定不会准备一本账目，记录挨了别人的某一攻击或者遭受了某一些侮辱性的言词，以及为此已经得到的或者还不曾得到的报复“满足”。这些民族的英勇气概和视死如归的气节，并不逊色于欧洲的基督徒。希腊人和罗马人是真正的英雄，但他们对“骑士荣誉”却一无所知。对他们来说，决斗并不是高贵的人所做的事情，只有标价出售的角斗士、不想要的奴隶、判了刑的

罪犯才会去做这样的事情——他们交替和野兽搏斗，以博大众一乐。随着基督教的引入，角斗士的表演遭到了禁止，在这基督教的时代，取而代之的是人与人之间的决斗，决斗的结果就成了上帝的判决。如果角斗士的搏斗表演是为了取悦大众而做出的残忍牺牲，那么，这种决斗则是由于大众的谬见而付出的残忍牺牲，并且做出牺牲的不是罪犯、奴隶和囚徒，而是自由人和贵族。

大量得以保存下来的证据表明，骑士荣誉的谬见对古人来说是全然陌生的。例如，一个条顿族首领向马略发出挑战，要与他进行决斗，但这个英雄却捎话给这个首领："如果他（这个首领）厌倦了生活，他尽可以上吊了结此生。"但马略也主动提出向这个首领提供一个退了役的角斗士，这样他就可以与这个角斗士较量一番（图书总集，第68卷，第12章）。在普卢塔克（第2部分）的书里，我们读到舰队统帅欧里比亚德斯在跟德谟斯托克利斯争论时举起了棍子要打他。但德谟斯托克利斯并没有拔出佩剑，他只是说道："你打我吧，但你要听我把话说完。"雅典的士官团并没有立即宣布不再愿意在德谟斯托克利斯的手下卖力。读到这种事情，信奉骑士荣誉的读者该是多么的愤愤不平！因此，一个当代法国作家说得很正确，"如果竟然有人宣称，德谟斯芬尼是个执著于骑士荣誉的人，人们只能给予同情的一笑；同样，西塞罗也不是执著于这种荣誉的人"（C.杜朗，《文学之夜》，1828，第2卷，第300页）。另外，柏拉图著作中一段讨论虐待的文字已经足够清楚地显示，古人对待类似事情并没有骑士荣誉的概念。苏格拉底因为经常与人辩论而常常受到别人粗野的对待，但他却处之泰然。有一次他被人踢了一脚，他默默地忍受，并对露出惊讶神情的人说："如果一头驴子踢了我，我也要生气报复吗？"（《第欧根尼·拉尔修》，2，21）还有一次，有人问他："那个人不是在羞辱你吗？""不，"他回答说，"因为他所说的人可不是我。"（同上书，36）斯托拜阿斯（《选集》，盖思福版，第1卷，第327—330页）为我们留下《穆索尼斯》的一大段文字，从这段文字我们可以看到古人如何看待遭到别人的侮辱。除了诉诸法律以外，他们并不知道还会有另外别的解决办法，有智慧的人甚至不屑于采用这一解决办法。古人挨了别人的一记耳光，只会采用法律途径寻回公道——这点见之于柏拉图的《高尔吉亚篇》（第86页）。在这一章里，还可以读到苏格拉底对此发表的意见（第133页）。类似的事实还见之于吉里斯的报道（《雅典的夜晚》，20，1）：有个叫卢西斯·维拉图斯的人，在没有受到挑衅的情况下，出于一时的恶意将在路上遇见的罗马市民都打了一记耳光。事后出于避免把事情复杂化的考虑，他带着一个奴隶，手拿一袋钱币，把相应的25阿斯的赔偿金马上支付给那些诧异莫名的人。大名鼎鼎的犬儒学派大师克拉特斯就挨过音乐家尼克德洛姆斯重重的一记耳光。他整个脸都带着血印肿胀了起来。克拉特斯就把一张

写着“这是尼克德洛姆斯所为”的字条贴在额头上，借以羞辱这个笛子演奏家，因为他竟然野蛮地对待这个被整个雅典奉若神明（阿普莱伊斯，《弗洛利达》，第126页）的人（《第欧根尼·拉尔修》，6，89）。在色诺彼的第欧根尼致梅里斯玻斯的一封信中，他说一帮喝醉酒的雅典青年用鞭子抽打了他一顿，不过，他说这对于他并不是什么大不了的事情（《卡素波尼所记录的第欧根尼·拉尔修》，6，33）。塞内加在他的《论智者的坚定》中从第10章直到最后，详尽讨论了如何对待别人的侮辱这一论题。他得出这样的结论：一个智者用不着理会这些东西。他在第14章写道：“一个智者挨了拳头，他应该怎样做？卡图脸上挨了一击以后，并没有激动，没有去报复，也没有表示原谅。他只是宣称并没有发生过挨打的事情。”

“是啊”，你们说，“那些人可是智者啊！”——那你们就是愚人了？的确如此。

所以，我们可以看出，古人根本不知骑士荣誉原则为何物。这是因为古人在各个方面都忠实于对事物那自然、不带偏见的观点。他们不会轻信这些不吉祥、不可救药的丑陋东西。他们脸上受到的一击就只看作是对脸上的一击，看作是对身体的轻微损伤。但对当代人来说，挨了别人的一下就将是重大的灾难，足以构成一部悲剧的主题，例如，高乃依的《熙德》。还有最近一部描写市民生活的德国悲剧，名叫《环境的力量》（作者是路德维希·罗伯特），但它应该叫做《谬见的力量》才对。如果一个人在巴黎国民议会厅挨了一记耳光，那么这个耳光的声音就会在整个欧洲回响。那些执著于骑士荣誉的人，看到我引据的那些古老的经典事例肯定会扫兴和生气。为了对症下药，我建议他们阅读狄德罗的名著《命运主义者雅克》里面关于德格朗先生的故事。这是描述现代骑士荣誉的一部出类拔萃的代表作。他们读完精神会为之一振，并从中获得启发。[55]？

从上面的讨论我们已经足够清楚地看到，骑士荣誉的原则一点都不是原初的、建立在人性基础之上的。这因此是人为的产物，其起源并不难找到。骑士荣誉所诞生的年代，人们更多运用的是拳头，而不是大脑；人们的理性被教士们用铁链禁锢了。所以，骑士荣誉是受颂扬的中世纪及其骑士制度的产儿。那时候，人们不仅需要上帝关怀他们，而且还要上帝为他们评判事物。因此，困难的法律案件就交由神意裁判或者上帝的判决来作出决定。这几乎无一例外地演变为双方的决斗。决斗并不只是在骑士之间进行，而且还在市民之间进行。莎士比亚的《亨利六世》（第2部分，第2幕，第3景）里面就有一个绝好的例子。获得法律判决以后还可以上诉，亦即求助于决斗，因为这是更高一级的法庭，是由上帝做出的判决。这样一来，身体的敏捷和力

量，亦即动物本性就取代理性坐在了法官席上；不是根据一个人所做的事情，而是他最后遭遇运气的结果来做出是或非的判决——这种情形与今天仍在流行的骑士荣誉原则相吻合。谁要是对决斗的这一根源还有所怀疑，那他就阅读J.G.梅林根的那本出色的《决斗的历史》（1849）吧。事实上在今天，在那些遵循这种荣誉原则生活的人当中，在那些通常都没怎么受过教育，对事情不作深思的人当中，确实还有一些人把决斗的结局看作是这所争执事情背后上帝的判决。当然，他们这样的看法是根据传统流传下来的观点形成的。

骑士荣誉原则除了这一根源以外，其倾向首要就是通过身体力量的威胁，强行得到他人表面的尊重，因为真正下功夫去争取别人的尊重，会被认为是一件既困难又多余的事情。这就好像是用手捏着温度计的水银球，希望随着水银的上升，他的房间也就会暖和起来。深入考察一番，就可以知道问题的关键在于：正如公民名誉的目的是与他人进行友好交往，其实就是别人对我们这样的看法：我们是值得人们完全信任的，因为我们绝对尊重别人的权利。但骑士荣誉却是别人对我们这样的看法：我们是令人生畏的，因为我们会绝对地、无条件地保护我们的权利。这一条原则，即令别人生畏比享有别人的信任更加重要，因为我们是不能信赖人类的正义的，本来并没有什么大错，因为如果我们生活在自然状态之中，那每一个人都必须保护自己的安全和直接捍卫自己的权利。但在文明时期，国家承担了保卫我们人身和财产的任务，那么，上述的原则就没有用武之地了，就像坐落在别致的农田、热闹的公路，甚至铁路之间的城堡和瞭望塔：这些都是从拳头即公理的年代所遗留下来的弃置无用的东西。据此，固守这一原则的骑士荣誉对付的只是人们做出的一些轻微的越轨行为，而对于这些行为，国家只是实施轻微的处罚，或者根据“法律不理会微不足道的事情”的原则，根本就置之不理，因为这些都只是芝麻绿豆性质的侮辱，有时只是纯粹的取笑打闹。但在处理这些事情方面，骑士荣誉却夸大了人的价值，达到了一种与人的本性、构造和命运都完全不相称的程度；人的价值被拔高至神圣不可侵犯的地步。这样，人们就会认为国家对那些小小的冒犯所给予的惩罚根本不够；被冒犯者就要自己执行惩罚的任务，目标指向了冒犯者的身体性命。很明显，这样做的根本原因是人的极度自大、盛气凌人到了让人反感的地步，已经完全忘记了人到底是什么，以致竟然苛求人们不犯任何过错，也绝不接受别人的任何伤害。不过，谁要是准备用武力执行这种见解，并且宣告这一准则：“凡是侮辱过我或者动手打我的人一定要灭亡”，那他倒的确应该被人们驱逐出他的国家。[56]为了美化这一胆大妄为的自负态度，所有借口都提了出来。如果两个不怕死的人相遇，不肯主动为对方让路，那么，从轻轻地推碰就会演变成恶语相向，然后就是动起拳脚，最后就以某一方受到致命的一击而告终。其实，碍于面子，干脆

跳过中间的环节，马上就动用武器反倒更好。这里面专门的程序由人们发展成了一整套僵硬、死板的制度，有自己的律令和规则——这的确是在这人世间以最严肃、最认真的态度搞出来的一出闹剧，是对愚昧的尊崇和膜拜。只不过这骑士荣誉的根本原则却是错误的，因为在处理其他无关重要的事情时（因为重要的事情由法庭处理），两个同样都是无所畏惧的人，其中一个，亦即那更明智的一个会作出让步，纯粹的看法就存而不论吧。那些不认同骑士荣誉原则的普通大众，或者不计其数的来自各种阶层的人士的做法，可以提供这方面的明证。他们让争执和摩擦顺其自然地得到解决。在这些人当中，比起那或许总计只占整个社会人口的千分之一的信奉骑士荣誉的阶层，置人于死地的一击要稀有一百倍，打架也是少有发生的事情。不过，会有人说良好的礼仪和习惯，归根到底是建筑在骑士荣誉原则这一基墩及由此而来的决斗之上，因为这些都是抵御人们不良举止和粗野行为的利器。但是，在雅典、哥林斯、罗马我们都的确见到良好甚至一流的社交氛围，以及优雅的礼貌和习惯，而在这些背后却并没有暗藏着骑士荣誉这一鬼怪。当然，在古时候，女人还没有在社交场合占据显要的位置，一如我们现在的情形；现在，人们的交谈多了一种轻浮、幼稚的东西，内容丰富的交谈消失不见了。这也确实在很大程度上造成了在我们的上流社交里个人勇气优于所有其他的品质。但是，个人勇气根本上只是次一级的品质，它只是士官的优点，在这方面甚至动物都超过我们，例如，人们说“像狮子一般勇敢”。与上述说法相反，骑士荣誉的原则通常都为人们在大事上的不诚实和卑鄙的行为，在小事上的野蛮、欠缺考虑、不礼貌和粗野的做法提供了可靠的庇护所，因为人们会默默忍受许多的粗野行为，仅仅是因为没有人愿意冒着失去生命的危险去批评别人那众多扰人的不良行为。与我这里的说法相吻合，我们可看到决斗至为盛行，到了至为血腥的地步的，恰恰就是那些在政治事务和财产金融事务中欠缺真正信誉的国家。至于这个国家的民间私下交往的情况，则可以向那些有个中经验的人询问。但这样的国家在教养和社交礼仪方面乏善可陈，则是出了名的。

所有的那些借口都是经受不住检验的。但如果有人说正如一条狗面对另一条狗的吠叫时，会以吠叫回应；但受到爱抚时就会表示亲热；同样，人的本性就是对敌意报以敌意，在别人表现出蔑视或者憎恨时，会内心难受和愤怒——那么，他的这番说词还会有点道理。因此，西塞罗说：“别人的辱骂所留下的疼痛，甚至谦逊和正直的人也难以承受。”无论在世界各地（除了信奉某些教派的人），人们都不会对别人的侮辱甚至拳头安之若素。尽管如此，人的天性只会驱使我们做出与我们所受到的冒犯相称的报复，而不会比这走得更远；更加不会因为别人指责我们说谎、愚蠢和怯懦就要置人于死地。古老的德国原则“耳光要以匕首偿还”表达的是令人反感的骑士观点。对遭受侮辱而

做出反应或报复是因为愤怒的缘故，并不就像骑士荣誉所论定的那样：这关乎我们的荣誉和道义。其实，指责的话语所造成的伤害程度是由这些话语击中目标的程度而定。这一点可以由此清楚地看出，只要别人说中了我们，那么，一个轻微的暗示所造成的伤害都更甚于一个严厉的、但却没有事实根据的指责。所以，谁要是的确知道自己不配受到那样的指责，那他就应该并且也会自信地对此指责不屑一顾。但是，骑士荣誉的原则却要求我们显示承受了我们其实并不应该承受的指责，并且针对这个并没有对自己造成伤害的侮辱采取血腥的报复。但如果一个人急急忙忙地要压制每一句冒犯的话语，生怕这些话语被别人听见，那么，这个人对自己的价值评价肯定不高。因此，一个真正珍视自己价值的人面对侮辱、诋毁会淡然处之；而如果因这方面的不足而做不到淡然处之，那机智和修养将帮助他做出淡然处之的样子和掩藏起怒气。因此，如果我们首先摆脱掉骑士荣誉原则的成见，不再误以为通过侮辱他人就可以夺取他人的荣誉或者挽回自己的荣誉；也不要随时报复，以泄心头之愤，亦即动用拳脚对付遭受到的各种各样的不公正、粗野蛮横的行为，因为这种回应马上就等于宣布这些不公正、粗野蛮横的行为是有理由的——如果真的是这样，那么，人们很快就会普遍接受这一观念：如果出现了恶语侮辱的事情，那失败方就是胜利者，也像文圣佐·蒙蒂所说的：恶言秽语就像教堂的队列，永远返回它们的出发点。此外，人们就再不用像现在那样必须以牙还牙对付侮辱才是做对了。这样，理解和思想才有机会发话，而不是像现在那样：说话前永远是首先顾虑这话是否会与狭隘和愚昧之人的看法相左，因为有思想的人露面就已经引起愚昧的人的惊慌和怨恨，由此也就导致有思想、有头脑的人与皮囊之中充塞着肤浅、狭隘、愚昧的人以掷骰子定生死。这样，在人们的聚会中，思想的优势才会得到它所应得的优先权。但现在，这种优先权却给予了那些仅有一身蛮力和匹夫之勇的人，虽然这一点被隐藏了起来。这样，出类拔萃的人起码就减少了一条逃避社交的理由。这样一种改变为真正的良好气氛和优秀的社交聚会铺平了道路，就像雅典、哥林斯和罗马无疑曾经有过的聚会。谁愿意得到这方面的证据，那我就推荐他阅读色诺芬的《会饮篇》。

不过，对骑士荣誉的最后辩护无疑是这样：“但，上帝啊，如果真的这样，那每一个人不就都可以随便对他人动粗了吗？”——对此我能简略作答：这种情形如发生在占社会人数999/1000并不奉行骑士荣誉的人群，那最常有的情形就是不会有一个人因动粗而丧生。但在信守骑士原则的人群当中，一般来说一次动粗就会酿成致命的结果。我还要深入地谈论这一问题。为了解释人类社会的一部分人所持有的这一根深蒂固的观点，即遭受别人的一巴掌是一件可怕至极的事，我曾努力试图找出存在于人类的动物性或理性的一些扎实、站得住脚，或

者起码是说得过去的理由，一些不是纯粹漂亮、花巧的言词，而是能被精练为清晰概念的理由，但我没能成功。动手打人一巴掌只是，并且永远是一个人对另一个人做出的小小的肉体伤害行为，它除了表明出手打人的人身体更强壮或者动作更加敏捷，或者挨打的一方当时并没有留神等以外，再没有别的其他。对此分析无法提供更多的东西。把遭受别人一记耳光视为一件最悲惨的事情的骑士，却挨过他的马匹比这一巴掌厉害十倍的踢打。但他一瘸一拐，强忍疼痛，一再安慰旁人那没有什么。这样，我想原因出在人手了。不过，我看到我们的骑士在战斗中受到了同样出自人手的剑刺、刀砍，他却向我们保证这些都是小菜一碟，不值一提。然后我又听人家说，就算被人用马刀的平面拍打也远远没有挨别人的棍打那么严重。因此，不久前，军校的学生宁愿接受前者的惩罚而不接受后者。而时至今日，被刀刃轻拍以获授骑士称号，已成了一项至高的荣誉。我能给出的心理和道德的根据也就这些了，剩下的就只能是把骑士荣誉的原则看作是某一古老、根深蒂固的谬见，是许许多多说明人类轻信特性的例子中再多一个例子而已。另外，证实我的观点的还有这样一个众人皆知的事实：在中国，用竹杖抽打是司空见惯的一种惩罚公民的手段，甚至对各级官吏也是如此——因为这告诉我们，在中国，人性甚至那经过高度文明教化的人性，也不赞同类似骑士荣誉的东西。[57]只要不带偏见地看一看人类的本性，就可以知道人与人打架是最自然不过的事情，这就犹如野兽间的厮咬和带角动物的竖角相撞；人不过就是会用鞭子打人的动物。因此，当我们偶尔听到一个人用嘴咬了另一个人，我们就会感到震惊，相比之下，动手动脚打架却是一件完全自然的事情。人们提高了修养以后，就会通过彼此的自我克制而愿意摒弃打斗的行为，这是很容易解释的事情。但是如果诓骗一个国家或者只是诓骗一个阶层的人们：挨了别人一巴掌就是一件天大的不幸，那就必然导致致命一击和谋杀。这是一件惨无人道的事情。在这世界上货真价实的祸害已经太多，人们不应该再增添些虚幻不实的，因为这些会带来真正的祸害。但这正是那愚蠢和阴险的迷信正在做的事情。为此原因，我们必须反对政府和立法机关为此鸣锣开道，因为他们热切和坚决地要求废除民间和军队中的体罚。政府等相信这样做维护了人性，但实情却恰恰相反。这种做法只会巩固那违反自然的、无可救药的妄想。人们已为此付出了太多的牺牲。对于除了最严重的罪行以外的一般违法过失，给犯事者一顿痛打是人们首先想到的，因此这种惩罚就是合乎自然的。谁要是听不进道理，那就将感受到棍棒。如果一个人既没有财产可供交付罚金，同时，剥夺他的自由也不无害处，因为人们需要他的工作效劳，那对这个人施以适量的体罚，则既合理又合乎自然。我们对此并没有反对的理由，除了诸如“人的尊严和价值”一类的说辞。但支撑这些说辞的并不是清晰的概念，而只是上文所讨论过的那种有害的谬见。那是问题的根源，这可以从下面一个近乎可笑的例子得到

证实：最近，在很多国家的军队里，体罚被睡窄长的板条床取代，后者和前者一样都给身体带来痛苦，但后一种处罚却不被认为侮辱受惩罚者的人格。

人们如此鼓励上述谬见，只会助骑士荣誉一臂之力，也因此助长了决斗的行为；但与此同时，人们却又试图通过法律禁止决斗，或者声称在这样做。[58]结果就是从最野蛮的中世纪流传下来的“拳头即公理”的残余还游荡在19世纪。这实在是公众社会的丑闻。现在实在是到了把它羞辱一番，然后扫地出门的时候了。当今已不允许人们斗狗或者斗鸡了（至少在英国类似的娱乐遭到处罚），但人们却违反意愿地互相搏斗，要互致对方于死地。这都是因为荒谬的骑士原则及其思想偏执的代表和监察者，强迫人们为了一些鸡毛蒜皮的事情，就要履行义务一样地、像角斗士一样地拼命。因此，我向德语语言学者进言：“决斗”（Duell）这个词应由“骑士猎杀”（Ritterhetze）这个词代替。“决斗”这个词或许并非源自拉丁语du-ellam，而是出自西班牙语的duelo，意思是痛苦、艰难。这种愚蠢行为以一本正经的方式进行，这当然为人们提供了笑料。但让人愤慨的是，骑士荣誉原则及其荒谬的行为规定就在国中另立了一国，除了拳头即公理，其他一概不承认；屈服在骑士荣誉权威之下的各个阶层的人士都受其折磨，具体方式就是在所设置的神圣宗教裁判庭面前，每个人都可以抓住一些很容易就会有的机会和借口而传讯另一个人，让其接受或生或死的判决。当然，它为恶棍们提供了庇护和藏匿之所。只要他们信奉骑士荣誉，就可以威胁甚至除掉那些高贵、卓越的人。那些人因为自身的高贵和卓越必然会惹来这些恶棍的憎恨。时至今日，警察和法律已经使恶棍们不可能在大街上冲着我们喊道：“要钱还是要命？”同样，我们健康的理智也应该不再让恶棍破坏我们的平静，冲着我们喊叫：“要荣誉还是要性命？”上流阶层的人士应该解除负担，不要以为应该随时为随便某一个人兴之所至发泄给他们的野蛮、愚蠢、恶毒而负责，赔上自己的身体和生命。两个少不更事的青年人，相互间一旦出言不逊，就头脑发热，不惜付出鲜血、健康或者生命，这是骇人听闻和令人羞愧的。很多时候，被侮辱者无法恢复受到损害的荣誉，因为太高或者太低的社会等级，或者因为冒犯者的某些特殊之处，这样，他们就在绝望中自己结束生命，落得个既悲哀又滑稽的下场。这个国中之国的暴虐和骑士荣誉这一谬见的威力，由此可见一斑。如果事情最终发展至相互矛盾的顶点，那么，它的虚假和荒谬也就暴露出来了。这一例子就是明显的自相矛盾：官员被禁止参加决斗，但如果有人向他提出决斗而他又置之不理的话，他就会受到被解职的处罚。

谈起这个话题，我就要老实不客气地说下去。只要我们不带成见地、清楚地审视这一问题就可发现，我们手持与对手相同的武器，在光明

正大的搏斗中把对方杀死，抑或从背后暗袭得手——这两者之间之所以存在重要的差别，并且人们如此高度地重视这一差别，原因只在于在这国中之国，正如我已经说过的，人们只承认强者的权利，亦即只承认拳头即公理，尊奉拳头公理为上帝的裁决，是骑士荣誉行为规定的基础。这是因为在公开的搏斗中杀死我们的敌人，除了证明比我们更强壮，或者更具击斗的技巧以外，别无其他。因为那是公开决斗，所以杀死对手就是合理的说法，其实也就假设了这样的前提：强力的公理就是真的公理了。但事实上，我的对手并不懂得自我防卫，虽然只为我提供了杀死他的可能，但却绝没有提供杀死他的正当理由。我杀死对手的道义上的理由只能取决于我要杀死他的动机。假设我杀死对手在道义上是足够合理的，那么，让杀死他的这件事取决于他抑或我在射术或者击剑上更优胜于对方，是完全没有理由的。相反，我到底采用何种方式夺取他的生命，从后面抑或从前面袭击他，是无关宏旨的。这是因为在道义上，强力即公理并不会比狡猾即公理更有分量，而要对某人实施卑鄙的谋杀，那狡猾就派上了用场。在此，强力即公理和狡猾即公理并没有两样。需要注意的是，在决斗中强力和诡计都在发挥作用，因为击剑中的花招都是阴招。如果我认为在道德上有正当理由杀死一个人，那么，杀死他这样的事情由他和我到底是谁更精于射击、击剑来作决定，则是愚蠢的；因为那样的话，那已经伤害过我的对手就会除此之外还夺去我的性命。报复别人的侮辱不应该采用决斗的方式，而应该运用暗杀的手段——这是卢梭的看法。他在《爱弥儿》（第173页）第4部分相当神秘的第21条注释里面，小心翼翼地暗示了这一看法。但他深受骑士荣誉的影响，竟然认为如果被人指责说谎，那自己就有了正当的理由暗杀这个人。但卢梭应该知道，每一个人都无数次说过谎，都配受到这一责备，卢梭自己本人就更是如此。一个人只要是光明正大地以相同的武器和对手较量，那杀死他的对手就是正当合法的——这一谬见明显把强力当成真的公理了，而决斗就被认为是上帝的判决了。相比之下，一个怒不可遏的意大利人见到自己的仇人，二话不说就会扑上去用匕首袭击敌人。这一做法起码是连贯一致、合乎自然的。这意大利人更聪明，但却不会比参加决斗者更卑劣。但有人会说在决斗中，当我杀死我的对手时，他其实也在试图置我于死地，这足以为我开脱责任。但对此的驳斥是：当我向他发出挑战时，我也就已经把他置于不得不正当护卫自己的境地。这种故意将对方置于如此境地的做法，决斗者从根本上就只是在为谋杀对方寻找一个说得过去的借口而已。如果双方同意把生命押在决斗上面，那用“自愿的行为属于咎由自取”这一原则作为开脱则更说得过去。但对此的反驳是：“自愿”一说并不正确，因为暴虐的骑士荣誉原则及其荒谬的行为规则是杀人的帮凶。它把两个决斗者，或者至少其中一个拉到了这血腥的私设刑庭的前面。

我对骑士荣誉的讨论扯得太长了，但我这样做是用心良苦，因为要对付这世界上在道德和智力范畴的庞然大物，唯一的大力神就是哲学。两样主要的东西把新时代的社会状态与古老的社会状态区别开来，并把新时代比了下去，因为这两样东西使新时代的社会带上某种阴沉、严肃和不祥的色彩。在古老的时候，人们可没有这一弊病，那个时期就犹如生命中的早晨，快乐和不受拘束。这两样东西就是骑士荣誉和性病，这“高贵的一对”（贺拉斯，213，243）。它们携手毒害了生活中的“辩论和爱情”。也就是说，性病发挥的影响要比第一眼看上去深远得多，因为它的影响并不纯粹是生理上的，而且还是道德上的。既然在爱神的箭袋里也带着有毒的箭，那么，男女两性之间的关系也就掺进了某种陌生的、敌视的，甚至是魔鬼般的成分，某种阴暗、可怕的不信任就随之贯穿于两性间的关系。构成所有人类社会的基础如今发生了这种变化，这也会或多或少间接影响到其他社会关系。但深入分析这一问题则会太过偏离我们的题目。与性病的影响相类似的是骑士荣誉原则的影响，虽然其性质有所不同。这一严肃认真的滑稽剧是古人并不知晓的，但却让社会变得僵硬、严肃和紧张，因为人们对刹那间表示的每个态度和每个意思都必须煞费思量。但这些还不是事情的全部！骑士荣誉原则是公众供奉的弥诺陶洛斯，每年供奉给他的祭品是许多出自高贵名门的男儿。这情形并不像过去那样，只发生在欧洲某一国家，它已经遍及整个欧洲。因此，现在是到了勇敢剿灭这只妖魔的时候了，就像我在这里所做的那样。就让这两只怪物在19世纪的新时代寿终正寝吧！医生最终会通过预防药物成功医治性病，对此我们不会放弃希望；但要消除骑士荣誉这只妖魔却是哲学家的任务，他们必须纠正人们的观念，因为政府所运用的立法手段至今为止已告失败。并且也只有通过哲学的手段才能铲除这种祸害的根子。如果政府真心实意要杜绝决斗这一祸害，而收效甚微的原因的确只是因为政府无能为力，那我将向政府建议一条法律，我保证它会获得成功。我们用不着采用血腥的手段，也不必求助于断头台、绞刑架和终身囚监等方法。那其实简单易行，是一种“顺势疗法”：如果有人向别人发出决斗的挑战，或者接受别人的挑战，那就让他在光天化日之下，在士兵长之前，像中国人那样接受执罚者12杖体罚。为决斗者传递挑战书的人和公证人则每人承受6杖处罚。对决斗所造成的后果，则循惯常的刑事诉讼法追究责任。或许一个脑子里充满骑士思想的人会反驳说：经此体罚，许多“荣誉之士”就会开枪了断自己。对此说法，我的回答是：这样一个傻瓜杀死自己总比杀死别人要好。根本上我就知道得很清楚，政府并没有真心实意要杜绝决斗。民政官员，尤其是一般的官员（最高职位的官员除外）的收入远远低于他们的工作价值。因此，他们的另一半收入就以荣誉支付了。荣誉首先通过头衔和勋章来表示，其次，在更广泛的意义上，以社会阶层的荣誉为代表。决斗对社会阶层的荣誉是拉曳马车的一匹得力副马。因此，在大学里人们就

已经接受决斗的初步训练了。所以，决斗的受害者其实是以自己的鲜血弥补了工资收入的不足。

为使我的讨论更加完整，我还要提及民族荣誉。这荣誉涉及整个民族，而这民族又是民族共同体中的一分子。在民族荣誉的问题上，力量是唯一的裁决者，舍此之外，别无其他。因此，民族的每一个成员都必须自觉捍卫他那民族的权利。所以，民族荣誉并不只是得到别人认同这一民族是值得信赖的，而且还要让人们知道：这个民族是令人生畏的。因此，民族荣誉不容许听任外族人侵犯本民族的权利而置之不理。这样，民族荣誉就结合了公民荣誉和骑士荣誉。

我所讨论的人们给予的表象，亦即人们在他人眼中的样子，在上文的最后名声也列入了其中。因此，我们必须继续对名声作一番考察。名声和名誉是一对孪生兄弟，但就像第奥斯科所生的孪生子一样：一个（波鲁斯）长生不老，另一个（卡斯图）则终究要死亡，名誉是可朽的，名声就是名誉那不朽的兄弟。当然，我这里所说的名声指的是级别最高、货真价实的那一种，因为也有太多的名声只是过眼云烟而已。再者，名誉只包含人们在那同样的处境下必须具备的素质，但名声所涉及的素质，则是我们不可能要求人们一定具备的；名誉所要求的素质是每一个人都应公开视为拥有，但名声所涉及的素质，没人可以说自己也有。名誉尾随着别人对我们的了解，但名声却与此相反：它匆匆走在别人对我们的了解之前，并把名誉也带到了名声所抵达之处。每一个人都可主张拥有名誉，但只有少数例外的人才能获得名声，因为要获得名声只能通过做出一番不一般的成就。这可以是行动业绩或者思想作品。据此，这是获得名声的两条途径。要成就行动业绩，就特别需要具备伟大的心，但创作思想作品则需要拥有非凡的头脑。这两条成名之路都有各自的优点和缺陷，但两者的主要差别在于行动业绩会消逝，但思想作品却可以永存。行动业绩留给人们的是记忆，并且除非历史把行动业绩记录下来，像化石一样地传给后世，否则，这一记忆就会永远不断地减弱、变形，最终变得模糊以至湮没。但思想作品自身却是不朽的，能够世代相传，尤其是文学著作。最高贵的行动业绩也只具有暂时性的影响，但天才的作品却能传之久远，给人以愉快和提升。关于亚历山大大帝，现在仅存的是他的名字和对他的记忆，但柏拉图、亚里士多德、荷马、贺拉斯却仍然活生生地存在着，仍然在直接地产生着影响。《吠陀经》及《奥义书》仍然存在，但对那个时候所发生的所有行动业绩我们却已经一无所知了。[59]行动业绩的另一个不便之处就是它们有赖于机会，因为机会首先为行动业绩的发生提供了可能。这样，通过行动业绩获取的名声就并不唯一根据这行动业绩的自身价值，而是依赖当时的情势，因为当时的情势使行动业绩具有了重要性和得到了荣耀。此外，如果行动业绩

全凭为数不多的目击证人的描述，如果就像在战争中那样，行动业绩是纯粹个人的行为，那目击证人也不总是存在的，也并不是公正无私、不带偏见的。不过，行动业绩也有其优势，那就是行动业绩是实际的事情，普通大众还算有能力对其评判。因此，只要掌握了有关行动业绩的精确资料，人们马上就会承认这些行动业绩——除非人们只是在以后才正确认识和理解做出行动业绩背后的动机，因为只有认识了其背后的动机以后，才会理解每一个行为和行动。对于创作作品，情形则相反。作品的产生并不依赖机会，而唯一只是有赖于这作品的创作者本人。只要这些作品存留下来，那作品本身是什么样子，就会继续一直保持这样子。不过，评判作品存在一定的困难。作品的级别越高，评判这些作品的难度就越大，而有能力、不带偏见和诚实正直的评判员经常都是缺乏的。但作品的名声却不会是一锤定音，而是可以上诉。这是因为就像我已经说过的，行动业绩只是通过记忆传递给后世，并且是以其同时代的人的记忆传递下去，但作品除非缺失了某些部分，否则，就会以自身原来的样子存留下来。这样，作品就不会受歪曲，作品在当初面世时所遭遇的不利情势环境，也会在稍后消失。另外，时间还慢慢地带来了为数不多的真正具备能力的评判员。他们本身就是特殊、少有的人物，现在他们评判的是比自己更加特殊、少有的作品。他们相继给出了有相当分量的意见。当然，有时候要经历数个世纪以后，才会有完全公正、不会被将来推翻的评判结果。作品所带来的名声是牢固和势所必然的。但作品的作者能否活着看到自己的作品获得名声，却取决于外在情势和偶然。作品越高贵越有深度，这种情况就越少发生。塞内加（《书信集》，79）曾经很美妙地说过这一点：名声跟随成就如影随形，但当然，就像影子那样忽而在前，忽而在后。他说清楚这点以后，又加上了这么一句："虽然嫉妒让你的同时代人沉默，但以后总会有人不带恶意，也不带恭维地作出判断。"顺便说上一句，从这里我们可以看到在塞内加的时代，无赖们就已经施展技巧捂住和压制别人的成就了，其熟练程度丝毫不亚于我们的当代人，那就是对别人的成就恶意沉默和视而不见，目的就是向公众掩藏起优秀的东西，以利于那些拙劣之品；还有，嫉妒使这两个时代的无赖们都闭上了嘴巴。一般来说，名声将要维持的时间越是长久就越迟到来，正如所有优秀的东西都是慢慢地成熟。流芳后世的名声就好比一株慢慢成长起来的橡树。那得来全不费功夫、但却只是昙花一现的名声，只是寿命不过一年的快速长成的植物；而虚假的名声则是迅速冒起、但却飞快地就被连根拔掉的杂草。这其实都是因为一个人越是属于后世，亦即属于总体、整个的人类，那他就越不为自己的时代所了解，因为他所创造的并不是特定为了他那时代。他的创造也属于他那时代，只是因为他那时代也是人类的一部分而已。因此，他创作的作品并不会沾上自己时代的局限性色彩。由于这一原因，常见的情形就是他成了他那时代匆匆和陌生的过客。而那些只为

短促一生中的事务效劳的人，只服务于刹那瞬间，并因此属于他们的时代、与这个时代同生共死。这些人反而会得到他们的时代的赏识。所以，艺术史和文学史都告诉我们：人类精神思想最高级的产物一般都不受欢迎，这种情况一直维持到具有更高思想水平的人出现。这些人听到了这些作品的发话，并使这些作品获得了声望。在这之后，凭借如此得来的权威，这些作品也就得以继续保有其声望了。之所以出现这种情形，根本原因就是每一个人只能真正理解和欣赏与自己同类、同质的东西。一个呆板的人只能理解呆板的事物，一个庸俗的人只会欣赏平庸和俗套，头脑不清者喜欢模糊混乱的东西，没有思想的人则和胡言昏话气味相投。每个人最喜欢的是自己的作品，因为这作品与整个人是完全同质、同类的。因此，古老的、寓言式的人物伊壁查姆斯唱道（为让所有人都明白，我把它翻译成德文如下）：

毫不奇怪的是，我说出的是我自己的看法；

而对自己沾沾自喜的他们，自以为

他们的话才是值得称道的。狗对狗来说，

当然才是漂亮的生物。牛对牛也是这样，

猪对猪、驴子对驴子，莫不如此。

就算是最强有力的手臂，如果甩出的是一件很轻的物体，那也无法给予这轻物足够的运动让其飞得很远，并且有力地击中目标。这轻物很快就会坠落地面，因为这轻物本身没有物质性的实体以接收外力。美妙和伟大的思想、天才创作的巨作也会遭遇同样的情形，如果接受这些思想的都只是弱小、扭曲的头脑。各个时代的智者们都曾为此齐声哀叹。例如，耶稣·西拉克（22，8—9）说：“向一个愚人说故事，就像跟一个睡着觉的人说话一样。故事讲完了，他会问，你说的是什么？”哈姆雷特说：“滑稽可笑的话语在傻瓜的耳朵里面睡觉。”歌德说过：

最妙的话语，被笨蛋的耳朵听了，

也会招来讽刺。

又

你的话没有任何结果，众人都呆滞无言，

保持良好的心情吧！

石头扔进泥沼，

是不会弄出涟漪的。

利希腾贝格说道：“当一个脑袋和一本书互相碰撞，而只发出空响，这空响难道就总出自书本？”（D396和FII）他还说：“这样的著作就是一面镜子：一只猴子照镜子的时候，镜中不会出现福音圣徒。”的确，吉拉特神父对此优美和感人的哀怨值得让人回味：

最好的礼物通常

最不被人赞叹；

世上的大部分人，

把最坏的视为最好。

这一糟糕的状况司空见惯，

但人们如何避免这种不幸？

我怀疑能否从我们的世界根除这一不幸。

世上只有唯一的补救之法，

但它却是无比困难：

愚人必须获得智慧，

但这是他们永远无法做到的，

他们也不会懂得事物的价值。

作出判断的只是他们的眼睛，而不是脑袋，

他们赞扬微不足道的东西，

只是因为他们从来不曾懂得什么才是好的。（《两只狗》）

由于人们的思想水平低下，所以，正如歌德所说的，优秀人物很少被人发现，他们能够获得人们的承认和赏识就更是稀奇的事情。人们除了智力不足，还有一种道德上的劣性——嫉妒。也就是说，一个人由于获得了名声，就会高高在上，而所有其他人也就因此受到了同等程

度的贬低。所以，每一个作出非凡成绩和贡献的人所得到的名声都是以那些并不曾得到名声的人为代价的。

我们给予别人荣誉的同时，

也就必然降低了我们自己。

——歌德，《西东合集》

由此解释了为何优秀出色的东西甫一露面，不论它们属于什么种类，就会受到数不胜数的平庸之辈的攻击。他们联合起来，誓要阻止这些东西的出现；甚至尽其所能，必欲去之而后快。这群大众的口号就是“打倒成就和贡献”。甚至那些做出了成绩并以此得到了名声的人，也不愿看到其他人享有新的名声，因为其他名声所发出的光彩会令他们失色。因此，歌德写道：

在得到生命之前，

倘若我踌躇一番，

我就不会活在这世上了。

正如你们看到了，

那些趾高气扬的人，为了炫耀自己，

就要忽视我的存在。

一般来说，名誉会得到人们公正的评判，它也不会受到嫉妒的攻击，事实上名誉都是预先作为信用给予每一个人的；但获得名声只能是顶住嫉妒，经过一番争取而得来的，并且颁发出月桂花环的裁判庭，其成员绝对是不怀好意的评判员。这是因为人们能够而且愿意与每个人一道享有名誉，但获取了名声的人却会淡化名声，或者让其他人更难以得到它。此外，通过创作作品而获取名声的难度与这一作品的读者群的数目成反比，个中的理由显而易见。因此，给人以教益的作品比起供人们娱乐消遣的作品更难获取名声。通过哲学著作以获取名声是最困难的，因为这些著作一来给人们的教益并不确定，二来也没有物质上的用处。所以，哲学著作首要面向的读者群是由从事哲学的同行所组成。从上述获取名声的困难可以想见，那些写作了配享名声的作品的作者，假如不是出于对自己这些作品的热爱，并且在写作的时候能够自得其乐，而是受着要获取名声的激励去写作，那么，人类就不会有或者只会有很少不朽的著作。的确，要创作出优秀的著作，并且

避免写出低劣的作品，创作者就必须抵制和鄙视大众及其代言人的评判。据此，奥索里亚斯尤其强调的这一说法相当正确：名声总是逃离追逐它的人，但却会尾随对它毫不在意的人，因为追逐名声的人只投合自己同时代人的口味，但不在意名声的人却抗拒这种口味。

因此，获取名声虽然是困难的，但保存名声却是容易的。在这一方面，名声和名誉恰成对照。名誉是预支给每一个人的，每一个人只需小心呵护它就是了。但问题是，一个人只要做出某一不端的行为，他的名誉就一去不复返了。相比之下，名声是不会真正失去的，因为一个人赖以取得名声的行动业绩或思想作品总是摆在那里，其名声总是属于这些作者，哪怕那作者不再有新的创作了。但如果名声真的减弱、消失，变成了明日黄花，那这一名声就不是真的，亦即不是实至名归的，只是由于暂时获得了过高的评价所致；要么，它干脆就类似黑格尔所取得的那种名声——利希腾贝格对此有过描述："它由那些好友集团齐声宣扬，然后得到了空洞脑袋的回应……但将来有朝一日，后人面对那些花花绿绿的词语大厦，还有逝去的时髦所留下的漂亮空壳，以及约定俗成已经不再的框架子，当他们敲门时竟发现一切全是空的，里面甚至没有点滴的思想能够有信心地喊出：请进来吧！——这将沦为怎样的笑柄啊！"（《杂作》，4，第15页）

名声建立在一个人与众不同的地方。因此，名声本质上就是相对比较而言的，它也只具备相对的价值。一旦其他人和享有名声者都是同一个样子，那名声也就不复存在了。只有那些在任何情况下都能保有其价值的，才具备绝对价值，在此那就是一个人所直接拥有的自身。所以，伟大的心和伟大的头脑之所以是有价值的和幸运的，道理必然就在这里。因此，有价值的不是名声，而是借以获得名声的东西。这是因为那能够获取名声的东西就好比是实在之物，而名声则只是一种偶然、意外而已。的确，名声首要是某种外在显示，名人以此证明了对自己的高度评价并没有错。因此，人们就可以说正如光是无法看见的，除非是经过物体的折射，同样，一个人出类拔萃之处只是通过获得名声才变得无可争议。不过，名声这种外部显示可不是万无一失的，因为盛名之下，其实可能难副；同时也有出类拔萃的人没有名声。所以莱辛的话说得很聪明："一些人声名显赫，另外一些人却理应声名显赫。"另外，如果一个人是否具备价值只能取决于这个人在别人眼中的形象，那这样的生存将是悲惨的。假如一个英雄或者天才所具有的价值真的只在于他所拥有的名声，亦即只在于他人对他的首肯，那么，他的一生就确实是悲惨的。但事实却是每个人都根据其自身本性而生存，因此，每个人是首先以其自身和为其自身而活。一个人到底是什么，其自身为何，对这个人是最重要的东西——无论这自身的性质和存在方式具体是什么。如果这个人的自身欠缺价值，那他

这个人也就欠缺价值。相比之下，他在别人头脑中的形象却是次要和枝节的东西，受制于偶然，对他的自身也只有非常间接的关系。除此之外，大众的头脑是可怜、凄凉的舞台，这里不可能有真正的幸福；在那里所谓幸福只能是虚幻不实的。在名声的殿堂里，我们可以看到多么混杂的各色人等啊：统帅、大臣、舞伎、歌手、伶人、富豪、庸医、犹太人、杂耍艺人，等等！是的，在这里，所有这些人的过人之处比起不一般的精神思想素质——尤其是高级的一类——都更受到人们真诚的赏识和由衷的敬意。对于杰出的精神思想素质，绝大部分人只是在口头上表示敬意而已。从幸福学的角度看，名声只是喂养我们的骄傲和虚荣心的异常稀罕、昂贵的食物；除此之外，它就什么都不是了。但大多数人都有过度的骄傲和虚荣，虽然他们会把它掩饰起来。或许那一类不管怎么说都理应获得名声的人，其骄傲和虚荣才是最强烈的。这些人肯定是长时间以来模模糊糊地意识到自己那优于常人的价值，直到终于有了检验的机会并在这之后得到了人们的承认。但在这之前，他们必须在漫长的时间里，在不确切之中等待。[60]他们觉得遭受了某种不为人知的、不公正的对待。不过，总的来说，正如我在这一章开始的时候已经说过的，人们重视别人对自己的看法的程度，是完全失去比例和不合理智的。所以，霍布斯的言词虽然表达得相当强烈，但或许是正确的：“我们心情愉快就在于有可供与我们比较并使我们可以看重自己的人。”（《论公民》，1，5）由此可以明白为什么人们如此看重名声，并且为了最终得到名声而付出种种牺牲：

名声（这是高贵的心灵最后的弱点）

促使清晰的头脑鄙视欢愉，

过着辛劳艰苦的日子。

另外，

高傲的名声殿堂闪耀在

陡峭的山上，

要爬上去是多么的艰难！

最后，由此也可解释为何最虚荣的国家总把荣耀挂在嘴上，并毫不迟疑地把它视为激励人们做出伟大实事和创作出伟大著作的主要原动力。但无可争辩的事实却是：名声只是一种次要之物，它只不过是人的优点和价值的映象、表征、回音。并且能够获取赞叹之物比赞叹更

有价值。所以，让人们得到幸福的并不是名声，而是借以获得名声的东西；因而，它在于优点、贡献本身，或者更准确地说，让人得到幸福的是产生出这些优点和贡献的思想与能力，不管这两者的性质属于道德方面抑或智力方面。因为每个人为着自己的缘故都有必要做到自己的最好。他反映在别人头脑中的样子，以及别人对他的评价，其重要性都是次一级的。因此，配享名声而又不曾获得名声的人，其实拥有了那重要得多的东西；他所缺乏的尽可以用他的实际拥有作为安慰和弥补。我们羡慕一个伟人，并不是因为这个人被那些缺乏判断力、经常受到迷惑的大众视为伟人，而是因为这个人确实就是一个伟人。他的最大幸福并不在于后世的人会知道他，而在于在他那里我们看到了那些耐人琢磨、值得人们永久保存的思想。此外，他的幸福是不会被夺走的，那在“我们的掌握之中”；但名声却不在“我们的掌握之中”。在另一方面，假如他人的赞叹才是最重要的，那么，引起赞叹的东西的重要性就配不上赞叹本身了。虚假的、名不副实的名声就的确属于这种情形。获得这种虚假名声的人享受名声带来的好处，但却并不真正具备名声所代表的东西。但有时候，甚至这虚假的名声本身也会败坏人们的兴致，因为尽管出于自恋而百般欺骗自己，但处于自己并不适应的高度，他们会感到阵阵的眩晕，或者他们会觉得自己不过就是一个赝品而已。他们害怕最终被人剥落面具和遭受罪有应得的羞辱，尤其在有识之士的额头，他们就已经读到了将来后世的判决。这些人就好比伪造遗嘱骗取了财产的人。最真实的名声，亦即流传身后的名声，并不为这名声的主人知晓，但人们仍然会认为他是一个幸运的人。他的幸运就在于他具有借以获得名声的伟大素质，同时，也在于他能有机会发展和发挥了这些素质；因此能以适合自己的方式行事，或者从事他满怀喜悦和爱意投身其中的事情，因为只有这样产生出来的作品才能获取后世的名声。因此，他的幸运就在于他具有伟大的心或者具有丰富的精神世界，这些在他的作品中留下了印记，并获得了后世人们的赞叹。还有他的思想本身。思考、琢磨他的那些思想，将是在以后无尽的将来，那些具有高贵思想的人们所乐于从事的工作。流芳后世的名声的价值就在于这一名声是实至名归的，而获得名声的那些优异素质，其报酬就是这些优异素质本身。至于获取身后名声的作品是否同时也能在同时代人中得到名声则视乎情势、运气，但这一点意义并不大。既然人们一般都缺乏独立判断，尤其缺乏欣赏高级别和高难度成就的能力，所以，人们就总是听从他人的权威。高级别的名声纯粹是建立在称赞者的诚信之上，百分之九十九都是这样的情形。因此，对于那些深思的人来说，同时代的人声混杂的赞美声价值很低，因为他们听到的始终不过就是为数不多的几个声音在引起回响罢了。而这为数不多的几个声音也不过是一时的产物。假如一个演奏名家知道，他的听众除了一两个以外，都是由聋子组成，这些聋子为了互相掩藏自己的缺陷，每当看到那一两个人的双手有所动作就

跟着热烈地鼓掌回应，那么，这个演奏名家还会为他的听众所给予的满堂掌声而高兴吗？甚至他还知道，那带头鼓掌的人经常被人行贿收买，为最差劲的小提琴手造出最响亮的喝彩声！由此可解释为何一个时代的名声极少转化为身后的名声。这就是为什么达兰贝尔在对文学殿堂的优美描写中指出："文学殿堂里住满了死去的人，他们在生前并不曾住在里面；这殿堂里面也有为数不多的几位生存者，但一旦他们死去，他们就几乎全部被抛出殿堂。"在这里顺便说上一句，在一个人的生前就为他竖立纪念碑，那就等于作出声明：后世如何评价此人是我们不放心的。但如果一个人真能在生前就享受到将要延绵后世的名声，那这种事情绝少发生在他达致高龄之前。或许艺术家和文学家会遇到这一规律的例外情形，但这却甚少发生在哲学家身上。那些通过著作成名的人的肖像就为我的这一说法提供了例证，因为那些肖像大多是成名以后才准备的：这些肖像一般都是年老、头发花白的模样，尤其是哲学家。但从幸福论的角度看，这又是绝对理所当然的事情。对我们凡夫俗子来说，名声和青春加在一起简直太奢侈了。我们的生活这样地贫乏，我们应该珍惜生活的赐予，把它们分开享用。在青春期，我们已经拥有足够的财富，并能以此得到快乐。但到了老年，当所有的快乐和欢娱犹如冬天的树木一样凋谢以后，名声之树就犹如冬青一般适时地抽芽长叶了。我们也可以把名声比作冬梨——它们在夏天生长，但在冬天供人享用。到了老年，我们没有比这更加美好的安慰了：我们把全部的青春力量都倾注到著作里面，这些著作是不会随着我们一起老去的。

现在，让我们更仔细地考察一下在一些与我们密切相关的学科获取名声的途径，我们也就可以得出下面的规律。要在这些学科表现出聪明才智——这方面的名声是其标识——就必须对这些学科的某些资料进行新的组合。这些资料的性质各自差异很大，但这些资料越广为人知，人们越能接触这些资料，那通过整理和组合这些资料而获取的名声也就越大和越广。例如，如果这些资料涉及的是一些数字或者曲线，或者是某些专门的物理学、动物学、植物学，或者解剖学方面的事实；又或者是古代作家的散佚断篇，或者是些缺字短章的碑文、铭刻；又或者是历史中某一个模糊不清的时期——那么，对这些资料素材进行一番正确无误的整理和组合以后赢得的名声，则只流行于对这些资料有所认识的人群，而不会越出这个范围。因此，这类名声只在少数的、通常是深居简出的人之间传播。这些人对别人享有他们这一专业行当的名声都心存嫉妒。但如果所研究的资料素材众人皆知，例如，涉及人的理解力、人的感情或者自然力的基本和普遍特性，其整个作用方式是人们举目可见的；或者那资料素材就是人们耳熟能详的总体的大自然的进程——那么，对这些资料素材进行新的、重要的和让人一目了然的组合，并以此增进人们对这些事情的了解，以此方式

所得来的名声就会随着时间传遍整个文明世界。这是因为每个人都接触得到这些资料素材，所以，在大多数情况下，每个人也都可以对它们进行组合。尽管如此，名声的大小总是与我们所要克服的困难的大小互相吻合。这是因为研究的资料越是广为人知，那采用新颖但却又是正确的方式对其组合就越是困难，因为太多的人已经在这一方面花费过脑筋，各种新组合的可能也已穷尽。与此相比，那些大众接触不到的，只能通过艰辛、困难的方式才能掌握的资料素材，就总可以让人作出新的组合。这样，只要是有清晰的理解力和健康的判断力，亦即有一定的智力优势，从事上述这一类资料的研究就很有可能终于有幸找到这些资料新的和正确的组合。不过，以这种方式获取的名声，其流传的局限范围或多或少是与这些资料知识的局限范围相一致的。这是因为虽然解决这一类学科的难题，要求人们进行大量的研究工作——仅仅了解和掌握这些资料就必须这样做了，但假如我们探究的是一类能够带给我们最显赫和最深远名声的难题，那么，这类资料素材的获得简直就是应有尽有，得来全不费功夫。不过，解答这类难题所需要的苦干越少，它对研究者的才能的要求就越高，甚至只有天才才足以胜任这一类工作。在创造的价值和受到人们的尊敬方面而言，苦干根本不能与思想的天才相提并论。

由此可知，那些感觉自己有良好的理解力和正确的判断力，但又不相信自己真的具备至高的思想禀赋的人，不应该惧怕从事繁琐的研究和累人的工作，因为惟有通过这些劳动，他们才能从众多接触到这些资料素材的人当中脱颖而出，才能深入到只有勤勉的博学者才会涉足的偏僻领域。这是因为在这里，同行竞争者的数目大为减少，头脑稍为突出的人都会很快找到机会对资料素材进行一番新的和正确的组合。这种人的发现功劳，甚至就建立在他克服了困难而获得了这些资料上面。但是，大众只是远远地听闻他由此获得的喝彩声，因为这些喝彩声来自他的学问同行，也只有这些人才懂得这一门专业。如果沿着我这里所说的路子一直走到底，最终就会由于获得了那些资料本身已经极其困难，不需再对其组合一番就足以建立名声。这犹如探险家抵达了一处异常偏僻、不见人烟的地方，他的所见而不是他的所想就会使他成名。这条成名途径还有这一巨大的优势：传达自己的所见比传达自己的所想容易得多，而理解他人的所见也比理解他人的所想更加地容易。所以，讲述见闻的作品比传达思想的著作能够找到更多的读者，因为正如阿斯姆斯所说的：

一个人去旅行，

就能讲故事。（《乌利安斯的环游世界》）

不过，与所有这些相吻合的却是私下认识和了解这一类著名人物以

后，我们常会想起贺拉斯说过的话：

到海外旅行的人只是变换了气候而已，他们并不曾改变感觉和想法。（《书信集》，1，2，第27首）

至于那些头脑天赋极强的人，因为他们应该去解答重大的、涉及这个世界普遍和总体方面的，并因此是最困难的难题，所以，虽然他们应该尽可能地扩展视野，但也要始终关注各个方面，以免朝着一个方向走得太远而迷失在某一专门的、少为人知的领域里。也就是说，不要太过钻进某一学科之中的某一专门领域，更不用说去钻那些琐碎的牛角尖了。他们不需要为了抛开那为数众多的竞争者而投身于难以接触的偏僻学科。每个人都能看得见的事物其实都可以成为他们研究的素材。他们可以对这些素材进行全新的、正确的和真实的组合。这样，他们作出的贡献就能为所有熟悉那些资料素材的人欣赏，也就是说，获得人类的大多数的欣赏。文学家和哲学家获得的名声与物理学家、化学家、解剖学家、矿物学家、动物学家、语言学家、历史学家所得到的名声之间存在巨大的差别，道理全在这里。

第5章　建议和格言

在这里我无意对如何达致人生的幸福进行完整的表述，因为如果这样做的话，我就必须重复各个时代的思想家——从泰奥尼斯、所罗门王一直到拉罗什福科所说过的人生格言，这些格言里面当然有些是相当不错的金石良言。但如此一来，我就无法避免那许多已成老生常谈的东西。但缺少了面面俱到的完整，那也就大致上没有了对这些思想的系统性的安排。不过，虽然缺少了完整性和系统性，但聊以自慰的是，如果具备这两者，我们的讨论就会无可避免地变得冗长、繁复。我只写下我所想到的，似乎值得传达给读者的东西；还有那些在我的记忆所及还不曾被别人说过的、起码不完全是这样说过的思想。所以，我现在只是在这一望无际、人们也已有所建树的领域里，作一个补充而已。

属于这一话题的观点和建议却是五花八门。为使它们有一定的顺序，我把它们分为四部分，第一部分是泛论；第二部分涉及我们对自己的态度；第三部分则是我们对他人应采取的态度；最后一部分讨论我们应如何看待命运和世事的发展。

A.泛论

1

亚里士多德在《尼各马可伦理学》（7，12）里不经意地说过一句话，我视这句话为人生智慧的首要律条，这句话的拉丁译文平淡无力，译成德语就好一些了："理性的人寻求的不是快乐，而只是没有痛苦。"这一句话所包含的真理在于：所有的快乐，其本质都是否定的，而痛苦的本质却是肯定的。对这句话的详细解释和论证，人们可阅读我的《作为意欲和表象的世界》第1卷第58节。在这里我用一个日常司空见惯的事实，对此真理加以解释。假如我们整个身体健康无恙，但只有一小处地方受伤或者作痛，那我们身体的整体健康并不会进入我们的意识，我们的注意力始终只集中在那疼痛的伤处，那总体舒适的感觉就会因这一小处伤痛而烟消云散。同样，尽管各样事情都按照我们的想法进行，但只要一件事情有违我们的意愿，哪怕这只是一件微不足道的事情，这一并不如意的事情就会进入我们的头脑；我们就会总是想着这一件事情，而不会想到其他更重要的、已经如我们所愿发生了的事情。在这两个例子里面，我们的意欲都受到了伤害。在第一个例子中，意欲客体化在人的机体里；在第二个例子中，意欲则客体化为人的渴求、愿望。在上述两种情况下，我们都可看到意欲的满足总是某种否定的作用，因此是不会直接被我们感觉到的，顶多只以反省、回顾的方式进入我们的意识。但是，意欲受到的抑制却是肯定的，因此，这种状况会明确表示出来。每一快感的产生其实就是意欲所受到的抑制得到了消除，意欲获得了解放。所以，每一种快感都持续相当短暂的时间。

上文引述的亚里士多德的绝妙规则正是基于这个道理。这条规则教导我们不要把目光盯在追求生活的快感和乐趣上面，而是尽可能地注意躲避生活中数不胜数的祸害。假如这条路子并不正确，那么，伏尔泰这句话也不是正确的了："快乐只不过是一场幻梦，但痛苦却是真正实在的。"（1774年3月16日，致弗洛安侯爵的信）但事实上伏尔泰说的话却是千真万确的。因此，谁要从幸福论的角度衡量自己一生是否过得幸福，他需要一一列出自己得以躲避了的祸害，而不是曾经享受过的欢娱、快感。的确，幸福论从一开始就告诫我们："幸福论"这一名称只是委婉的名称而已；所谓"幸福的生活"实应被理解为"比较少不幸的生活"，亦即还能勉强忍受的生活。确实，生活并不是让我们去享受的，而是让我们去忍受和克服的。这一点可以从各种语言的表达语里看得出来，例如，拉丁语的"degere vitam"、"vita defungi"（得过且过地生活、克服生活）；意大利语的"si scampa cosi"（如果能熬过这些日子）；德语的"man muss suchen durchzukommen"（我们得尽力顺利地过生活）和"er wird schon durch die welt kommen"（熬过来，渡过难关）等。人到了老年，终于把生活的重担抛在了身后，这确实是一个安慰。因此，一个人所能得到的最好运数就是生活了一辈子，但又没有承受过什么巨大的精神上或者肉

体上的痛苦，而不是曾经享受过强烈无比的欢娱。谁要是根据后者来衡量一个人一生中的幸福，那就是采用了一个错误的标准。这是因为快感是并且永远是否定性质的，快感使人幸福是嫉妒的人所抱有的错误想法。那是对他们的嫉妒的惩罚。相比之下，痛苦却是我们肯定地感受到的。所以，缺少痛苦的程度是衡量一个人生活幸福的标准。如果达到一种既没有痛苦也没有无聊的状态，那就确实得到了尘世间的幸福，因为其他一切都是虚幻不实的。由此可以推论：我们永远不要以痛苦为代价去购买快乐，甚至只是冒着遭受痛苦的风险这样做也不行，否则，我们就会为了那些否定、因而是虚幻的东西而付出了肯定和实在的东西。但如果我们牺牲欢娱以避免痛苦，那我们肯定获得收益。在这两种情况下，究竟痛苦是在快乐过后才来，抑或是先快乐而至，其实并不重要。如果人们试图要把人生这一痛苦的舞台变成作乐场所，目标定在寻欢作乐而不是尽可能地没有痛苦，就像许许多多人正在做的那样，那的确就是一件本末倒置、至为荒谬的事情。谁要是带着一副阴沉的眼光，把这个世界视为某种意义上的地狱，并为此处心积虑在这一世界建造一间隔绝烈火的房间——那这个人的错误还不至于那么荒唐、离谱。愚人在生活中追逐快感，到头来却发现自己受骗了；而智者则千方百计地躲避祸害。如果智者无法达到目的，那只是运气使然，而不是愚蠢所致。但只要得偿所愿，他就肯定不会有上当、受骗的感觉，因为他所躲过的祸害是至为真实的。就算一个智者为了躲避祸害而做得过了头，不必要地牺牲了生活中的快感愉悦，他也没有真的有所损失，因为所有的快感愉悦都是虚幻的。因为错过了机会享受一番而感到痛惜则是狭隘的，甚至是可笑的。

对这一真理缺乏认识是我们遭受众多不幸的原因，而乐观主义在这方面起了推波助澜的作用。我们在没有痛苦的时候，蠢蠢欲动的愿望就向我们映照出种种并不存在的快乐、享受的幻象；这些镜中花、水中月诱惑我们对其亦步亦趋。这样，我们就招来了毋庸置疑、真实不虚的痛苦。到了那个时候，我们就会痛惜业已失去了的无痛苦状态——那犹如我们轻率地失去了的天堂，我们只能徒唤奈何地希望一切都不曾发生，宁愿一切都可以从头再来。我们好像总是受到一个邪恶魔鬼的诱惑，利用欲望的幻象引诱我们舍弃那没有痛苦的状态，而那没有痛苦的状态其实是真正的、最大的幸福。不作深思的年轻人以为这个世界就是特别为人们寻欢作乐而设的，这个世界就是某种实在幸福的家园；那些无法得到幸福的人只是在获取幸福方面不够聪明、灵活而已。小说、诗歌以及世人时时处处为着外在面子的缘故所做出的虚假行为，都加强了这种观点。关于这一点，我很快就会回头再讨论。形成这一观点以后，人的一生从此就是一场对肯定的幸福的刻意狩猎，而这种幸福也就是由肯定性质的快感、欢娱所构成。在这场追逐中，人们必须冒许多风险。一般来说，这场对实属子虚乌有的猎物的追逐

都会带来非常实在的、肯定性质的不幸。这些不幸就体现为苦痛、疾病、烦恼、忧心、损失、贫困、耻辱，等等，等等。幻灭和真相总是来得太迟。但如果人们遵循我这里所讨论的规则，把生活的计划瞄准在避免痛苦，亦即远离匮乏、疾病和各种苦难这一目标，那么，这一个目标就是真实的，因为我们就能多少有所收益；并且我们的生活计划越少受到因追逐所谓肯定性质的幸福的幻象所带来的打扰，我们的获益就越多。歌德在《亲和力》（第1部，2）中由米特勒说出的话，也与我这里的说法不谋而合。米特勒总是为他人的幸福做事，他说："如果一个人试图摆脱某种祸害，那他总是清楚地知道自己想要的是什么；但如果一个人总想着得到比自己已经拥有的更好的东西，那他就是相当盲目的。"这让人想起一句美妙的法国谚语：更好是好的敌人。的确，甚至犬儒学派的基本思想也源自这一道理。这点我在《作为意欲和表象的世界》第2卷第16章已经分析过了。犬儒学派摒弃所有的快感乐趣，难道不就是因为他们考虑到与这些快感乐趣多多少少地纠缠在一起的痛苦吗？对于犬儒哲学家来说，避免痛苦比得到那些快乐更加重要。他们深谙快意享受的否定性质和痛苦的肯定属性。因此，他们始终不渝地做足一切功夫以避免灾祸。为了达到目的，他们认为有必要有目的和完全地摒弃所有的快感乐趣，因为他们知道逸乐隐藏着栽人的陷阱，它带给人们的是痛苦。

当然，像席勒所说的，我们都诞生在阿卡甸高原；也就是说，我们来到这一世上是满怀期望要得到快感和幸福，并且紧抱着愚蠢的希望要把所有的期望一一化为现实。不过，一般来说，命运很快就降临了，它粗暴地抓住我们，教训我们说：没有任何一样东西是属于我们的，一切都归命运所有，因为命运不但对我们的财产物品、老婆孩子拥有无可争辩的权利；甚至我们的手脚、耳目、脸部中央的鼻子也是属于它的。无论如何，用不了多长时间，我们就会体验到和明白幸福和快乐只不过是海市蜃楼：只能从远处看得见，一旦走近就消失无踪了；而痛苦和磨难则既具体又真实，直接就可感受到，用不着幻象和期待。如果得到的这些经验教训能够结出果实，那我们就会停止追逐幸福和享乐，就会更多地关注如何尽可能地堵住痛苦、磨难的来路。然后，我们就会认识到这个世界能够给予的最好东西，就是某种没有苦痛的、宁静的和可以让我们勉强忍受下去的生存；我们就会节制对这个世界的期望和要求，这样，我们才能更有把握实现它们。这是因为要避免很不幸福的最保险的办法，就是不要要求很幸福。歌德青年时期的朋友梅克也认识到这一点，因为他写道："我们因令人反感地过分期待得到幸福而毁坏了这世上的一切，确切地说，其毁坏的程度与我们做梦的程度是相一致的。谁要是摆脱了这种过分期待，除了自己已经拥有的以外，不再奢望更多，那么，他就能够排除困难生活下去。"（《梅克通信录》，第100页）因此，我们应该把对快乐、财

产、地位、荣誉等的期望降低至某一相当节制的程度，因为正是奋力争取幸福快乐、荣耀排场而带来了巨大的不幸。所以，降低我们的期望是明智和合理的，因为相当不幸的生活是轻而易举的，而相当幸福的生活不仅很困难，甚至完全不可能。宣讲生活智慧的诗人绝对有理由如此歌唱：

挑选了黄金般中庸的人当然远离了寒酸的破窟，

也远离了众人羡慕的王公宫殿。

遭遇风暴时，巨松树顶就在风中摇摆，

高耸的石塔会沉重地倒塌，

高山之巅会被雷霆击中。

谁要是完整地接受了我的哲学的教诲，并因此知道我们的整个存在其实就是有不如无的东西，而人的最高智慧就是否定和抗拒这一存在，那么，他就不会对任何事情、任何处境抱有巨大的期待；不会狂热地追求这尘世的一切，也不会强烈地抱怨我们的某一计划或事业的失败。相反，他会牢记柏拉图的教导："没有什么人、事值得我们过分的操心。"（《理想国》，第10部分，第604页）还是读一读安瓦里为《玫瑰园》写的格言吧：

如果你失去一个世界，

不要为此悲伤，这是微不足道的；

如果你得到一个世界，

不要为此高兴，这是微不足道的；

苦乐得失都会过去

都会离开这个世界，这都是微不足道的。

——安瓦里，《苏哈里》

人们尤其难以接受这种有益的见解，原因在于我在前文提到过的世人的虚假。所以，我们从早年起就应该揭露这种虚假作伪。绝大多数的豪华和辉煌不过是门面而已，那犹如歌剧院的装饰，但关键的内核却是缺乏的。例如，那些挂起三角旗和饰以花冠的船只、张灯结彩、欢

呼呐喊、鼓角礼炮齐鸣——所有这些不过就是欢乐的幌子和门面，是欢乐的象形文字。但通常偏偏在这样的热闹场景难以找到欢乐，唯独欢乐谢绝在喜庆的场合露面。欢乐真要出现的话，那一般都是不请自来，不作张扬，并的确是悄然而至，其所到之处常常都是最平凡无奇、日常普通的环境、场合，反正它就是不到那些显赫辉煌的场合露面。欢乐就像澳大利亚的金砂：它们分散各处，没有任何的规则和定律，找到它们纯粹是偶然的机会，并且每次也只能找到一小撮，因为它们甚少大量聚集在一起。上文提到的所有热闹、渲染的幌子，目的就是在人们的头脑制造欢乐的假象，促使人们相信这里有欢乐的存在。欢乐是这样，悲伤又何尝不是如此。那长长的、缓慢行进的殡葬队列显得多么悲伤、凄切！列成队伍的马车没有尽头。但看看里头吧：里面都是空的。死者其实是让全城的马车夫送至墓地的。这幅画面可以告诉我们，什么是人世间的友谊和尊敬！这些也就是人事的虚假、伪善和空虚。另一个例子就是被邀请的客人穿戴正规和喜庆，欢迎仪式相当地隆重。表面上看，人们兴高采烈，是高贵的聚会，但到场的一般来说只是拘束、尴尬和无聊，因为众人聚合的地方，也就是无赖集会之处，尽管人们的胸前都挂满了勋章。也就是说，真正优秀的聚会无论在哪里都必然是相当小型的。辉煌、热闹的喜庆场面，其内核始终是空洞的，甚至会有某种不和谐音，因为这种喜庆与我们那贫乏和苦难的生活实在格格不入，而那种反差更清楚地道出了事情的真相。如果从表面上看，这些热闹的聚会会造成一定的效果，而这就是这些聚会的目的。所以，尚福尔相当美妙地说道："我们所说的社交、聚会、沙龙是悲惨的一出戏，一台糟糕的话剧，乏味、无趣，依靠机械、服饰和包装暂时地撑持。"（《格言和随想》，第3章）同样，学士院和哲学教席不过就是外在的门面，它们似乎是真理的化身；但真理也大都拒绝在这些地方出现而另投别处。教堂的钟声、神父的服饰、虔诚的表情、滑稽的举动，这些都是门面功夫，都是虔诚的假面。这样，我们尽可以把世上的几乎一切视为空心的坚果，果仁本身是很稀有的，果仁藏在壳里则更是少有的事。只能在另外的地方找到它，并且通常要碰运气才行。

2

衡量一个人是否过得幸福，我们不应该向他询问那些令他高兴的赏心乐事，而应该了解那些让他烦恼操心的事情；因为烦扰他的事情越少越微不足道，那么，他也就生活得越幸福，因为如果微不足道的烦恼都让我们感受得到，那就意味着我们正处于安逸、舒适的状态了——在不幸的时候，我们是不会感觉到这些小事情的。

3

我们要提醒自己不要向生活提出太多的要求，因为如果这样做，我们的幸福所依靠的基础就变得太广大了。依靠如此广大的基础才可以建立起来的幸福是很容易倒塌的，因为遭遇意外和事故的机会增多了，而意外和事故是无法避免的。在基础方面，我们的幸福的建筑物与楼房建筑物正好相反，后者因其广大的基础而变得牢固。因此，避免重大祸害的最保险途径就是考虑到我们的能力、条件，尽可能地减少我们对生活的要求。

一般来说，人们最常做的一件大蠢事就是过分地为生活未雨绸缪，无论这种绸缪是以何样的方式进行。也就是说，为将来做详尽的计划首先必须以得享天年作保证，但只有为数不多的人才可以活至高龄。然后，就算一个人能够享有较长的寿命，但相比订下的计划而言，时间还是太过短暂了，因为实施这些计划总要花费比预计更多的时间。再者，这些计划一如所有人事，都有太多机会遭遇阻滞和失败，甚少真能达致成功。最后，就算我们所有的目标都一一实现，我们却忽略考虑了时间在我们身上所带来的变化，亦即并不曾想过我们不可能在一生中始终保持创造的能力和享受的能力。因此，我们经常埋头做事，到了目标实现的时候，已经不再适合我们的需要了；或者我们成年累月为某一作品做准备，但这些准备功夫不为人知地消耗了我们的精力，到头来，我们再也无法完成计划中的作品了。所以，经历长年的拼搏，历尽诸多风险，我们终于获得了财富，但到了这个时候，我们已不再有能力享受这些财富了。我们其实就是为了别人苦干了一场。或者经过积年的艰苦努力，终于如愿爬上了某一职位，但我们却已经无力胜任这一职位的工作了。诸如此类的事情屡见不鲜。这是因为我们所追求的结果来得太晚了。或者与此相反，我们太迟着手做事情了，也就是说，就我们做出的成就或者贡献而言，时代的趣味已经改变了。新一代的人成长起来了，他们对我们成就的事情不感兴趣；其他人走了捷径，赶在了我们前面，种种情形不一而足。贺拉斯的这些话就包含了这方面的意思：

为何耗损你的灵魂！

它远远应付不了你定下的永恒的计划。

诱使我们犯下这一经常性错误的原因是我们的思想之眼产生了不可避免的错觉。由于这一错觉，从人生的开始放眼前看，生活显得一望无尽，但是，当人们走到了人生旅程的终点回眸审视一生时，却又显得相当的短暂。当然，这种错觉也有它的好处：因为假如没有这种错觉，那伟大的事情就很难产生。

在生活里，我们所遭遇的情形类似于这样的例子：当旅行者迈步走近

看到景物时，景物的形状与他从远处看见的并不一样；这些景物就好像随着旅行者的靠近而变换了形状。我们的愿望尤其是这样的情形。我们经常找到了与我们当初所追求的不一样，甚至更好的东西。我们也经常在刚开始的时候选取了某一条途径追求某一样东西，但却一无所获，但在另外一条途径反而找到了它。尤其是这样的事情经常发生：我们追求快感、好运和欢乐，最终却获得了教训、思想和认识——这些真实、持久的好处取代了原先那些匆匆的、表面的好处。这一思想贯穿歌德的小说《威廉·迈斯特》，它是这部著作的基本低音。因此，这本小说是一部思想性的作品；也正因此，这部小说的级别远远高于所有其他小说，甚至高于华尔特·司各特的作品，后者只是伦理性的作品，亦即只是从意欲的角度理解和解释人性。这同样是《魔笛》这一怪异，但却意味深长、象形文字般的作品所蕴含的中心思想。这一中心思想通过粗重的音乐线条和舞台装饰象征性地表达了出来。如果在这歌剧的结尾处，塔米诺要占有塔米娜的愿望消退了，取而代之的只是要求领受，也最终领受了高级的智慧，那么，这一中心思想就会表达得完美无瑕了。相比之下，帕帕坚诺——这是塔米诺的必要的衬托人物——得到了他的帕帕坚娜却是理当如此。高贵和卓越的人很快就领会了命运的教诲，能够顺应命运并且心存感激。他们会明白在这世界上能够得到的或许只是教诲，而不是幸福。因此，他们习惯和满足于以希望换取思想和认识。最后他们与诗人彼特拉克一道说出这样的话：

除了学习，我感觉不到任何别的快乐。

甚至当他们在某种程度上追随着欲望和渴求、听任它们摆布的时候，那也只是一种表面功夫和戏谑玩笑。其实，他们内心深处却只是期待着获得思想教诲。这使他们有着某种沉思的、天才的和高贵的气质。在这种意义上，我们也可以说，这与那些炼金术士所遭遇的情形一样：他们只是在寻找金子的过程中发现了火药、瓷器、医药，甚至大自然的规律。

B.我们对待自己的态度

4

正如参与修建一座建筑物的工人，并不会知道或者也不会在心里时刻记住这座建筑物的总体规划，同样，一个人在度过生命中每一小时、每一天的时候，对自己的总体生命进程及其特征也不甚了解。一个人的一生越有价值越有意义和计划，越具有独特的个性，那他就越有必要不时地认清自己生命总体发展的大致脉络和自己的计划，这对他大有好处。为此目的，他当然要踏上“认识你自己”[61]的第一步，亦即

了解清楚自己首要和真正的意愿，知道哪些东西对他的幸福是至为重要的；然后，对于何者排在第二和第三位置必须心中有数。同时，他也应该大致上明白自己应该从事何种职业、需要扮演何种角色以及自己与这一世界的关系。如果一个人具备非凡的个性，那么，对自己的生命计划有一个大概的了解，能够比任何一切都更有效地增强自己的勇气，振作、鼓足信心，激励自己行动起来，避免走弯路。

正如一个旅行者只有在抵达了一处高地以后，才能够回头总体、连贯地看到自己所走过的迂回曲折的道路，同样，只有当我们度过了生命中的一段时间，或者在我们的整体生命终结的时候，我们才能把我们的做事、成就和作品真正联系起来，包括其中确切的因果关联，甚至才能了解到它们的价值。这是因为只要我们仍然置身其中，那我们的行事就只能总是遵循我们那固定不变的性格构成，受着动机的左右和我们能力的制约；也就是说，我们的行事自始至终都有其必然性，我们在每一刻都做着我们在那一刻认为合理和适当的事情。只有事后的结果才让我们看清那过程中到底发生了什么事情，对事情整体的回顾才使我们明白事情如何和为什么。因此，当我们忙于从事伟大的事业或者创作不朽的著作时，自己并不会清楚地意识到这一点，而只是觉得完成这些工作合乎自己当时的目标和打算，也就是当时合理、该做的事情。只有把生活总体连贯起来以后，我们的性格和能力才会显现其本色。我们可以看到，在碰到具体某一事情的时候，我们凭借自己的守护神的指引，在杂乱纷纭的歧路当中，偏偏挑选了那唯一正确的路径，犹如灵感在那一刻闪现。无论在理论上还是在实际生活当中，都是这样的情形。反过来，对于我们所从事的无价值的和失败了的事情，也是同一样的原理。现时此刻的重要性甚少马上就被我们认识清楚，而只能是在过了很长的一段时间以后。

5

人生智慧的重要一点就是在关注现在和计划将来两者之间达致恰到好处的平衡，这样，现在与将来才不至于互相干扰。许多人太过活在现在，这些是无忧无虑、漫不经心的人；也有的人则更多地活在将来，他们则是谨小慎微、忧心忡忡的杞人。人们很少能够在处理现在和将来两者当中把握恰到好处的尺度。那些以希望和努力只生活在将来的人，眼睛永远向前看，对将要发生的事情迫不及待，仿佛将来的事情才会为他们带来真正的幸福。在这期间，他们却对现在不予理会，不加咀嚼，听任现时匆匆逝去。这些人尽管貌似精明，但却跟意大利的一种驴子一般无二：在驴子的头上，人们插上一根系着一束干草的棍子，这就加快了驴子的步伐，因为驴子看到干草近在眼前，总希望趋前得到这束干草。上述那些人终其一生都在欺骗自己，因为直到他们

死去为止，他们都只是暂时地活着。我们不应该只是计划和考虑将来，或者一味眷恋往昔。永远不要忘记：现在才是唯一真实和确切的，而将来的发展几乎总是与我们的设想有所不同，甚至过去也与我们所回想的有所不同。总的来说，不管将来还是过去，对我们来说都不是表面看上去的那么重要。这是因为距离相隔远了，物体在人的视觉里就缩小了，但却在思想里放大了。只有现时才是真正的和现实的。现时包含了现实的内容，我们的存在唯独就在这一时间。因此，我们应该愉快地迎接现在此刻，从而有意识地享受每一可忍受的、没有直接烦恼和痛苦的短暂时光，也就是说，不要由于在过去我们的希望落空，现在就变得忧郁寡欢，或者为了将来操心伤神以致败坏现时。由于懊恼过去和操劳将来，我们赶走了美好的现在时光或者任意地糟蹋它，这可是彻头彻尾的愚蠢做法。某一特定的时间可作操心甚至后悔之用，但在这一特定时间过去以后，我们对已经发生了的事情就应作如是观：

无论事情多么悲痛，我们必须让过去的事情成为过去，

或许我们难以做到这一点，但我们

必须抑制我们内心的不满。

而将来的事情则

还在神灵的腹中。

而对现在此刻，则应该“把每一天都视为各自分开的一段生命”（塞内加语），使这唯一真实的时间尽量地让人愉快。

我们只能为那些肯定会发生的灾祸忧心：这些灾祸发生的时间甚至也是确定的了。但是，属于这一类的灾祸少之又少，因为将来的灾祸要么只是可能的，充其量是很有可能发生，要么就是虽然肯定会发生，但是，灾祸到来的时间却是全然不确定的。如果我们听任自己受制于这两种灾祸，那就永无片刻安宁了。为保证我们生活的安宁免遭并不肯定发生，或者并不肯定在某一时间发生的灾祸的剥夺，我们必须养成习惯，把并不肯定发生的灾祸视为永远不会发生，而并不肯定在某一时间发生的灾祸则肯定不会在很短时间内发生。

不过，我们的安宁越少受到害怕的打扰，就越会被我们的愿望、欲念和期待所扰乱。歌德的美妙诗句“我从不寄托希望在任何事情上”，其实就是说只有当人挣脱了所有各种可能的期望和要求，返回赤裸和冰冷的存在本身，人才能领会到精神上的安宁，而精神的安宁却是幸福

的构成基础，因为要让现时乃至整个一生还可享受的话，精神的安宁是必不可少的。为此目的，我们应该永远记住：今天只有一次，永远不会再来。但我们误以为今天又将在明天重现。其实，明天已是另外一天，它也只来一次。我们忘记了每一天都是生命中不可缺少的，因此也是无可替代的一个组成部分；我们只是把每一天视为在生命的名目下所包括的东西，正如在一个集合概念下所包含的各个单一事物。在我们患病、困顿的时候，每当念及在这之前没有疾病和痛苦的时光，就陡然让人心生无尽的羡慕——那些美好的日子就犹如不曾得到我们珍惜的朋友，它们简直就是失去了的天堂。在健康、美好的日子里，这种情形应被我们时刻牢记在心，这样，我们就会备加珍惜和享受此刻的好时光。但我们却不加留意地度过我们美好的日子，只有到了糟糕的日子真正来临的时候，我们才会想念和渴望曾经有过的美好日子。我们脸带愁容，许多欢乐愉快的时光未加品尝和咀嚼就过去了，直到以后日子变得艰难和令人沮丧的时候，我们才徒劳地为逝去了的好日子而叹息。我们不能这样做。我们应该珍惜每一刻可以忍受的现在，包括最平凡无奇的、我们无动于衷地听任其逝去，甚至迫不及待地要打发掉的日子。我们应该时刻记住：此刻时光匆匆消逝化作神奇的往昔，从此以后，它就存留在我们的记忆里，照射出不朽之光芒。在将来，尤其到了糟糕恶劣的日子，我们的记忆就会拉起帷幕：此刻时光已经变成了我们内心眷恋和思念的对象。

6

所有局限和节制都增进我们的幸福。我们的视线、活动和接触的范围圈子越狭窄，我们就越幸福；范围圈子越大，我们感受的烦扰、折磨或者忧心就越多。这是因为随着这一范围圈子的扩大，我们的愿望、操劳、恐惧也就相应增加。所以，甚至盲人也不是像我们先验以为的那样不幸，这一点可以通过他们那种柔和的、几乎是愉快的宁静表情得到证明。同时，部分地由于这一规律，我们后半生比起前半生更加凄凉痛苦。这是因为在我们的一生中，我们的目标和关系的视野总是不断地扩展。在儿童期，这视野只局限于周围的环境和狭隘的关系。到了青年期，这范围明显扩大了；进入成人期以后，我们的整个生命轨迹，甚至在很多时候那些最遥远的联系、别的国家和民族都被纳入我们的视线之内；在老年期，那视野范围包括了后一辈。而局限制约——甚至精神方面的——都有助于增进我们的幸福。这是因为意欲越少激动，我们的痛苦也就越少。我们知道，痛苦是肯定性质的，而幸福则纯粹是否定性质的。限制我们的活动范围就消除了刺激起我们意欲的外在动因，精神上的制约则消除了内在动因。不过，精神上的制约却存在这一不足之处：它为无聊敞开了门户，而无聊却是人们无数痛苦的间接根源，因为人们为了驱赶无聊，会不择手段地寻求消遣、

社交、奢华、赌博、酗酒，等等，这些给人们带来的只是各式各样的损失、破产、不幸。“人们无事可做的时候难以保持平静。”相比之下，尽可能地外在限制更能增进人们的幸福，这些限制甚至是幸福所必不可少的。关于这一点可以从这一个例子看得出来，田园诗歌，这些唯一注重描绘人的幸福的诗歌，始终是和本质上是表现那些在狭窄环境生活的人们。我们在观看那些所谓的风俗画时会感到某种愉悦之情，其原因也在于此。因此，我们生活的关系应该尽可能地简单，甚至单调的生活方式，只要这不至于产生无聊，都会增进我们的幸福，因为这样我们就更少地感觉到生活本身，并因此更少地感觉到生活的重负，而重负本来就是生活的本质。这样，生活的流淌就像一条波澜不惊、漩涡不起的小溪。

7

在我们的苦、乐方面，归根到底取决于我们意识里面的、所关注的是什么。大致而言，纯粹的思想智力活动与实际生活相比较，能给具备这方面思想能力的人带来更多的欢乐；实际生活中的成功与失败总是变幻不定，伴随着的就是人的情绪动荡和劳累折磨。当然，从事纯粹的精神活动需要具备优异突出的精神能力。不过，值得注意的是，正如忙于外在的生活会打扰我们从事的研究，夺走精神生活所需要的宁静和专注，同样，持续从事精神活动会或多或少地削弱我们应付嘈杂、繁忙的现实生活的能力。因此，每过一段时间，当情势需要我们着力操持某些实际事情的时候，暂时完全中断精神活动会有好处。

8

要过一种深思熟虑的生活，并且能从生活经验中汲取一切有益的教训，我们就必须勤于反省，经常回顾和整理做过的事情与曾经有过的感觉和体验；此外，还要把我们以前对事情的判断和现在的看法，以前订下的计划及追求和最终得到的结果及满足互相比较。这是人生经验提供的单独的反复温习。一个人的生活经历可被视为一本书的正文，而对生活经历的咀嚼和认识则是对这正文做出的评论和解释。如果一个人有太多的反省和认识，但生活经历却又很少，那就好比只有两行正文，但注解却有40行之多。如果一个人阅历很广，但却对此甚少反省，认识也不多，那就好比一种比邦迪那版丛书——里面没有注解，正文的许多意思都不甚了了。

毕达哥拉斯总结出来的规律与我在这里向诸位提出的建议不谋而合：一个人在晚上睡觉前，应该详细地逐一检查自己在白天的所作所为。如果一个人耽于世俗事务或者纵情于感官享受，对过去了的事情不加回想，而只是随波逐流地生活，那么，他对生活就欠缺清晰、周密的

思考，情感就会杂乱无章，思想也夹杂着某种程度的混乱不清。这些就从这个人说出的短小、破碎、突兀的词句表现出来。外在的骚动越厉害，外在给予的印象越多，人的精神内在活动越小，那出现的这种情形就尤其明显。

在此值得一提的是，经过较长一段时间，或者当事过境迁以后，虽然这些事境当时影响过我们，但我们再也无法唤起和重温当时被这些事境所激发的情绪和感觉；但却可以回想起当时由这些事境所引发的意见和看法。当时的那些看法是当时的事境的结果和表述，是测量那些事、境的尺度。因此，对那些值得回味时刻的记忆和记录，应该小心保存下来。在这一方面我们的日记会很有帮助。

9

能够自得其乐，感觉到万物皆备于我，并可以说出这样的话：我的拥有就在我自身——这是有助于我们幸福的最有用的素质。因此，亚里士多德说过的一句话值得反复回味："幸福属于那些容易感到满足的人。"（《优台谟伦理学》，7，2。这也是尚福尔的妙语所表达的同一样思想，我把这句妙语作为警句放在这篇的开首。）其中一个原因是人除了依靠自身以外，无法有确切把握地依靠别人；另一个原因则是社会给人带来的困难和不便、烦恼和危险难以胜数，无法避免。

获取幸福的错误方法莫过于追求花天酒地的生活，因为我们企图把悲惨的人生变成接连不断的快感、欢乐和享受。这样，幻灭就是不可避免的了；与这种生活必然伴随而至的还有人与人的相互撒谎和哄骗。[62]

首先，生活在社会人群当中必然要求人们相互迁就和忍让；因此，人们聚会的场面越大就越容易变得枯燥乏味。只有当一个人独处的时候，他才可以完全成为自己。谁要是不热爱独处，那他也就是不热爱自由，因为只有当一个人独处的时候，他才是自由的。拘谨、掣肘不可避免地伴随着社交聚会。社交聚会要求人们做出牺牲，而一个人越具备独特的个性，那他就越难做出这样的牺牲。因此，一个人逃避、忍受抑或喜爱独处是和这个人自身具备的价值恰成比例。因为在独处的时候，一个可怜虫就会感受到自己的全部可怜之处，而一个具有伟大思想的人只会感觉到自己伟大的思想。一言以蔽之，一个人只会感觉到自己的自身。进一步而言，一个人在大自然的级别中所处的位置越高就越孤独，更确切地说，这是根本上如此，也是不可避免地如此。如果一个人身体的孤独和精神的孤独互相对应，那反倒对他大有好处。否则，跟与己不同的人进行频繁的交往会扰乱心神，并被夺走自我，而对此损失他并不会得到任何补偿。大自然在人与人之间的道

德和智力方面定下了巨大差别，但社会对这些差别是视而不见的，对每个人都一视同仁。更有甚者，社会以地位和阶层等人为的差别和级别取代了大自然定下的差别，而这两类差别却通常互相背道而驰。受到大自然薄待的人受益于社会生活的这种安排而获得了不错的位置，而为数很少的得到了大自然青睐的人的位置却被贬低了。因此，后一种人总是逃避社交聚会。而每个社交聚会一旦变得人多势众，平庸就会占了上风。社交聚会之所以会对才智卓越之士造成伤害，就是因为每个人都获得了同等的权利，这样人们对任何事情都提出了同等的权利和要求（尽管他们的才具参差不一），就是对社会作出了同等的成绩和贡献。所谓的上流社会承认一个人在其他方面的优势，却唯独不肯承认一个人在精神思想方面的优势，他们甚至抵制这方面的优势。社会约束我们对愚蠢、呆笨和反常表现出没完没了的耐性，但具有优越个性的人却必须请求别人对自己的原谅，或者必须把自己的优越之处掩藏起来，因为优越突出的精神思想，其存在本身就构成了对他人的损害，尽管它完全无意要这样做。因此，所谓“上流”的社交聚会，其坏处不仅只是把那些我们不可能称道和喜爱的人提供给我们，同时，还不允许我们以符合自己天性的方式成为自己；相反，它强迫我们为了迎合别人而扭曲、萎缩自己。有深度的交谈和充满思想的想法，只能属于由思想丰富的人所组成的聚会。在泛泛的社交聚会中，人们对充满思想见识的谈话绝对深恶痛绝。所以，在这种社交场合要取悦他人，就绝对有必要把自己变得平庸和狭隘。因此，我们为达到与他人相像、投契的目的，就只能自我否定、牺牲大部分的自我。当然，为此代价我们获得了他人的好感。但一个人越有价值就越会发现自己这样做实在是得不偿失，这根本就是一桩赔本的买卖。人们通常都是无力还债的，他们把无聊、烦恼、不快和否定自我强加给我们，但对此却无法作出补偿。绝大部分的社交聚会都是这样的性质。放弃这种社交聚会以换回独处，那我们就是做成了一桩精明的生意。另外，由于真正的，亦即精神思想上的优势不会见容于社交聚会，并且也着实难得一见，为了代替它，人们就采用了一种虚假的、世俗常规的、建立在相当随意的原则之上的东西，作为某种优越的表现——它在高级的社交圈子里传统般地传递着，就像暗语一样可以随时更改。这也就是人们名之为时尚或时髦的东西。但是，当这种优势一旦和人的真正优势互相碰撞，它就马上显示其弱点。此外，“当时髦进入时，常识也就引退了”。

大致说来，一个人只能与自己达致最完美的和谐，而不是与朋友或者配偶，因为人与人之间在个性和脾气方面的差异肯定会带来某些不相协调，哪怕这些不协调只是相当轻微的。因此，真正的内心喜悦和完美的心平气和，这在这尘世间仅次于健康的至高无上的恩物，也只有在一个人孤身独处的时候才可觅到；而要长期保持这一心境，则只有

深居简出才行。这样，如果一个人的自身既伟大又丰富，那么，这个人就能享受到在这一贫乏的世上所能寻觅到的最幸福的状态。确实，我们可以这样说：就算友谊、爱情和荣誉紧紧地把人们联结在一起，但归根到底人只会真心对待自己，顶多也真心对待自己的孩子。由于客观或者主观的条件，一个人越不需要跟人们打交道，那么，他的处境也就越好。孤独的坏处就算不是一下子就被我们感觉到，也可以让人一目了然；相比之下，社交生活的坏处却是隐蔽的：在消遣、闲聊和其他与人交往的乐趣的表面下，掩藏着巨大的通常是难以弥补的祸害。青年人首先上的一课，就是要学会承受孤独，因为孤独是幸福、安乐的源泉。由此可知，只有那些依靠自己，能够总的来说成为自己的人才是处境最妙的人。所以，西塞罗说过："一个完全依靠自己，一切称得上属于他的东西都存在于他的自身的人是不可能不幸福的。"（《书信集》，2，17）此外，一个人的自身拥有越多，那么，别人能够给予他的也就越少。正是某种自身充足的感觉，使具有内在丰富价值的人不愿为了与他人的交往而作出所需的、显而易见的牺牲，也更加不会主动寻求这些交往而否定自我。平庸的人却恰恰相反，他们喜好与人交往，喜欢迁就别人，也就是说，他们忍受别人要比忍受他们自己更加容易。此外，在这世上，真有价值的东西并不会受到人们的注意，受人注意的东西却往往缺乏价值。每一个有价值的、出类拔萃的人都宁愿离群索居——这就是上述事实的证明和结果。据此，对一个具备自身价值的人来说，如果他在需要的时候尽量减少自己的要求，以保有或者扩大自己的自由，并因此尽量少敷衍他的同类——因为在这世上人是无法避免与其同类打交道的——那这个人也就具备了真正的人生智慧。

促使人们热衷与人交往的原因，就是人们无法忍受孤独和无法在孤独中忍受自己。他们内心的厌烦和空虚也驱使他们到外地旅行、观光。他们的精神思想欠缺某种弹性，无法提供自身的活动；因此，他们就试图通过喝酒以增强这活动，不少人就是由此途径变成了酒鬼。也正因此，这些人需要得到来自外在的持续不断的刺激，而且是最强烈的刺激，亦即从其同一类本质的人得到最强烈的刺激。缺少了这些刺激，他们的精神就在其重负之下沉沦，并最终陷进某种令人窒息的浑噩之中。[63]我们也可以说，这类人都只各自拥有人性理念中的一小部分内容，因此，他们需要通过他人而获得许多补充。只有这样，他们才能在某种程度上获得人的完整意识。相比之下，一个完整的人，人之中的佼佼者，就是一个统一体，而不是人的统一体中的一小部分。因此，这个人的自身也就是充足完备的。在这种意义上，我们可以把平庸之辈比之于那些俄罗斯兽角乐器。每只兽角只能发出一个单音，把所需的兽角恰当地凑在一起才能演奏音乐。绝大多数人的精神和气质单调、乏味，恰似那些只能发出单音的兽角乐器。确实，不少

人似乎毕生只有某种一成不变的见解，除此之外，就再也没有能力产生其他的念头和思想了。由此不但解释清楚为什么这些人是那样的无聊，同时也说明了他们何以如此热衷与人交往，尤其喜欢成群结队地活动，即“人类的群居特性”。人们单调的个性使他们无法忍受自己，“愚蠢的人饱受其愚蠢所带来的疲累之苦”。人们只有在凑到一块、联合起来的时候，才能有某些作为。这种情形与把俄罗斯兽角乐器集合起来才能演奏出音乐是一样的道理。但是，一个有丰富思想头脑的人，却可以跟一个能单独演奏音乐的高手相比；或者我们可以把他比喻为一架钢琴。也就是说，正如钢琴本身就是一个小型乐队，同样，这样一个人就是一个微型世界。其他人需要得到相互补充所达到的，这种人单个的、一体的头脑意识就达到了。就像钢琴一样，他并不是一个交响乐中的一分子，他更适合独自一人演奏。如果他真的需要跟别人合作演奏，那他就只能作为主音，得到的是别的乐器的伴奏，就像乐队中的钢琴一样。或者他就像钢琴那样定下声乐的调子。那些喜爱社会交往的人尽可以从我的这一比喻里面得出一条规律：交往人群所欠缺的质量只能在某种程度上通过人群的数量以作弥补。有思想头脑的同伴，有一个就足够了。但如果除了平庸之辈就再难寻觅他人，那么，把这些人凑足一定的数量倒不失为一个好的办法，因为通过这些人的各自差异和相互补充——沿用兽角乐器的比喻——我们还是会有所收获的。但愿上天赐予我们耐心吧！

同样，由于人们内心的贫乏和空虚，当那些更加优秀的人们为了某些高贵的理想目标而组成一个团体时，最后几乎无一例外都是这样的结果：在那庞大的人群当中，总有那么一些人混进或者强行闯进这一团体，这些人就像覆盖一切、无孔不入的害虫，随时准备着抓住任何能够驱赶无聊或者弥补不足的机会。这样，用不了多长时间，这个团体就要么遭到了破坏，要么被篡改了本来面目，与组成这一团体的初衷背道而驰。

除此之外，人的群居生活可被视为人与人相互之间的精神取暖，这类似于人们在寒冷的天气拥挤在一起，以身体取暖。不过，自身具有非凡的思想热力的人是不需要与别人抱团取暖的。在《附录和补遗》第2卷最后一章里，读者会读到我写的一则表达这层意思的寓言。一个人对社会交往的热衷程度大致上与他的精神思想的价值成反比。这一句话“他不喜好与人交往”，就几乎等于说“他是一个具有伟大素质的人”了。

孤独为智力优异的人带来了双重的好处：第一，他可以成为自己；第二，他用不着和别人在一起。第二点弥足珍贵，尤其我们还记得社会交往所意味的束缚、烦扰，甚至危险。拉布吕耶尔说过：“我们所有

的不幸都是因无法独处而起。”（《品格论》，第259页）热衷与人交往其实是一种相当危险的、有害的倾向，因为我们与之打交道的大部分人道德卑劣、智力呆滞或者反常。不喜交际其实就是不需要这些人。一个人如果自身具备足够的内涵，以致根本没有与别人交往的需要，那确实是一大幸事，因为几乎所有的痛苦都来自与人交往，我们平静的心境会随时因为与人交往而受到破坏，而平静的心境对于我们的幸福极其重要，仅次于健康。所以，没有足够的独处生活，平静的心境是不可以维持的。为了享受心境平和所带来的幸福，犬儒学派哲学家放弃了拥有财产。谁要是为了这同样的目的而放弃与人交往，那他也就做出了最明智的选择。柏那登·德·圣比埃的话一语中的，并且说得很美妙：“节制食物会让我们身体健康，节制与人交往会让我们心灵平静。”因此，谁要是在早年就喜欢上了独处，那他就不啻获得了一个金矿。当然，不是每个人都能够这样做。这是因为正如人们当初是受到匮乏的驱赶而聚集在一起，一旦解决了匮乏，无聊同样会把人们驱赶到一块。没有了匮乏和无聊，人们或许就会孤身独处，虽然这只是因为每个人都自认为很重要，甚至认为自己是独一无二的，而在独处时，周围的环境恰好适合如此的评价，因为生活在拥挤、繁杂的世人当中，就会变得举步维艰，痛苦掣肘不断，自己心目中的重要性就会消失殆尽。在这种意义上说，独处甚至是每个人自然的、合适的生活状态：它使每个人都像亚当那样重新享受原初的、与自己本性相符的幸福快乐。

但当然，亚当并没有父亲和母亲！所以，从另一种意义上说，独处对于人又是不自然的，起码当人来到这一世界时，他并不是孤独的，而是周围有父母、兄弟、姐妹，亦即发现自己是群体中的一员。据此，对独处的热爱并不是某种原初的倾向，而是经验和思考之后的结果，并且是随着自身的思想能力的发展和与此同时岁数的增加而形成。据此，总体而言，一个人对社会交往的渴望程度与他的年龄大小成反比。幼儿独自呆上一会儿时间就会惊恐和痛苦地哭喊。要一个少年男孩单独一人则是对他的严厉惩罚。青年人则很容易就会凑在一块，只有那些气质高贵的青年人才会有时候试图孤独一人，但如果单独呆上一天的时间，那仍然是困难的。但成年人却可以轻而易举做到这一点，他们已经可以独处比较长的时间了；并且年纪越大就越能够独处。最后，到达古稀之年，在已逝去的一代人中硕果仅存的老者，对生活中的快感娱乐要么不再需要，要么已经完全淡漠。对这种老者来说，独处与他们是真正合拍的。但就个人而言，孤独、离群的倾向强弱总是与一个人的智力价值直接相关。这是因为正如我已经说过的，这种倾向并不纯粹自然和直接地发自我们的需要，而只是我们的生活经验和对此经验进行思考以后的结果，尤其是认清了绝大多数人那可怜的道德和智力本质以后的结果。这方面最糟糕的情形莫过于在个体

的身上，道德上的缺陷和智力上的不足共同联手作祟，那样的话，就会出现各种令人极度不快的情形。我们与大部分人进行交往时都感到不愉快，甚至无法容忍，原因就在这里。因此，虽然在这世界上不乏许许多多糟糕的东西，但最糟糕的莫过于聚会人群。甚至那个交际广泛的法国人伏尔泰也不得不说："这世上满是不值得我们与之交谈的人。"（1762年6月21日，致德·贝尔尼红衣主教先生的信）个性温和的彼特拉克对孤独有着强烈的、永恒不变的爱。他也为自己的这种偏好说出了同样的理由：

我一直在寻求孤独的生活

河流、田野和森林可以告诉你们，

我在逃避那些渺小、浑噩的灵魂

我不可以透过他们找到那条光明之路。

彼特拉克在优美的《论孤独的生活》里详细论述了独处的问题。他的书似乎就是辛玛曼的那本著名的《论孤独》的摹本。尚福尔以一贯嘲讽的口吻谈论了导致不喜与人交往的这一间接和次要的原因："有时候，人们在谈论一个独处的人时，会说这个人不喜欢与人交往，这样的说法就犹如当一个人不愿意深夜在邦地森林行走，我们就说这个人不喜欢散步一样。"[64]甚至温柔的基督教徒安吉奴斯也以他独特、神秘的语言表达了一模一样的意思：

希律王是敌人，上帝在约瑟夫的睡梦中

让他知晓危险的存在。

伯利恒是俗界，埃及则是孤独之处。

我的灵魂逃离吧！否则痛苦和死亡就等待着你。

同样，布鲁诺也表示了这一意见："在这世上，那些想过神圣生活的人都异口同声地说过：噢，那我就要到远方去，在孤独中居住。"波斯诗人萨迪在《蔷薇园》中这样说自己："我厌恶我的那些大马士革的朋友，我在耶路撒冷附近的沙漠隐居，寻求与动物为伴。"所有那些普罗米修斯用更好的泥土塑造出来的人，都表达了相同的见解。这类优异、突出的人与其他人之间的共通之处，只是在人性中最丑陋、最低级，亦即最庸俗、最渺小的成分；这后一类人拉帮结伙组成了群体，他们由于自己没有能力登攀到前者的高度，所以也就别无选择，只能把优秀的人们拉到自己的水平。这是他们的追求。试问，与这些

人的交往又能得到什么喜悦和乐趣呢？因此，尊贵的气质情感才能孕育出对孤独的偏爱。无赖都是喜欢交际的，他们的确可怜。相比之下，一个人的高贵本性首先反映在这个人无法从与他人的交往中得到乐趣，他越来越宁愿孤独一人，而不是与他人为伴。然后，随着岁月的增加，他会逐渐得出这样的见解：在这世上，除了极稀少的例外，我们其实只有两种选择：要么是孤独，要么就是庸俗。这话听起来虽然让人不舒服，尽管安吉奴斯也有着基督徒的爱意和温柔，但他还是不得不这样说：

孤独是困苦的；但可不要变得庸俗；

因为你会发现到处都是一片沙漠。

至于具有伟大心灵的人，这些人类的真正导师不喜欢与他人频繁交往是很自然的事情，这和校长、教育家不会愿意与吵闹、喊叫的孩子们一齐游戏、玩耍是同一样道理。这是因为这些人来到这个世上的任务，就是引导人类跨越谬误的海洋抵达真理。他们把人类从粗野和庸俗的黑暗深渊中拉上来，把他们提升至文明和教化的光明之中。他们虽然必须生活在世俗男女当中，但却并不真正属于这些俗人。因此，从早年起他们就已经感觉到自己明显与他人有别，但只是随着时间的流逝才逐渐清晰地认识到这情况。他们与大众本来就有精神上的分离，现在他们刻意再辅之以身体上的分离；任何人都不可以靠近他们，除非这些人并不属于泛泛的平庸之辈。

由此可知，对孤独的喜爱并不是直接的、原初的欲望，而是主要在具有高贵精神思想的人们那里间接地逐渐形成。在这个过程中，我们免不了要降服那天然的、希望与人发生接触的欲望，还要不时地抗拒魔鬼靡菲斯特的悄声建议：

停止抚慰你那苦痛吧，

它像只恶鹰吞噬着活生生的你！

最糟糕的人群都会让你感觉到

你只是人类中的一员而已。

孤独是所有精神卓越之士的命运：对此他们有时会嘘唏不已，但孤独始终是他们两害相权取其轻的选择。随着年岁的增长，在这方面做到“让自己遵循理性”变得越来越容易和自然。当一个人到了60岁，他对孤独的渴望就已经真正地合乎自然，甚至成为某种本能了。这是因

为到了这个年纪，一切因素都结合在一起，帮助形成了对孤独的渴望。对社交的强烈喜好，亦即对女人的喜爱和性欲已经冷淡下来了。事实上，老年期无性欲的状态为一个人达致某种自足无求打下了基础；而自足无求会逐渐吸掉人对社会交往的渴望。我们从花样繁多的幻象和愚蠢行为中醒悟了过来，活跃、忙碌的生活到了此时也大都结束了，再也没有什么可期待的了，也不再有什么计划和打算。我们所隶属的一代人也不再活着了。周围是新的、陌生的一代，我们成了一种客观的、真正孤零零的存在。与此同时，时间的流逝越来越迅速，我们更愿意把时间投放在精神思想方面。因为只要头脑仍然保持精力，那所积累的丰富知识和经验逐步琢磨完善了所有的思想见解，以及所掌握的运用各种能力的高超技巧，都使我们研究事物比起以往更加地容易和有趣。无数以前还是云山雾罩的东西，现在都被看得清晰明白；事情有了水落石出的结果，我们感觉拥有了某种完全的优势。丰富的阅历使我们不再对他人抱有太高的期待，因为总的说来，他人并不都是些经我们加深了解以后就会取得我们的好感和赞许的人。相反，我们知道，除了一些很稀有和幸运的例子以外，我们碰到的除了是人性缺陷的标本以外，不会是别的东西。对于这些人，我们最好敬而远之。因此，我们不再受到生活中惯常幻象的迷惑。我们很快就可看出一个人，我们不会渴望跟这种人做更深入的接触。最后，与人分离、与自己为伴的习惯成为了我们的第二天性，尤其当孤独从青年时代起就已经是我们的朋友了。因此，对独处的热爱变成了最简单和自然不过的事情。但在此之前，它却必须先和社交的冲动作一番角力。在孤独的生活中，我们如鱼得水。所以，任何出色的个人，因此也就是与众不同的的人，鹤立鸡群、形单影只的人，在年轻时都受到这必然的孤独所带来的压抑，但到了老年，他可以放松地长舒一口气了。

当然，每一个人享受老年这些真正好处的程度，是由这个人的智力程度所决定的。因此，虽然每个人都在某种程度上享受到老年期的好处，但只有精神卓越的人才最大程度地享受老年的时光。只有那些智力低劣和素质太过平庸的人，才会到了老年仍然像在青年期那样对世俗人群乐此不疲。对那个不再适合他们的群体来说，他们既是麻烦又是负担；他们顶多只能做到使别人容忍他们。但这以前，他们可是受到人们欢迎的人。

上述我们的岁数与我们对社交的热衷程度成反比，也还有哲学上目的论的解释。一个人越年轻就越需要在各个方面学习，这样，大自然就让年轻人展开互相学习的课程。人们在与自己相仿的人交往时，也就是互相学习了。在这方面，人类社会可被称为一个庞大的贝尔·兰卡斯特模式的教育机构。一般的学校和书本教育是人为的机构，因为这些东西远离大自然的计划。所以，一个人越年轻就越感兴趣进入大自然

的学校——这合乎大自然的目的。

正如贺拉斯所说的："在这世上没有什么是完美无瑕的。"印度的一句谚语："没有不带茎柄的莲花。"所以，独处虽然有诸多好处，但也有小小的不便和麻烦。不过，这些不便和麻烦与跟众人在一起时的坏处相比，却是微不足道的。因此，谁要是自身还有某些价值，就会永远发现用不着与他人相处要比与他人相处轻松容易。但是，在孤独生活的诸多不便当中，一个不好之处却并不容易引起我们的注意：正如持续呆在室内会使我们的身体对外界的影响变得相当敏感，一阵小冷风就会引致身体生病，同样，长期离群索居的生活会使我们的情绪变得异常敏感，一些不值一提的小事、话语，甚至别人的表情、眼神都会使我们内心不安、受伤和痛苦。相比之下，一个在熙攘、繁忙当中生活的人却完全不会注意到这些鸡毛蒜皮的事情。

如果一个人出于对别人有理由的厌恶，迫于畏惧而选择了独处，那么，对独处生活的孤寂他是无法长时间忍受的，尤其这人正当年轻的时候。我建议这种人要习惯于把部分的孤独带进社会人群中去，亦即要学会在人群中保持一定程度上的孤独。这样，他就要学会不把自己随时随地的想法马上告诉别人；同时，对别人所说的话不要太过较真。他不能对别人有太多的期待，无论在道德上抑或在智力上。因此，对别人的看法，他应锻炼出一副淡漠、无动于衷的态度，因为这是培养值得称道的、宽容的、最切实可行的手段。虽然生活在众人之中，但他不可以完全成为众人的一分子，而是要与众人更多地保持某种纯粹客观的联系。这样会使他避免与社会人群有太过紧密的联系，也以此保护自己免遭别人的诋毁或者伤害。关于节制或说躲避与人交往，我们在莫拉丹所写的喜剧《咖啡厅，或新喜剧》中找到那值得一读的戏剧描写，尤其在剧中第1幕第2景中对D.佩德罗的性格的描绘。在这一意义上而言，我们可以把社会人群比喻为一堆火，聪明人在取暖的时候会与火保持一段距离，而不会像傻瓜那样太过靠近火堆；后者在灼伤自己以后，就一头扎进寒冷的孤独之中，抱怨说火苗是灼人的。

10

对人来说嫉妒是自然的，但嫉妒既是一种罪恶，又是一桩不幸。[65]因此，我们应视它为我们幸福的敌人，要像对付恶魔一样地消灭它。塞内加以美妙的言辞给予了我们指示："不跟别人比较的话，我们会为我们所得到的感到快乐；如果由于别人比我们更加幸运而内心不安，那我们将永远不会快乐。"（《论愤怒》，3，30）还有："如果你看到很多生活得比你好的人，那你就想想有多少处境比你糟糕的人吧。"（《书信集》，15）所以，我们应该多想一想那些处境比我们

更为恶劣的人，因为那些生活得比我们好的人只是看上去比我们更好而已。甚至在实际灾祸降临在我们头上的时候，最有效的安慰——虽然这和嫉妒出自同一源头——就是想到那些遭受了更加巨大的痛苦的人，其次就是多跟那些与我们是同一处境，亦即同病相怜的人交往、接触。

关于嫉妒的主动一面，就谈论这些。至于嫉妒的被动一面，我们应该牢记：没有哪一种恨意能像嫉妒那样难以消除。因此缘故，我们千万不要无休止和不遗余力地刺激它；我们更应该放弃享受嫉妒以及许多其他的乐趣，以免遭受它带来的后果。在这世上有三类贵族：第一，基于出身和地位的贵族；第二，基于金钱财富的贵族；第三，精神思想方面的贵族。最后一类是真正至为尊贵的，只要给予他们时间，他们的尊贵就会得到人们的认可。腓特烈大帝就曾经这样说过："具有优越灵魂的人占据和帝王同等的地位。"他对内廷总监也说过这一番话，因为内廷总监很反感部长大臣和元帅们与内廷总监坐在同一张桌子吃饭，而伏尔泰却被安排坐在只留给国王和王子的桌子。这每一类贵族的周围聚集着一大群心怀嫉妒的人，这些人私下里都因为人家拥有尊贵而感到内心痛苦。当他们再没有必要畏惧这些尊贵者时，他们就会煞费苦心地变换各种不同的方式，让尊贵者知道："你并不比我们强得了多少！"不过，他们作出这些努力恰恰暴露了他们对与此相反的看法，其实是深信不疑的。容易引起别人嫉妒的人理应采用的办法就是与嫉妒者保持相当的距离，尽量避免与他们接触，以便双方之间始终保留一道巨大的鸿沟。如果不可能做到这一点，那么，最好的办法就是在受到嫉妒者的攻击时，能够保持最大限度的从容镇定，因为导致嫉妒者发起攻击的原因足以抵消他们的攻击，这也是我们所看到的普遍的对付办法。与此同时，这三类贵族相互间却通常相安无事，并没有嫉妒的产生，这是因为他们各有自己的优势，以抗衡别人的优势。

11

我们在实施某一计划时，应该先把这一计划深思熟虑一番；尽管每一个细节都已详细考虑完毕，我们仍然需要为人类知识的有限和不足留下余地。因为总有可能会出现一些我们不可能考虑到或者无法预知的情况：这些情况会打乱我们的全盘计划。这种顾虑会在消极的一面影响我们，提醒我们在处理重大事情时，如果没有必要不能轻举妄动，"本来是不动的话，那就不要让其运动起来"（萨鲁斯特，《卡提里拿》，21，1）。但一旦我们作出了决定，并且已经着手工作，那现在就要让一切按部就班地进行，只需等待结果而已。这时候，我们就不要老是紧张兮兮地不断回头，重新考虑已经付诸实行的事情和担

忧可能遭遇到的危险，而是应该把整件事情抛诸脑后，对其思考贴上封条；确信已经在当时深入、彻底地考虑了一切，并以此得到安慰。一句意大利谚语也给出这一建议——歌德把它译为："为马备好了鞍子，那就让它出发吧！"附带说上一句，歌德在"谚语"的条目下所收集的许多格言和警句都是来自意大利民谚。如果事情的结局是糟糕的，那是因为所有人为的事务都受制于偶然和错误。苏格拉底，这个世界上最有智慧的人，只是为了正确处理好自己的个人私事，或者起码避免出差错，也需要得到某个守护神给予的警示。这证明了人的智力不足以保证事情的发展结果。因此，这据称是最先出自某个教皇的说法，即对于我们所遭遇的每一桩不幸，我们自己都难辞其咎（至少在某种程度上是这样），虽然不是在每种情况下都绝对真实，但在大多数情况下的确如此。似乎正因为人们对此真理有所感觉，所以，人们才尽可能地掩藏起自己所遭受的不幸，并竭力装出一副满足的样子。他们担心别人从他们的不幸遭遇推断出他们的过错。

12

在遭受已经发生、不可更改的不幸时，我们甚至不可以允许自己认为事情本来可以有另外一个结局；更加不可以设想我们本来可以阻止这一不幸的发生。因为这种想法只能加剧痛苦至难以忍受的程度，我们因此也就是在折磨自己了。我们应该像大卫王那样：他的儿子患病在床时，他没完没了地向耶和华上帝乞怜、请求；但儿子死了以后，他就打个响指，想都不再想死了儿子这件事情。那些难以放松自己心情的人，可以以命运论的观点安慰自己，因为命运论说明了这样一个真理：所有发生的事情都是必然发生的，亦即不可避免的。

不过，这一条规则也有它的片面性。在遭遇不幸时，它虽然可以让我们直接获得放松和安慰，但如果我们的轻率、鲁莽要为我们的不幸负上部分责任——通常都是这种情形——那么，对当初如何才能防止这一不幸进行一番反复的、令人痛苦的思考，则是我们应该执行的某种有益的体罚，以便吃一堑长一智。这对以后将来都大有益处。我们不应该在明显犯下错误以后为自己开脱责任，淡化或者粉饰错误，就像我们经常做的那样。我们应该坦白地承认错误，清楚地明白这些错误的严重性，这样，我们才可以下定决心在以后避免重蹈覆辙。当然，这样做我们免不了要进行一番痛苦自责，但是，"不接受惩罚教训就不可能进步"。

13

对于一切涉及痛苦和快乐的事情，我们应该把牢想象力的闸门。首先，我们不要想入非非地建造空中楼阁，因为这些空中楼阁实在是太

昂贵了，用不了多久，伴随着一声叹息，它们就会被夷为平地。但是，我们更要小心，不要夸大那些只是有可能发生的不幸，以免受到无谓的惊怕。也就是说，如果这些不幸只是空穴来风，或者完全是极度夸大了，那么，梦醒以后我们马上就会知道这些不过就是幻象而已，我们会为更好的现实而感到高兴，并且不管怎么样，我们还会对遥远的，但毕竟有可能发生的不幸提高警觉呢。但是，我们的想象却不会随便戏玩这类没有根据的东西，实在百无聊赖的时候，我们顶多只是想象出一些令人舒心愉快的空中楼阁。我们那些阴暗梦幻的素材虽然是距离我们很遥远的不幸事情，但那些不幸事情在某种程度上的确威胁着我们。我们的想象夸大了这类不幸及其发生的可能性，以骇人的色彩加以描画和渲染。从这样的噩梦中清醒过来以后，我们仍然无法马上甩掉这些噩梦，但做过的美梦却马上就被我们忘掉了——因为这些美梦马上就遭到了现实的驳斥和推翻；现实充其量只让人们保留着实现希望的一丝可能。但一旦我们沉湎于阴暗的想象，那这想象就会带来并不那么容易就会消失的图像，因为这些事情发生的可能性毕竟存在，我们也并不总是能够评估其发生的可能性。只是有可能发生的事情很容易就会显得很有可能发生了，我们也就向担忧、害怕投降了，听任其摆布了。因此，对任何关乎我们痛苦和快乐的事情都应该以理性和判断力去观察和考虑，那也就是对其冷静、不掺带个人情绪的思考，纯粹只是运用概念和在抽象中操作。与此同时，不要让想象力介入思考，因为想象力无法对事情作出判断，而只会带来清晰的图像，毫无益处地扰乱我们的情绪，并经常是徒增痛苦。在夜间，我们尤其需要谨守这一条规则。这是因为正如黑暗会使我们胆怯，让我们到处都看到令人害怕的形状，同样，暗晦模糊的想法也对我们发挥类似的影响，因为任何不确定都会产生不安全感。所以，在夜间，当我们松弛下来的时候，理解力和判断力就蒙上了某种主观的暗晦；智力变得疲倦和呆滞，已经无法深入事物的本质；此时，我们静思默想的对象，如果是与我们个人的事务有关，就会很容易显得危险可怕，成为骇人的图像。夜晚当我们躺在床上时，这样的情形尤为常见，因为在这时候，我们的精神完全松弛下来了，我们的判断力因此无法应付所接受的任务，但想象力在此时却仍然活跃非常。夜晚给所有的一切都蒙上一层黑色调。所以，在我们即将入睡，或者当我们一觉睡醒过来的时候，头脑里面通常都是一些颠三倒四的东西，就跟睡梦一般无异。如果那些是涉及我们的个人事情，一般都显得晦暗甚至可怖。到了早上，所有这些可怕的影像就像梦一般地消失了。这就是这一句西班牙谚语所说的意思："日间是白色的，夜晚则是有色的。"在晚上，就算点燃着蜡烛，我们的理解力仍然会像我们的眼睛那样，无法像白天那样清楚地把握事物。因此，夜晚并不适宜思考严肃的，尤其是令人不悦的事情。早上则是思考这类事情的恰当时候。早上适合人们从事任何工作和创造，不管是精神上的还是体力上的。这是因为早

晨是一天中的青年期：一切都是明亮、新鲜和轻松的。我们感觉充满活力，能够自如地发挥我们的所有能力。我们不要迟迟不起床而缩短了早晨的时光，也不要以没有价值的工作或者闲聊浪费这段时间，而应珍视早晨为生命的精华，并在某种程度上是神圣的。相比之下，晚上则是一天中的老年期，到了这段时间，我们变得疲倦、饶舌和漫不经心。每一天都是某一短暂的生命：早上醒来就是诞生，晚上睡眠就是死亡和结束。因此，睡眠就是每天的死亡，而每次的醒来则是新的诞生。确实，要沿用这一比喻到底的话，那我们可以把起床时候的不适和困难视为生产时的阵痛。

但是，总的来说，我们的健康状况、睡眠、营养、温度、天气、环境等其他很多外在因素会极大地影响我们的心情，而心情又会极大地影响到我们的思想。因此，正如我们对事情的看法受制于事情，同样我们成就某样事情的能力也是相当地受制于时间甚至地点。所以，

要留意那严肃的心情，

因为它甚少光临。

——歌德

不仅只是客观的思想和新颖的观点需要我们静候，这些思想和观点是否光临并且何时光临，不仅只能听任其兴之所至，而且就算是要透彻思考我们个人的事情，也并不总是在预定的和我们已经为此做好准备的时间里成功做到，而是也自有其选定的某一时间。时候一到，相关的思路就会不请自来，我们也就会完全投入其中。

我所建议的要控制住想象，还包括不要让其把自己曾经遭受过的不公、侮辱、轻视、损失等重新弄出栩栩如生的图像，因为这会重新刺激起我们已经沉睡了的愤怒、怨恨及其他憎恶情绪。这样也就败坏了我们的心情。根据新柏拉图主义者波洛克利斯的美妙比喻，正如在每个城市里面都居住着高贵突出的人物和卑鄙下作的乌合之众，同样，在每个人的身上，甚至在最高贵、最出众的人物身上，也同样根据其资质而存在于人性中，甚至动物性中那完全是低下和庸俗的成分。这些暴民千万不能受到煽动而起来闹事，也不能让他们从窗口往外张望，因为他们会暴露出自己丑陋的模样。而我刚才说过的那些想象之物，正是鼓动暴民造反闹事的头目。与此相关的还有，甚至微不足道的烦恼，不管这出自人或事，如果我们脑子里老是想着它，以强烈的色彩夸大描绘这一烦恼，就会膨胀成为可怕的巨物，让我们束手无策。对待任何不愉快的事情，我们更应抱持一种尽量平实、求是的态度，这样，我们才能比较容易接受它们。

正如细小的物件放在眼前，就会缩窄了我们的视野，遮蔽了世界，同理，在我们最近的环境范围内的人和事，尽管都是鸡毛蒜皮般无关重要，但却经常过分地吸引了我们的注意力和占据了我们的思想，甚至造成了我们的不快。这样，我们就无暇顾及重要的思想和事情。我们要抑制这种倾向。

14

当我们看到某样我们没有的东西时，很轻易就会产生这一念头："呀，假如那是属于我的就好了！"这让我们感觉到了欠缺。其实，我们更应该经常这样想："呀，如果我的某样东西不再是我的了，那会怎样？"——我的意思是：有时候我们要努力想象一下在失去我们所拥有的某样东西时，我们将会怎样看待那失去之物。甚至对所有一切，不管那是什么，都应作如是观：财产、健康、朋友、所爱的人、妻子、孩子、马匹、犬只，等等。因为在大多数情况下，只有在失去了以后，我们才知道其价值。但如果读者以我这推荐的方式看待事物，那么，首先，我们就会马上为我们的拥有感到直接的、比以往都更大的喜悦；其次，我们就会采用各种方式防范失去我们所拥有的。这样，我们就不会拿我们的财产开玩笑，不会激怒我们的朋友，不会让忠诚的妻子受到诱惑，不会疏于观察孩子的健康，等等。通常为了使现时灰暗的生活生色明快，我们盘算着将来种种美妙的可能，凭空想象出各种各样诱人的希望，而所有这些都孕育着失望。一旦被残酷的事实击碎，失望肯定就会接踵而至。如果我们更多地考虑可能出现的种种不利，那对我们更有好处。因为这样做，一是促使我们会采取相应的防范措施，二是一旦意料之中不好的事情并没有发生，就会给我们意外的惊喜。经过一番忧患以后，我们难道不总是更加明显地心情舒畅吗？事实上，不时想象一下有可能降临在我们身上的巨大不幸和灾难，不失为一件好事情，也就是说，我们就可以更加容易承受那随后实际发生的轻微得多的不幸，因为我们可以以这一点安慰自己：那些巨大的不幸毕竟没有发生。但是，在考虑这条规则时，我们却不要忽略了在这之前的规则。

15

因为涉及我们的种种事情完全是分开发生的，没有顺序，相互之间也没有关联，相互反差又极其分明，没有丝毫共同之处，而唯一共同的地方只是这些事情与我们有关，所以，我们在思考和处理这些事情时，也必须同样地分开，以便与之相应。因此，在我们处理某一事情时，其他别的一切事情则一概不予考虑，清空头脑，在其恰当的时间里只操心、享受、忍耐一样事情，其他的则完全想都不想。打个比方说吧，我们必须拥有一个存放思想的抽屉柜，在拉出一个抽屉时，其

他的抽屉则保持原位。这样，我们就不至于因为考虑某一沉重的问题而失去现在此刻的其他乐趣，被夺走了宁静。我们就不会因为考虑某一件事情而忽略了其他事情，不会因为关注重大的问题而导致无暇他顾许多细小的问题，等等。谁要是具有深远和高贵的思想，就尤其不应该让私人琐事和低级烦恼完全占据自己的头脑，以致无法进行高级、深远的思考，因为这样做确实就是“为了生活而毁坏了生活的目的”（尤维纳利斯，《讽刺诗》，8，84）。当然，要自如地控制自己，一如要做好许多其他事情，自我约束是必不可少的——要做好任何事情莫不如此。为达到这一目的，我们必须强化这一想法：每个人都必须承受来自外在的许多巨大制约，没有这些制约的生活也就不是生活了；适时的小小的自我约束会在以后的日子里避免许多外在的束缚，正如在一个圆圈里，紧靠着圆心的小圆圈部分对应着经常是大百倍以上的大圆周圈。自我约束比起任何其他手段，都更有效地让我们避免了外在束缚。正如塞内加所说的：“如果你想把一切都纳入你的控制，那么，你就把自己纳入理性的控制吧！”（《书信集》，37）并且自我约束始终是我们所能控制的，万不得已的时候，或者这种约束已经触及我们的最敏感之处，那我们还可以放弃。与此相比，来自外在的束缚却是毫无顾忌的，没有丝毫的怜悯之情。因此，率先自我约束以避免以后的外在束缚是相当明智的。

16

给我们的愿望设定界线，克制我们的欲望，压住我们的愤怒，永远牢记：许许多多值得羡慕、值得追求的东西当中，我们能够得到的只是其中微乎其微的一小部分，相比之下，许多祸患必然降临在我们的头上。亦即“放弃和忍受”就是我们的准则。如果不谨守这一准则，那就算我们拥有财富和权力，也不可避免地感受到贫乏和可怜。贺拉斯的诗句说的就是这个意思：

详察你的所作所为，

向智者请教如何才能安心、轻松地度过一生，

不要欲望和希冀无用之物

免受这些所带来的煎熬和折磨。

17

“生命在于运动”，亚里士多德说。很明显，他的话是对的。正如我们的生理生命在于不停地运动，同样，我们内在的精神生活也永远需要

从事活动，或通过思想，或通过做事。这方面的证明就是：当没有思想的人无事可做的时候，就会马上敲击手指，或者敲打随便一件能够得着的物件。也就是说，我们的生存从本质上就是不停歇、不安的，因此，完全的静止不动很快就会变得难以忍受，因为它带来可怕的无聊。这种要动起来的冲动应该得到调节，从而获得合理的、因而是更好的满足。因此，从事某种活动，如果可能的话，制作某样东西，或者至少学习某样东西，对于我们的幸福是必不可少的。一个人的能力需要发挥，并且渴望看到发挥能力以后的结果。在这一方面，制作或者完成某样东西，不管那是一只篮子抑或一本书，都会带给我们极大的满足。但看着我们手头上的工作不断有所进展，并最终得以完成，我们直接得到了快乐。创作一件艺术作品，撰写一篇文章，甚至只是某种手工制作，都会给我们带来愉快。当然，我们的作品越高贵，我们感受的喜悦就越大。那些禀赋优异，同时也意识到自己有能力创作意蕴丰富的、伟大和整体连贯的巨著的人，在这一方面真可称得上是最幸福的人。这是因为以此方式让这种人的整个一生都有了某种很高层次的兴趣，并使他们的生活平添了一种常人的生活所缺乏的风味。所以，与此相比，常人的生活都是肤浅寡味的。对上述禀赋优异的人来说，人生、世事连带其所有普遍的物质东西，都另有某种更高一级的、形式方面的趣味，因为所有这些都蕴藏着他们作品的素材。只要个人生活的困境稍稍让他们得以喘息，他们就会终其一生孜孜不倦地收集其作品的素材。这些人的智力在某种程度上是双重的：一重用于应付日常的关系（意欲的事情），一如其他常人；另一重则是为了要客观把握事物。所以，他们过着双重的生活，既是看客又是演员。而一般的大众则只是演员而已。但不管怎么样，每一个人都会根据自身的才能努力干出一点事情。无所事事给我们造成的不良后果可以从我们的长途游玩旅行看得出来，因为在这期间，我们有时会感到很不快乐，因为百无聊赖、没有真正从事一样事情的话，人就好比是脱离了自己的自然环境。去操劳，去克服困难和阻碍是人的一种需要，正如钻洞之于土拨鼠同样是一种需要。持久的享受和完全的满足所带来的停滞和静态，会让人无法忍受。排除障碍和困难可以让人充分享受到人的存在的乐趣。这些障碍和困难可以是物质方面的，例如，在日常生活中，在生意场上所碰到的；也可以是精神方面的，例如，在学问和研究中所遇见的。与这些困难、障碍展开较量并战胜它们，会使人们得到快乐。没有机会这样做的话，人们就会根据自己的个性尽量制造出这样做的机会，人们就会去狩猎、玩球，又或者受着本性无意识的驱使去寻衅吵架、玩弄阴谋诡计、造假骗人及做出其他种种卑劣行径。人们之所以这样做，不过就是要结束那令人无法忍受的百无聊赖的状态。“无事可做的时候，难以保持平静。”

我们行动和努力的指南不可以是想象中的图像，而应该是考虑清楚的概念。但通常发生的却是相反的情形。也就是说，我们只需仔细检查一番就可以发现：最终为我们的选择一锤定音的往往不是概念和判断，而是某一在我们头脑中出现的想象画面，这画面代表了某一个选择。在伏尔泰或者狄德罗写的不知哪本小说里，男主角是一个青年和大力神赫克利斯般的人物，正站在十字路口；美德则总是化身为皇子太傅式的人物：左手拿着鼻烟壶，右手捏着一撮鼻烟，向男主角进行道德说教；罪恶则表现为男主角母亲的贴身女仆。尤其是在青年期，我们幸福的目标就固定为某些图像。这些图像不断在我们的眼前晃动，这种情况经常持续我们的半生，甚至整个一生。这些图像是诱惑人的幽灵，因为这些在已是触手可及的时候却变得什么都不是了。我们由此获得了经验：这些图像并不会真的兑现其承诺。我们想象中的家庭生活、社交聚会、乡村生活，甚至那有关居所、环境以及他人表示敬意等图像都属于这一类性质。“每个傻子都戴着一顶傻子帽。”就算我们的爱人的图像也通常如此。出现这种情形是很自然的，因为直观图像是直接的，所以，比概念、抽象的思想更加直接地作用于我们的意欲。概念和抽象的思想只告诉我们事物的普遍情形，但却不曾提供单个、具体的事物，但正是单个、具体的事物包含着现实。因此，概念和抽象只能间接作用于我们的意欲。但唯有概念恪守诺言。所以，教育和学识只信赖概念。当然，教育也不时需要一些图像以作解释、阐述的功夫，但那只是辅助性的。

19

上述规则可以列在这一条更普遍的规则之下，即我们应该时刻驾驭眼前现实的印象和直观所见。与我们的思想和认识相比，这些东西能够产生强烈得多的效果，原因不在于直观印象和图像的内容和素材，因为这些通常都相当有限，而在于这些图像的形式、可直观性和直接性。直观印象和图像强有力地侵入我们的情绪，扰乱其平和或者动摇其决心。这是因为眼前存在的、可以直接观照的事物总是以其全力突然产生效果，轻易就让我们对其一目了然。相比之下，思想和理据却需要时间和宁静，以便分开一件一件地详细思考事情。因此，我们无法随时把思想和理据呈现在眼前。正因为这样，尽管经过反复思考我们已经放弃了某一令人垂涎之物，但一看见这可欲之物，就受其吸引。同样，别人的某一个判断会让我们很受伤，虽然我们知道其根本站不住脚；别人的某一侮辱会使我们愤怒，虽然我们清楚明白别人的这一侮辱相当地可鄙。同样，危险不存在的十个理据都敌不过一个看上去危险的确存在的表面假象。所有这些例子都可以让我们认识到那深藏于我们本性之中的原初的非理性。女人经常屈从于类似的印象，而具备超常的理性以至于不受印象影响的男人为数很小。如果我们无

法通过只是思想以消除某一印象影响的话，那最好的办法就是运用相反的印象以中和它的作用。例如，受到别人的侮辱时，我们就要去想想那些敬重我们的人；对付印象中的某一威胁性危险，脑子就凝神审视危险被消解的图像。在莱布尼茨的《新论文》（第1部，第2章，第11节）中谈到了一个意大利人如何承受住了别人对他的严刑逼供：这个意大利人下定决心片刻不停地在头脑中想象着绞刑架的画面，因为如果他招供的话，等待他的命运就是绞刑架了。所以，他不时地大声喊道："我看到你了！"这句话的含意是他后来才解释的。正是由于这里所说的理由，当我们周围所有人持有与我们不一样的看法，并因此做出相应的行为时，尽管我们深信周围的人是错的，但始终不为所动却是一件困难的事情。对于一个化装潜逃的国王来说，他那忠实的侍从在四目注视之下表现卑下态度和礼节，肯定就是近乎不可缺少的信心鼓励了，否则到了最后，这个国王对自己的身份也会产生怀疑。

20

我在第2章里强调了健康价值无比，因为身体健康对我们的幸福而言是最首要和最关键的要素。在这里，我谈一谈增进和保持身体健康的一些大体上的做法和原则。

在我们身体健康的时候，我们可以让身体的整体或部分承受负担和压力，让身体习惯抵御各种各样的恶劣影响，借此锻炼强壮自己。但一旦我们身体的局部或整体出现了不健康的状况，那我们就要反过来，以各种可能的方式让患病的整体或部位得到休养、生息；因为患病或者虚弱的身体经受不起任何锻炼。

肌肉可以通过加强运用而得到加强，但神经操劳厉害却会变衰弱。因此，我们可以从事适宜的劳作以锻炼肌肉，但却应该保护神经不受操劳。同样，我们要避免眼睛受到太过明亮的，尤其是反射光线的照射；不要在黑暗中消耗眼力，也不要持续看视细小的物件。同样，不要让耳朵听到太强烈的噪音。不过，最重要的是我们不应强制性地、持续不停顿地和在不合适的时间里用脑！因此，我们在消化食物时应该让大脑休息，因为在大脑酝酿思想的生命力此刻正在胃部和大肠紧张工作，准备食糜和乳糜。同样，在剧烈的肌肉运动之时或之后，都应该让大脑得到休息。这是因为运动神经和感觉神经是大同小异的，正如我们受伤的四肢所感受到的疼痛，其痛感其实发自大脑，同样，真正说来并不是腿脚和手臂在走路和工作，而是大脑在这样做。也就是说，主管走路和工作的部分大脑通过延长神经和脊髓，刺激四肢的神经并以此使四肢运动起来。因此，我们的四肢所感受的疲倦，其真正源头是在大脑。正因为这样，只有随意（亦即指令由大脑发出的）运动的肌肉才会感到疲劳，而并非随我们的意而工作的肌肉，例如，

心脏就不会感到疲劳。所以说，如果我们强迫大脑同时进行剧烈的体力活动和紧张的精神活动，或者在这两种活动之间间隔很短的时间，那么，很明显大脑就会受到损害。这一点与以下事实并没有出入和矛盾：在开始散步时，或者经过短暂的漫步以后，我们经常会感到精神活力得到了提升，这是因为大脑掌管肢体活动的部位还没有感受到疲劳，而在另一方面，轻微的肌肉活动和由此引起的呼吸增加却加大了大脑动脉带氧气的血液流量。我们一定要给予大脑必需的、足够分量的睡眠，借此休养、恢复。人需要睡眠就等于钟表需要上发条（参见《作为意欲和表象的世界》，第2卷，第217章）。一个人的大脑越进化，大脑活动越大，那他所需要的睡眠分量就越多。但超出了所需的分量则只是浪费光阴而已，因为在睡眠的时间长度上所得到的却在质量深度上失去了（参见《作为意欲和表象的世界》，第2卷，第247页）。[66]我们应该知道，大致而言，我们的思维活动不过就是大脑的一种机体作用，因此，在消耗和休息方面，就与任何其他的机体活动相类似。正如过度使用眼睛会损害眼睛，大脑也同样如此。这一说法是正确的：胃部的作用就是消化，大脑的作用就是思考。但认为一个非物质和简单的灵魂寄居在人的大脑，不断在思考，因而永远不知疲倦，对这个世界也一无所需——这一看法则是错误的。这一谬误确实误导不少人做出了荒唐的事情和导致思维愚钝。例如，弗里德里希大帝曾经尝试完全戒除睡眠。那些哲学教授可千万不要再用他们那为迎合需要而编制的问答指南式的婆妈哲学，为类似上述谬误推波助澜。这样一种错误观点，甚至以实际的眼光也可看出是有害的。我们应该习惯于把我们的思维能力完全视为一种生理功能，并因此避免使我们的思维过分操劳，同时还记住：我们所有身体的痛苦、疾病和紊乱，无论发生在身体的哪一个部位，都会影响大脑精神。阅读加班尼斯的著作《人的生理与精神之间的关系》，对理解我上述所说的话会有最好的帮助。

忽略了我在这给出的建议，是很多伟大的思想家和伟大学者到了晚年就智力衰退，变得孩子气，甚至出现精神错乱的原因。例如，这个世纪的著名英国文学家华尔特·司各特爵士、华兹华斯、修特，等等，到了晚年，甚至在步入60岁以后精神思想就变得衰弱、呆滞，甚至沦为痴呆。对此的解释无疑就是他们都受到了高额稿酬的诱惑，把写作当成了生计，亦即为钱而拼命写作。这使他们违犯自然地耗尽脑力。谁要是把毕加索斯套上苦役的轭子，用鞭子抽打文艺女神，那么，一如那些强迫爱神维纳斯服务的人，同样会遭受惩罚。我怀疑甚至康德在最终成名以后，在其生命的最后岁月里也是工作过头了。这样，他生命中的最后4年就成为了他的第二个童年期。相比之下，魏玛宫廷的先生们，包括歌德、魏兰、涅布尔等，直至高龄都能保有完好的思想能力和精神活动，因为他们并不是为金钱而写作的人，就跟伏尔泰一

样。

一年中的每一个月份对我们的健康、身体状态，甚至我们的思想都有着某种直接的、独立于天气之外的影响。

C.我们对他人应采取的态度

21

要在这世界上生活顺当，那具备相当的预见能力和宽恕能力是适宜的：预见能力保护我们免受伤害和损失，宽恕则免除了吵闹和争斗。

谁要是生活在人群中，就不应该绝对地拒绝和摒弃任何一个人——只要这个人是大自然定下和给出的作品，哪怕这是个最卑劣、最可鄙、最可笑的人。我们更应该视这样一个人为不可改变的：这个人遵循一条永恒的、形而上的原则，只能表现出他的这个样子。如果碰到一些糟糕透顶的人，那就要这样想："林子里总少不了一些怪鸟。"（歌德，《浮士德》，第1部，第3483行）如果我们是另外的想法，那我们就是不公正的，也就等于向这个人发出了生死决斗的挑战。这是因为一个人无法改变自己的真实个性，亦即无法改变自己的道德性格、认识能力、长相脾性，等等。如果我们完全彻底地谴责一个人的本性，那这个人除了视我们为他的死敌以外，别无其他选择，因为我们只在这个人必须脱胎换骨、成为一个与那永远不可改变的、截然不同的人的前提下，才肯承认这个人的生存权利。所以，为能在人群中生存，我们就必须容许和承认别人以既定的个性存在，不管这种个性到底是什么。我们关心的只是如何以一个人的本性和特质所允许的方式利用这个人，但既不应该希望改变也不可以干脆谴责这个人的本性。[67]这就是"生活，也让别人生活"这句格言的含意。这种做法虽然合乎理性，但具体实施却并不容易。谁要是能够永远地躲开那许许多多的人，谁就是幸福的。要学会容忍别人，我们不妨先利用死物锻炼我们的耐性：那些死物由于机械的或者物理的必然性顽固地妨碍着我们的行动。每天都有这样练习的机会。在这之后，我们就可以把从这种练习中获得的耐性应用在人的身上了。我们应让自己习惯于这样想：每当别人妨碍到我们，他们这样做肯定是出于某种发自他们本性的必然性，与让死物作用起来的必然性同样的严格。所以，针对别人的行为动怒就跟向一块滚到我们前进路上的石头大发脾气同等地愚蠢。

22

令人惊讶的是，人与人之间在精神、气质方面同声相应抑或大相径庭，会轻易和很快在人们的谈话中显示出来，在每一个微小之处都让

人感觉得到。就算两个人所谈论的都是一些陌生的和无关痛痒的事情，但如果两人根本就不是同一类人，那其中一人所说的几乎每一句话，都会或多或少令对方不悦，某些话甚至使他动气。但是，同类的两个人马上就所谈论的一切达致某种程度的和谐一致，如果两人个性酷似，那很快就会融会而成某种完美的和谐，甚至某种合唱或合奏。由此首先解释了为何平庸之辈是那样广得人缘，总是不费吹灰之力就可以找到的确要好的社交伙伴。这些诚实、可爱和正直的人啊！但非同凡响的人遭遇的却是恰恰相反的情形，这类人越是出众，那这种情形就越是明显。所以，处于分离和孤独之中的他们，如果有时候在别人身上发现了与他们相似的某一毫发之处，他们都会非常地高兴雀跃，哪怕这毫发是那样的细微！这是因为一个人之于他人，与他人之于这个人是相等的。真正伟大的思想者就像雄鹰一样，把自己的巢穴建筑在孤独的高处。其次，我们由此也就明白了为何同声同气的人这样快就能走到一起，两个人就犹如被磁石吸到一块似的。这是因为相同的灵魂遥相呼应。当然，在那些禀性恶劣、资质低下的人们中，我们最常有机会看到这种情形，但那只是因为这些人大量存在，而本性优秀和突出的人本来就是稀有的，“稀有”就是他们的名字。因此，例如，在打算要干出某一实事的某一组织当中，两个彻头彻尾的无赖很快就会彼此认出，就像他们胸前别着标志似的，并且马上走到一块，商量如何不守规矩和背叛组织。同样，虽然这是不可能的了，但我们也不妨想象一下有那么一大群明智、富有思想的人聚在一起，然后两个蠢人也混杂其中。那么，这两个人会由于臭味相投而相互受到对方的吸引。很快，他们就会很高兴终于找到了起码一个懂理、明智的人。的确耐人寻味的是，两个这样的人，尤其是两个道德气质和思想智力都相当低劣的人，能够一眼就认出对方，他们是多么热切地想要走到一块啊！他们热情洋溢、高兴万分地快步迎向对方，犹如一对相识多年的老朋友。这种出奇的事情甚至使我们相信：这两个人——依据佛教投胎轮回的学说——前世就是一对朋友了。

不过，即使人们相互之间保持众多的和谐一致，但造成人们之间暂时性不和谐的，是人们当时不一样的心绪。每一个人的心绪几乎都是不一样的，是由当时的处境、所从事的事情、周围的环境、身体状况、匆匆而过的思绪等所决定的。甚至在最和谐的人们之间也会产生不相协调之处，原因就在这里。作出所需的调节以消除这一阻碍，并且引入某种共同一致的温度，是最高度的文明教化的成就。众人保持同一情绪，对一个社会群体所产生的巨大作用可以由此看得出来：只要某一客体事物，这可以是某种危险、某种希望，或者某条消息；要不就是难得一见的景观、某台话剧，或者音乐等，在同一时间以同一方式影响着人数众多的群体，他们就会在受到刺激而热烈地交流和真心地参与，沉浸在普遍的愉快气氛之中，因为类似的客体事物压倒了个人

的利益和兴趣，营造出了一致的心情。缺乏这种客体影响的话，一般来说，就只能利用主体影响了。所以，喝酒就是惯常的手段，用以为一个聚会团体带来普遍一致的心绪。甚至喝茶和咖啡都能达到这一相同目的。

各人瞬息间各自不同的心绪很容易为一个群体带来某种不和谐。但正是这种不和谐部分地解释了为何我们的记忆在摆脱了这些类似的干扰性影响（虽然这些影响匆匆即逝）以后，记忆中的人就被理念化了，有时候甚至几乎是被美化了。记忆所产生的效果犹如针孔照相机里面的聚光镜：把景物收进去，然后制造出一张比原物漂亮得多的图片。要想得到这种好处，让别人在记忆中美化自己，方式之一就是尽量不要与人见面，因为虽然记忆需要很长时间才能完成其美化功夫，但这美化却马上就可以开始。据此，聪明的做法就是在间隔相当一段时间以后，才重新和我们的相熟和好朋友见面，因为在重新见到他们的时候，我们就可以注意到人们的记忆已经开始工作了。

23

我们无法看到超出我们自身的东西。我的意思是：每一个人在其他人的身上只能看到与这个人的自身同样多的东西，因为每个人只能根据自己的智力去明白和理解其他人。如果这个人的智力素质属于最低级的一类，那么，所有的思想才能，甚至最伟大的智力天赋都无法对他发挥作用，他在拥有这些思想才能的人那里无法看出任何东西，除了看到他自己个性里面的最低级之处，亦即他看到的只是自己的总体弱点以及性格、气质上的缺陷。所以，他人之于他只是一个部件可以拆卸的组合体。高级的精神能力对他而言就犹如色、影对于一个瞎子，都是不存在的。这是因为没有思想的人是无法看见别人有思想的。对事物所作出的价值评估，其实就是这一事物自身具备的价值，再加上评估者的知识共同作用的结果。由此可以推断：我们在跟别人说话时，也就把自己降到了别人的水平，因为我们相对拥有的所有优势都消失了，甚至自己为此需要作出的屈就也完全不为人知。考虑到大多数人都是那样的情操低下、天赋拙劣，因而是那样彻头彻尾的庸俗，那我们就可以知道：我们跟他们谈话时，自己不也同时变得庸俗简直就是不可能的事情（这里可以用电传导的规律作比喻）。这时，我们就能完全明白“屈尊下交”这个词的真正含义。其实，我们也巴不得避开所有这些人，因为我们与这些人唯一能够沟通的，只是我们本性中的那些令人羞耻的成分。我们也会明白：面对那些傻瓜、蠢蛋，我们只有一种方式让他们明白我们的头脑智力，那就是不要与这种人谈话。当然，在社交场合，不少人有时候就感觉像一个高超的舞者到达了一个舞场，但举目所见尽是跛足瘸腿的人——他又能与谁共舞呢？

24

一个人在等待某个人或者等待做某件事的时候，亦即在他坐着无事可做的时候，如果不是马上拿起手头上随便任何一样物件——手杖、小刀、餐叉之类——有节奏地敲击起来，那么，这个人就能获得我的尊敬。这个人多半是在思考事情，但类似这种人可谓百中无一。对许多人来说，观看完全代替了思考。他们试图制造噪音来感觉自己的存在，也就是说，当他身边没有雪茄可以服务于这同一目的的时候。基于同样的理由，这些人无时无刻不睁大眼睛、竖起耳朵，注意着周围发生的一举一动。

25

拉罗什富科非常中肯地说过：很难在高度尊敬一个人的同时又非常喜爱他。所以，我们只能选择要么获得别人的尊敬，要么得到他们的喜爱。别人对我们的喜爱总是出于私心，虽然个中原因因人而异。此外，我们获得别人喜爱的原因并不总是值得我们自豪的。总的来说，我们受别人喜欢的程度是与我们降低对别人的脑和心的要求相一致的，并且我们降低对别人的要求必须是出自真心，而不是虚情假意，也不是出于对他人的宽容，因为宽容植根于鄙视。想想爱尔维修说过的相当真实的话语吧，“取悦我们所必需的思想深度刚好就是我们自己的思想深度”，由此前提我们就可以得出结论了。至于别人对我们的尊敬，情况可就恰恰相反。别人对我们的尊敬是我们强行从别人那里违背他们的意愿获得的，也正因为这样，别人通常都把这尊敬掩藏起来。别人的尊敬能够给予我们内心更大的满足，因为它与我们的价值紧密相关；但别人对我们的喜爱并不直接与我们的价值连在一起，因为喜爱是主观的，而尊敬却是客观的。当然，别人的喜爱对我们更有用处。

26

大部分人都是那样的主观（主体），根本上他们除了对他们自己以外，不会对别的事情感兴趣。由此产生的结果就是，别人所说的话马上就让他们联想到自己，别人无意中说的一句话，只要稍微涉及他们个人，就能吸引他们的全部注意和占据他们的全副精神；他们也就再没有剩余精力去理解谈话的客体内容。同样，推理、辩论一旦与他们的利益和虚荣心相抵触，那就再不会产生任何效果。因此，这些人的注意力是那样容易分散，那样容易受伤和受侮辱，与这些人客观地讨论不管什么事情，我们都必须尽可能地小心谨慎，千万要避免在谈话里面牵涉任何可能与我们面前那位尊贵和敏感的人有关的，或许是不利的内容，因为他们唯一把这些话放在心里。虽然他们对别人谈话中

的真知灼见、妙语警句和优美细腻之处一无所觉和一无所知，但对一切会伤及他们脆弱的虚荣心的话语，或者对一切反映出他们所珍视的自我的不良一面的谈论，哪怕只是相当间接地，甚至两者几乎拉不上关联，他们都极度敏感。他们那容易受伤的样子，活生生就像我们一不小心被轻踩了脚爪的小狗；这样，我们也就不得不听其吠叫一番了。又或者他们好比全身满是伤口和肿块的病人，我们只能小心翼翼、尽可能不要触碰到他们。某些人甚至可以到了这样的地步：如果有人在谈话中表现出了理解力和思想，或者没有完全藏起这些东西，那他们就会觉得受到了侮辱。不过，他们会暂时掩藏起这些。事后，那缺少生活经验的人就只能徒劳无功地苦思冥想自己到底在哪里得罪了这些人。不过，由于这同样的主体性，要奉承和赢取这些人的欢心也是一件很容易的事情。因此，在大多数情况下，这些人的判断都是被收买了的，那不过是偏袒他们的政党或者阶层的某种言论、表白而已，并不是客观和公正的。这是因为在这些人的身上，意欲远远地压倒了认识力，他们那微弱的智力完全服务于意欲，甚至片刻也摆脱不了意欲的控制。

占星术提供了一个极好的证明：由于人的这种可鄙的主体性，所以就把一切都与自己搭上关联，从每种思想见解都可马上直接追溯到自己。占星术也就是把天体的运行与寒酸的自我拉上关系，也把天空中星体与尘世间的俗事、丑行联系在一起。这种情况其实古而有之（例如，参见斯托拜阿斯的著作，第1集，第22章，第9部分，第478页）。

27

如果有一些荒谬、颠倒的见解出现在公众的面前或者写进了文字作品，并且受到大众的欢迎，至少没有遭到任何诘难、驳斥，那我们不应该就此感到绝望，认为事情就是这样的了。我们要知道，并且要以此安慰自己：在将来，人们会逐渐重新细想、阐述、审视、考虑、讨论这些观点或作品。在大多数情况下，人们最终会做出正确的判断。所以，经过一段时间以后，而这段时间的长短则与这具体事情的难度相吻合，几乎每一个人都终于明白了头脑清晰的人一眼就能看得出来的东西。当然，在此期间，我们必须耐心一点。一个有真知灼见的人和那些受迷惑的大众在一起就类似于这个人的怀表指示了正确的时间，但全城钟塔的指示都是错的。只有他自己才唯一知道正确的时间，但这又有什么用呢？所有人都遵守钟塔错误的指示，甚至包括那些知道只有这个人的怀表才指示了正确时间的人。

28

常人在这一方面与小孩相似：如果我们娇惯他们，他们就会变得淘气和顽皮。所以，对任何人我们都不可以太过迁就和热情。一般来说，假如我们拒绝借钱给一个朋友，那我们不会失去这个朋友；但如果借钱给他，那我们反倒很容易失去了他。同样，如果我们对朋友保持一定的傲气和疏忽、大咧，那我们不会轻易失去他们；但如果我们太过友好、礼貌和殷勤，我们反而有可能失去这些朋友，因为这会让朋友变得傲慢、令人难以容忍。朋友之间的裂缝也就由此产生了。一想到别人需要他们，人们就尤其不能忍受，其必然的结果就是人们变得傲慢和无礼。对一些人来说，只要我们与他们交往，经常或者以信任的方式跟他们说话，他们就会变得粗鲁无礼；很快，他们就会认为我们应该容忍和接受他们的某些行为，就会试图越过礼貌的界线。因此，适合我们与之深交的人非常稀有，我们应该尤其小心注意不要与低级、下流之辈太过亲近。假设一个人认为我需要他更甚于他需要我，那么，他就会马上觉得我好像从他那里偷走了某样东西，他就会想获取补偿，把失去的东西拿回来。与人交往时的优势全在于在任何方面都不需要对方，并且让他们看到这一点。因此理由，我们应该不时地让每一个人感觉到我们是可以没有他们的，不管他们是男还是女。这样做会增进友谊。的确，在与大部分人交往时，如果我们不时地顺便掺进点点的蔑视，并不会产生什么害处；别人反倒会更加珍惜与我们的友谊。“不尊崇别人的人会受到别人的尊崇”——这是一句绝妙的意大利谚语。但是，如果某一个人确实对我们很有价值，那么，我们就应该把这点掩藏起来，犹如掩藏一桩罪行。这个道理虽然不会让人感到舒服，但却是千真万确的。想想看，甚至一条狗也受不了别人待它太好，何况人呢。

29

具有更高贵本质和更高思想禀赋的人，尤其是在他们年轻的时候，经常会暴露出异常缺乏人情世故的知识和处理世事的精明技巧，因此轻易受人欺骗，或者被他人引入歧途。但本性庸俗低下的人却懂得如何很快就在这世上混得如鱼得水。其中的道理就在于当我们缺少经验时，我们就只能对事情先验作出判断。总的来说，实际经验无法与先验知识相提并论。对平常庸俗的人来说，他们先验的知识所提供的就是他们的自我；但对于高贵、杰出的人情况可不是这样，因为他们正是作为高贵者和杰出者而与常人明显不同。因此，在他们根据自己的思想和做法掂估他人时，他们的估计就不是准确的。

不过，就算这样一个高贵的人后验地，亦即总结别人的教导和结合自己的经验，终于懂得了对人大致上所应抱有的期待，也就是说，明白了占人类总数5/6的人，其道德或者智力方面是那样的性质、特性，

如果不是为情势所迫，那么最好就是对这些人敬而远之，尽量避免与他们接触——就算是这样，这个高贵的人对常人的渺小、可鄙的本性仍然不会得到足够的认识。在往后的生活里，他仍会不断扩大和丰富这方面的认识，但在此期间，他还会经常失算，使自己受累。尽管他的确用心记住了获取的教训，但在跟他不认识的人在一起聚会、谈话的时候，他仍然会很惊奇地发现这些人在谈吐、举止方面，看上去却完全是理性、诚实、真诚、可敬和规规矩矩，同时又聪颖、风趣、俏皮。他不应对此现象感到困惑，因为道理很简单：大自然在创造人的时候并不像拙劣的文学家。后者在表现无赖或者愚人的时候，手法相当笨拙和生硬，作者的主观意图又是那样明显，我们仿佛看见在这些人物的后面就站着作者本人，拒不承认这些人物特有的思想和话语，并且用警告的口吻在大声提醒我们："注意了！这是个骗子，那是个傻瓜。你们可千万不要理会他所说的话！"相比之下，大自然跟莎士比亚和歌德是一样的。在莎翁和歌德的作品里面，每一个人物，哪怕是个魔鬼，一旦站在那里说话，那说出的话都是恰如其分，因为这些人物得到了作者客观的理解，这些人物的喜怒哀乐吸引了我们，我们也身不由己地去关注和同情他们。这样的人物跟大自然的作品一样，都是发自某一内在的原则；正因此，他们的说话、行事是出于自然的，也因此是出于必然的。所以，谁要是以为在这世上魔鬼就是头上长角或者傻瓜就是身挂铃铛，那他就会永远成为他们的猎物和玩物。此外，在与他人的交往中，人们就像月亮和驼背人：总只是露出其中的一面。确实，每个人天生就有一副本领挤弄自己的五官，装出一副他要表现出的样子。并且一个人的面具纯粹是根据自己的个性而量身制作，所以，这副面具跟他本人配合得天衣无缝，其效果极具欺骗性。一旦需要取悦他人，他就戴上这副面具。他人的面具，其价值与一层油布差不了多少。我们要牢牢记住这一绝妙的意大利谚语："没有哪条狗是坏到不会摇尾巴的。"

无论如何，对一个我们刚刚认识不久的人，都应注意不要评估太高。否则，十之八九我们都会失望、羞愧，甚至蒙受损失。在这里，值得提及塞内加说过的话："从小事就可以看出一个人的性格本性。"（《通信集》，52）一个人会在细节小事上疏于防备，从而表露出自己的性格。经常从一个人对细微事情的处理方式，或者从纯粹的举止态度我们就可以轻易看出这个人丝毫不顾及他人的无限自我。这一无限的自我在大事上也不会委屈自己，虽然它伪装起来。我们可不要错过这些观察人的机会。在处理鸡毛蒜皮的日常生活小事当中，亦即处理属于"法律不理会的小事情"，如果一个人的心从不考虑他人，一味只顾寻求自己的方便和好处，不惜妨碍和损害别人的利益，把本属于众人的据为己有，那么，我们就可以肯定：在这个人的心中并没有公正可言。如果没有法律和司法机构的约束，他甚至会成为一

个恶棍。对这个人，我们几乎是一刻都无法放心。确实，无所顾忌地破坏自己私人圈子里的规矩的人，同样会在他认为没有危险的时候破坏国家的法令。[68]

原谅和忘记就意味着扔掉我们花费不菲才得到的经验。如果某一个与我们有交往和关联的人暴露出某种令人不快或者令人恼火的行为，那我们就只需问一问自己：这个人真的这样有价值，以致我们愿意忍受他的行为吗？因为这同样的行为必将变本加厉地频繁发生。如果答案是肯定的，那么，我们就不用对此行为多说什么，因为说话是没有什么用处的。这样，我们就对他稍加劝告，或者干脆不加劝告，让事情过去就算了。但是，我们必须意识到，这样一来我们随时有可能再次遭受他给予的同样麻烦。但如果问题的答案是否定的，那么，我们就只能马上并且永远地和这位宝贝朋友断绝交往；如果这个人是我们的佣人，那我们就必须马上对其解聘。这是因为如果情形再度出现的话，他仍然会无法避免地做出同样的或者相类似的事情——尽管现在他真心实意地做出保证不会这样做。一个人可以忘记所有的一切，但却不会忘记他的自我，他的本性。这是因为性格是绝对无法改变的，因为人的所有行事都出自一条内在的原则；由于此原则，一个人在同样的处境之下就永远做出同样的事情，而不可能是别的。读者诸君可以阅读我那篇讨论所谓意欲的自由的获奖论文，从而摆脱错误的观点。因此，跟我们已经绝交的朋友重归于好是一种软弱的行为，我们终将为此付出代价，因为一有机会，这个朋友又会做出那原先导致了朋友反目的事情。不过这一回，他做事情会做得更加大胆放肆，因为他私下意识到他是我们不可缺少的朋友。这道理同样适用于那些已遭我们解雇、但又重新被我们雇用的佣人。基于同样的理由，我们不可以期待一个人在形势改变了以后，会像以往那样做出同样的事情。人们的观点想法和行为态度会随着自己的利益而迅速地改变。的确，人们行事的目的用不了多久就像期票那样兑现，如果我们不想让其抗议的话，那我们就要变得更加短视才行。

因此，假设我们想了解一个人在我们设想中的处境会如何作为，我们可千万不要以这个人做出的许诺和保证为凭据。这是因为就算假设这个人是出自真心许下诺言和作出保证，但他现在谈论的事情却是他并不了解的。所以，我们只能考虑这个人将要面对的处境，以及这一处境与他的性格互相冲突之处，以估计他的行事。

要根本、清晰和必要地认识人那真实和异常可怜的总体本质（绝大多数人都是这样）的话，那把书本文学上对人的行事描述作为对现实生活中人的行事的说明，也反过来以后者说明前者，都是很有教益的做法。这大大有助于我们避免错误认识自己和错误认识他人。不过，对

在现实生活中或者在书本文学中碰到的人的卑鄙或者愚蠢，我们可不要生气、动怒。我们应该把人的这些特性纯粹作为我们认识的素材，视其为人性的新标本，并且谨记下来。我们就好像是矿物学家偶然发现了某种矿物的典型标本，当然是有例外的，甚至是异常大的例外，而人与人之间的差别是非常巨大的。但是总的说来，就像我很早就说过的，这个世界沉浸在邪恶之中：野蛮人互相吞吃对方，文明人则互相欺骗对方，这就是所谓的世道方式。国家极其巧妙设置的、目标既瞄准着国外也瞄准着国内的武力工具和机器，如果不是为了防备、制约人的无度的不义行为，那又是为了什么？我们难道没有在整部历史中看到：每一位国王一旦牢牢掌握了他的国家，并刚刚开始享受到国家的点滴富裕，就会利用这些资本率领军队，像一群强盗一样地袭击他的邻近国家吗？几乎所有的战争归根到底难道不都是烧杀抢掠的强盗行径吗？在古代和部分中世纪，被征服者沦为征服者的奴隶，也就是说，他们要为征服者服务。但那些支付战争费用的人其实也在同样为征服者效劳，因为他们奉献了以前的工作收入。伏尔泰说过：“所有的战争，不过就是抢掠而已。”德国人应该记住这一点。

30

我们不能让一个人完全放任自流地自我发展。每一个人都需要借助概念和格言以获得指引。不过，如果我们在这一方面走得太远，也就是说，如果要具备某种并不发自我们与生俱来的本性，而只是出于理性的思考，完全是从外在获得的和人为的性格，那很快人们就会发现这一句话是真的：

天性被叉子赶跑，但她还是要折回头。

也就是说，对于在待人处事中应该遵守的某些规律，我们很容易理解，甚至能够发现这些规律并且很好地表达出来，但在实际生活当中我们很快就会违犯这些规律。但是，不管怎么样，我们不应为此感到气馁，不要以为抽象的准则和格言无法指引我们在平常生活中的行为，因此最好就是放任自己。其实，这与一切指导实际的理论性规则和指令都是一样的情况：明白规律是第一步，具体学会应用这规律是第二步。前者我们运用理性一次性就能做好；后者则需要我们进行循序渐进的练习。虽然已给初学者示范了演奏乐器的指法动作，或者击剑中的招架和进攻招式，但是，他仍然会在实际操作中马上出现差错，尽管他一心一意想把动作做好。这时候他就会认为在快速阅谱的同时，或者在击剑正酣的时候，运用演奏或者击剑的技巧几无可能。但是，通过练习，经过脚步蹒跚、倒下、站起的磨炼，他逐渐学会了个中巧妙。要掌握好拉丁文说、写的语法规则，也要经过同样的过程。所以，要笨蛋成为朝臣，要意气用事者成为圆滑的老于世故者，

要喜欢说话者管好自己的嘴巴，要出身贵族者变得愤世嫉俗、冷嘲热讽，也不会两样。但是，借助持之以恒的习惯所进行的自我训练，总是某种来自外在的约束，人的天性从来没有完全停止过对此的抗争。有时候，人的天性会出人意料地突破这种束缚。这是因为依据抽象的格言而做出的行为与那些发乎自然天性的行为，两者的比较就犹如一件人工制作品，例如，手表——我们把本不属于这一物质的形状和运动加之于它——与那些有生命的机体相比。在有生命的机体那里，形式和物质合二为一体。这种从外在获致的性格与天然生成的性格之间的关系，证实了拿破仑皇帝说过的一句话："一切非天然的东西都是不完美的。"一般而言，这一规则适用于物理方面的或者道德上的一切。我能想出的唯一例外就是矿物学家都熟知的天然砂金石。它无法与人造的砂金石相比美。

为此，我也想在这里警告一切造作的行为。造作总会引起别人的鄙视。首先因为那是欺骗，而欺骗就是胆怯，因为欺骗源自恐惧；其次，造作是我们对自己的某种自我谴责和贬低，因为我们试图显示出一副我们并不是、但认为比真实的自己更好的样子。精心打扮，假装和自夸具有某种素质，其实就是承认自己并不具备这样的素质。不管一个人是冒充拥有勇气、学问抑或思想，还是吹牛情场得意、有钱、有地位，等等，我们都可由此得出结论：这个人正是在这一方面有所欠缺，因为如果我们真的拥有这方面的素质和长处，那是不会想到要去显摆和装模作样，而是对我们的这一份拥有心满意足。这也是那句西班牙谚语的含意："马蹄铁叮当作响是因为缺少了一个钉子。"当然，正如我从一开始就已经说了的，我们不能无条件地放任自流，完全表现自己的样子，因为我们本质中的许多恶劣和野兽的成分是需要掩藏起来的。但这只是说做出否定属性的隐瞒是合理的，并没有表明做出肯定性质的冒充拥有就是对的。我们也应该知道，甚至在人们还没弄清楚造作的人想要伪装成为什么样子之前，人们就知道他在造作了。最后，伪装不会维持多长时间，终有一天面具会掉下来的，"没有人可以长时间戴着面具，人很快就会恢复天性"（塞内加，《书信集》，第1部分，第1章）。

31

正如一个人背负着自己的身体重负而对此一无所觉，而在移动他人的身体时，他却感觉到了重量，同理，他不会注意到自己身上的缺点和恶习，而只会留意他人的这些东西。因此，每个人都应该以他人为镜，从这面镜子可以清楚地看到自己的缺点、恶习及其他让人厌恶之处。不过，在大多数情况下，人们却像一条对着镜子咆哮的狗，因为它不知道它在镜子中看着自己，而以为那是另外一条狗。挑剔别人缺

点差错的人也是在改进着自己。所以，倾向和习惯于在私下默默留意别人的外在行为、刻薄挑剔别人不论做过的抑或不曾做过的事情的人，也因此在改进和完善着自己，因为这种人起码有足够的公正，或者足够的骄傲和虚荣心去避免做出他们经常如此严厉、苛刻批评的事情。对那些容忍别人的人来说，则是相反，即“我们给予自己各种自由，也同样让别人有各种自由”（贺拉斯，第2部分）。《圣经》福音书关于“只见别人眼中刺，不见自己眼中梁”说了一段美妙的道德教诲，但是，眼睛的本质就是往外看的，它并不是要看到眼睛自身，所以，注意和批评别人的缺点是使我们意识到自己不足的一个相当合适的方法。我们需要一面镜子去改善自己。

这一条规则同样适用写作文体和风格：谁要是赞赏某种新的拙劣文体，就会仿而效之，而不是提出批评。因此，每一拙劣、疯狂的文体都能迅速在德国大行其道。德国人是很能容忍的，每个人都可注意到这一点。“我们给予自己各种自由，也同样让别人有各种自由”，就成了德国人的格言。

32

一个本质高贵的人在年轻的时候，以为人与人之间重要的和主要的关系，以及由此产生的联系是观念性的，亦即基于人们相同的气质、情操、趣味、思维方式、思想能力，等等。及至年长以后，他才意识到这些联系和交往是现实性的，亦即以某种物质利益为基础。这是几乎所有的联系和关系的基础。大多数人甚至根本不晓得除此之外还会存在别样的关系。因此，人们都从一个人所拥有的职位、从事的生意、隶属的民族和家庭去考虑一个人，亦即总体上从世俗常规所给予这个人的角色和位置考虑一个人。所以，一个人就像商品一样地被贴上标签并受到商品式的对待。至于这个人的自身是什么，根据其个人素质他是个什么样的人，人们只是随意地因此只是例外地提及，并且悉随人们的需要，亦即在大多数时候被搁置一边，或者视而不见。一个人自身拥有越多，对世俗常规的安排就越感到不满，他也就越希望退出世俗人群的圈子。世俗如此安排是因为在这个贫穷和匮乏的世界，应付匮乏和需求的手段无论在何处都是最重要的，因此，也是压倒一切的。

33

正如流通的是纸钞而不是真金白银，同样，在这个世界上流行的不是真正的尊重和真正的友谊，而只是做得尽量逼真和自然地显示尊重和友谊的表面功夫。不过，我们也不妨自问：又有哪些人值得我们对其使用真金白银呢？不管怎么样，我认为一条诚实的狗摇尾示好，比人

们的那些表面功夫有百倍之多的价值。

真实不虚的友谊有这样一个前提：对朋友的痛苦、不幸抱有一种强烈的、纯客观的和完全不带利害关系的感同身受。这也就意味着我们真正与我们的朋友是合为一体的。但人的自我本性却与这种做法格格不入，所以，真正的友谊就属于类似硕大无朋的海蛇：我们不知道那只是一种传说，抑或真的在某些地方存在。人与人之间的许多联系当然主要是建筑在各式各样隐藏的自私动机之上，但某些这样的联系也掺进了点滴的真正友谊的成分。这样，它们就得到了人们的美化和推崇。在这样一个充满缺陷的世界里，把这些联系冠以友谊之名也就有几分理由。它们远胜那些泛泛之交。后者是些什么样的货色呢？如果我们听到我们的大部分好朋友在我们背后所说的话，我们就不会再想跟他们说话了。

检验一个人是不是我们的真正朋友，除了需要得到朋友的确切帮助和作出一定牺牲的情形以外，最好的时机就是我们告诉他恰逢某种不幸的时候：他的脸上要么显示出真心的、不含杂质的悲哀，要么就是一副镇定自若的样子，或者会有另一丝别样的表情瞬间掠过，后两者都证实了拉罗什福科的那句名言——“从我们最好的朋友所遭遇的不幸，我们总能找到某样并不会使我们不悦的东西。”在类似这种时候，一般我们称之为朋友的人甚至掩饰不住脸上一丝满意的笑容。没有什么比告诉别人我们恰逢某一巨大不幸，或者向别人毫无保留地透露出自己的某些个人弱点，更能确切地使别人得到好心情了。多么典型的例子！

朋友间分隔太远和长时间互不见面会有损友情，尽管我们并不那么乐意承认这一点。如果久不相见，甚至我们最亲爱的朋友也会随着岁月的流逝逐渐变成了抽象的概念，我们对他们的关切也越来越变得纯粹只是理性上的，甚至成了某种惯性而已。但对那些我们朝夕相见的人，哪怕只是我们宠爱的动物，我们都能够保持强烈和深切的兴趣。人的本性就是如此感官和感性。所以，歌德的话在这里是适用的：

现在此刻是一个威力无比的女神。

——《塔索》，第4幕，第4场

居屋朋友（Hausfreunde）一词表达得相当准确，因为这种朋友是居屋的朋友更甚于居屋主人的朋友，因此，他们更像是猫，而不是犬的一类。

朋友都说自己是真诚的，其实，敌人才是真诚的。所以，我们应该把

敌人的抨击、指责作为苦口良药，以此更多地了解自己。

患难之交真的那么稀有吗？恰恰相反，我们一旦和某人交上了朋友，他就开始患难了，就向我们借钱了。

34

如果一个人以为显示自己的聪明和思想就能博得社交人群的欢迎，那么他就的确是个不谙世故的毛头小子！事实却恰恰相反：对绝大多数人来说，一个人表现出聪明和思想只能激起人们对他的憎恨和反感；并且这种憎恨和反感还因为那些憎恨者和反感者没有正当的理由说出引起这些情绪的原因而变得更加强烈，他们甚至必须把这些原因掩藏起来，不让自己知道。个中情形是这样的：如果一个人在谈话的对方身上注意到和感觉到了某种智力上的优势，那么，这个人就会在私下里，在没有对此清楚地有所意识之下得出这样的结论：对方肯定也在同等程度上注意到和感觉到自己在智力上的劣势。这种省略的三段论刺激起他无比的愤慨和怨恨（参见《作为意欲和表象的世界》，第2卷，第256页——在那里我引用了约翰逊博士以及歌德青年时代的朋友梅克说过的话），所以，格拉西安说得相当正确："要取悦别人的话，唯一的方式就是把自己裹以最傻呆的动物的外皮。"（参见《世俗生活的智慧》，240，奥巴拉斯，安特卫普，1702，第2部分，第287页。）显示自己的聪明智慧其实就是间接地指责别人愚蠢和无能。并且一个本性庸俗的人，在面对自己的对立面时，内心会产生抵触情绪，而秘密煽起这股情绪的就是他的嫉妒。这是因为虚荣心的满足带给人的快感更甚于其他快乐，正如我们每天都可看到的。但获得这种快感的途径只能是把自己与别人作一番比较。对人来说，最值得我们引以为豪的莫过于精神思想素质，因为人正是基于这方面的优势才优于动物。[69]因此，假如把自己这一方面确凿无疑的优势显示出来，尤其是在其他人面前这样做，那就是一种极端鲁莽、冒失的行为。这样，人们就会受到刺激去寻求报复，就会伺机以侮辱去报复这个冒犯者。因为给人以侮辱就可以离开思想智力的领域而进入意欲的地盘，而在意欲这方面人们都是相同的。所以，在社会上，地位和财富可以期望获得人们的尊崇和爱戴，但精神的优势却永远休想得到这种待遇。有幸碰到的最好情形无非就是精神思想的优势遭到别人的漠视；假如情况不是这样，那么，优越的精神思想就会被视为一种无礼和冒犯，或者人们就会认为这种优越精神的拥有者是通过不合法的手段取得他们拥有的天赋，现在他们竟胆敢以此炫耀了！为此原因，众人私下里都存心以某样方式羞辱这种人一番，只是静待合适的下手时机而已。就算用上谦卑的举止行为，也难以成功使众人原谅自己在思想智力上的优势。萨迪在《玫瑰园》（格拉夫译，第146页）里说

过：“我们知道，愚人对智者的反感百倍于智者对愚人的反感。”而表现出低下的头脑思想却是真正值得推荐的行为。这是因为犹如温暖之于我们的身体，感觉到自己的优势之于我们的精神是一样惬意和舒服的。每个人都会本能地靠近给他带来这种优越感的物体，犹如他本能地走向阳光或靠近火炉一样。那么，这样的物体就是明显不如我们的人：对男人而言，在精神思想素质方面；对女人而言，则在美貌方面。向我们所见的许多人明白显示我们的不足之处，当然是不容易的。相比之下，我们可以看到，一个相貌还过得去的姑娘是多么友好热情地欢迎一个相貌丑陋难看的姑娘啊！对男人来说，身体的优势并不是至关重要的问题，虽然跟比自己矮小的人站在一起会跟比我们高大的人在一块更加让人舒服。因此，在男人当中，愚蠢和无知的人会普遍受到欢迎；而在女人当中，相貌丑陋的女人受人喜爱。这些人很容易就会获得心地特好的美名，因为每个人都需要为自己的偏好找一个借口。正因此，拥有任何某种思想智力的优势，都会使自己孤立起来。人们憎恨他人这方面的优势，避之唯恐不及。为了给出这样做的借口，人们就把种种缺点、恶行加之于那拥有思想智力优势的人的身上。[70]在女人当中，美貌也发挥着同样的作用。长相很美的女子永远找不到同性的朋友，甚至连女陪伴都找不到。她们最好不要去申请那些陪同聊天消遣的职位，因为她们甫一露面，她们希望中的新女主人的脸色就马上阴沉下来，因为不管是她们自己还是她们的女儿，可一点都不需要这样的衬托！相比之下，拥有优越的地位则是相反的情形，因为优越的地位并不像优越的个人素质那样，通过互相的对比和显示出的差异而发挥作用，而是像周围环境的色彩反射在我们的脸上一样，透过反射而作用。

35

我们信任别人，很多时候主要是因为我们的懒惰、自私和虚荣，懒惰是由于自己不去考察、发现和保持警觉，而宁愿信任别人；自私是因为谈论自己的需要，引诱我们把一些事情吐露给别人；虚荣是因为谈论的事情是我们引以为豪的。虽然如此，我们却仍然要求别人尊重我们给予他们的信任。

而对于别人的不信任，我们不应感到愤怒，因为这种不信任包含了对正直的敬意，也就是包含了这一真心的看法：正直是十分稀有的，正因为这样，我们怀疑它是否真的存在。

36

中国人把礼貌奉为首要的优良品质，而保持礼貌的一个原因，我已经在我写的《伦理学的两个基本问题》（第20页；第2版，第198页）

中讨论过了；另一个原因如下。保持礼貌就是大家心照不宣地订下这样一条协议：我们都将互相忽略和避免责备对方在道德上和智力上的可怜本质。这样，我们这方面的可怜本质就不会轻易暴露出来，这对大家彼此都有好处。

保持礼貌是精明的做法，所以，不礼貌的言行就是愚蠢的。随意地和不必要地以不礼貌的方式对待别人而与人结下怨仇，就犹如放火烧掉自己的房子一般疯狂。这是因为礼貌的言行就像假币，在使用假币时也吝啬、小气就是不智的表现，而慷慨施予则是聪明的做法。各民族的人在信函的末尾处都写上一句“您的卑下的仆人”。只有德国人不肯使用“仆人”一词——因为这并不是事实！不过，为了礼貌的缘故而不惜牺牲自己真正的利益，这就犹如支付金块而不是假币了。这跟蜡是一样的：蜡在本质上是坚硬和易脆的，但稍加温暖就会变得柔软，人们就可以把它捏成随意喜欢的形状，同样，运用礼貌和友好，甚至使一个执拗和敌视他人的人也变得顺从和与人方便。所以，礼貌之于人就犹如温暖之于蜡。

当然，一旦礼貌要求我们必须向所有人显示最大的尊重，而绝大多数人却又不配受此尊重，那保持礼貌就成了一项困难的任务。这样，我们就得装出一副很关心他人的样子，而事实上，如果用不着与他们打交道，我们的心情就会愉快得多。如何把礼貌和自傲结合起来，是一件极其讲究技巧的事情。

如果我们不曾夸张地看待自己的价值与尊严，并因此怀有某种不相称的自大和高傲，与此同时，又清楚地知道每一个人内心对他人的惯常想法和评判，那我们就不会对他人的侮辱那么地手足无措，因为侮辱无非就是别人表现出轻视或蔑视。大多数人对只有些微责备意味的话语都非常敏感，但如果他们偷听到他们相熟的朋友在背后对他们的议论，那简直是小巫见大巫！我们应该时刻记住一般常规的礼貌只是一副张开了笑脸的面具。所以当别人偶尔挪动或者片刻收起他们的面具时，我们可不要大惊小怪。如果一个人表现得相当粗野无礼，那么，他就等于脱光了身上的衣服，赤裸着身子站在人们面前。当然，在这种情形下，一如大多数人一样，他将是一副难看的样子。

37

到底应该做些什么和不该做些什么，我们都不应以别人为榜样，因为个人所处的位置、境况、关系都不相同，也因为个人性格的差异会使行事沾上某些不同的色彩。因此，“两个人做同一样的事情，那已经不是同一样的事情了”。经过一番深思熟虑以后，我们必须以符合自己性格的方式行事。所以，就算是处理实际事务时，自己的独到见解

是必不可少的，否则，我们所做的就与我们的自身不相吻合。

38

我们不应该驳斥别人的看法，而应该记住，如果试图用说话使一个人放弃他所相信的种种谬误，那我们就算有玛土撒拉的寿命，也不会完成任务。

另外，在与别人谈话时，我们不要试图矫正别人，尽管我们所说的话出于善意；因为冒犯和得罪别人是很容易的，但要对此作出弥补，就算并非不可能，也是相当困难的。

如果我们碰巧听到别人说出的荒谬言论开始让我们生气，我们就要想象这只是一部喜剧中两个愚人之间的对话。这一事实久经证明：谁来到这个世上，一本正经地在最重要的问题上教育人们，那么，如果他能全身而退就已经是万幸的了。

39

谁要想让别人相信他的看法，那就要冷静、不带激情地把这看法表达出来。这是因为所有激烈的情绪都来自意欲。所以，如果一个人激烈地把自己的看法说出来，那人们就会把他的看法视为他的意欲的产物，而不是认识力的结果，因为认识力在本质上是冷静的。也就是说，因为意欲在人的身上是根本的，而认识力只是次级的和添加的，所以，人们更多地相信我们的看法是发自激动起来的意欲，而不会相信意欲激动起来是我们的判断所引致。

40

就算我们有最好的理由赞扬自己，我们也不能受到诱惑真的这样做。这是因为虚荣心是那样的寻常，而人的贡献和业绩却又是那样的不寻常，所以，一旦我们好像是在赞扬自己——哪怕我们只是间接这样做——人们就会一百对一地打赌：我们说的是虚荣话而已，我们缺乏足够的常识认清这其实多么的可笑。不过，不管怎么样，培根的话[71]？也不是全错的。他说的“总会达到一定效果”的话不仅适用造谣诬蔑，同时也适用自我赞扬。因此，他建议我们不妨酌情地夸赞自己一番。

41

如果我们怀疑一个人在说谎，那我们就应该假装相信他所说的话，因为这样他就会变得放肆大胆，就会更加有恃无恐地说出谎言而最后拆

穿自己。但如果我们发现他的话部分地泄露了他其实想掩藏起来的真相，那我们就应装出一副不相信的样子。由于受到这样的抵抗刺激，他就会调动其余的真相以应战了。

42

我们必须把自己的个人私事视为秘密。凡是我们相熟的朋友无法亲眼看到的事情，我们都不要让他们知道。这是因为随着时间和形势的变化，他们对我们那些最清白无害的事情的了解都会给我们带来不利。大致说来，我们更应该通过沉默，而不是靠说话来显示我们的明白。选择沉默是精明所致，而采用说话则是虚荣心使然。我们经常都有做出这两者的机会，但我们通常为求得到瞬间的快意而选择说话，不惜舍弃沉默所带给我们的长久好处。甚至热烈、活泼的人那种大声跟自己说话以放松心情的做法，也应该予以杜绝，以免让这种行为变成了一种习惯。因为这种习惯一旦形成，思想与说话就会亲密无间，甚至与别人的交谈也会逐渐演变成为说出声音的思维。而如果我们精明的话，就会在思想和说话之间保留相当的距离。

有时候，我们误以为别人根本就不会相信与我们有关的某些事情，但其实，别人还不曾想到过要怀疑这些事情。但如果我们让别人对这些事情起了疑心的话，那他们就肯定不会相信了。我们经常暴露了自己，只是因为在我们的想象中，别人不可能不发现和注意到某些东西。这情形就犹如站在高处，因为头晕目眩，亦即因为我们认定不可能站稳，所以就从高处栽了下来。站在高处的揪心感觉是那样的难受，及早了断会令人更好受一些。这种错觉就叫作头脑眩晕。

在另一方面，我们却应该知道某些并不曾显示出丝毫洞察力的人，却可以是研究别人私事的专家。只要掌握了少量的情况，他们就能解决至为复杂的难题。例如，如果我们告诉这些人某一件往事，也不曾提到任何人的名字和其他描述，那我们就必须小心不要说出任何肯定的和具体的情况，例如，时间、地点、其他相关人等的名字，或者与这些间接相关的事情，哪怕这些没有多大的意义。因为有了这些肯定的资料以后，那些专家们就能发挥他们刁钻的洞察力，把其他情况都一一发掘出来。也就是说，这些人在这一方面的好奇和热情却是如此之大，凭借这些，意欲激发起他们的智力，直至获得最孤僻、最不起眼的事实结果为止。这是因为尽管这些人对普遍的真理无法感知和无动于衷，但对单个的真相却是相当沉迷的。

有鉴于此，所有教导处世艺术的大师们都热切和以多方的论辩告诫人们要沉默寡言。所以，这话题我说到这里也就可以打住了。不过，我还想告诉大家几条见解深刻却又鲜为人知的阿拉伯谚语：“你的敌人

不可以知道的东西，都不能告诉你的朋友。”“如果保持沉默，那我的秘密就是我的囚徒；如果失口说出了这个秘密，那我就变成了这秘密的囚徒。”“沉默之树结出安宁之果。”

43

我们让自己被别人骗去的金钱花费得至为有益，任何其他金钱消费都无法与之相比，因为用这笔钱，我们直接买回了聪明。

44

我们要尽可能地避免对他人怀有敌意，但我们却必须注意每一个人的行为表现，并且牢记在记忆里，目的就是据此确定这个人的价值（起码是他对于我的价值），并相应制定出对这个人所应采取的态度和行为。永远要深信这一点：人的性格是不会改变的，一旦忘掉了一个人的某一劣性，那就跟扔掉了我们辛苦挣得的金钱一样。这样，我们才不会与人过分亲密和与人结下愚蠢的友谊。

“不爱也不恨”包含了全部世俗智慧的一半，“不说也不信”则包含了另一半。不过，当然了，对于一个需要谨守这些以及下面的规律的世界，我们避之唯恐不及呢。

45

在言词或者表情流露出愤怒或憎恨是徒劳无益的，既不智和危险，又可笑和流于俗套。所以，除了通过行动，我们永远不要以任何其他方式表现憎恨或者愤怒。我们越能避免在话语和表情上表示愤怒，就越能以行动表现出来。冷血的动物才是唯一有毒的动物。

46

说话不要加重语气。这一条世故的古老遗训旨在让别人发挥理解力去明白我们所说的话，因为常人的理解力是迟缓的，在他们明白我们说的话之前，话已经说完了。但如果说话时加重语气，那就是在诉诸别人的感情了，这样，一切就都会得出相反的结果。对不少人我们可以态度礼貌、声调友好地说出真正无礼的话语，而又避免直接的危险。

D.我们对于命运和世事的发展所应抱持的态度

47

人生无论以何面目出现，构成人生的仍然是同一样要素。所以，无论

这一人生是在茅棚，在王宫，抑或在军营、修道院里度过，人生归根到底还是同一样的人生。人生的际遇、历险，获得的幸福或者遭受的不幸尽管千差万别，生活仍然就像糖果一样：尽管糖果的形状千奇百怪、颜色多种多样，但都是由同一样的糖果浆做成。一个人的遭遇和另一个人的经历，彼此的相似程度远甚于我们根据他人的描述所认为的那样。我们生活中的事件就犹如万花筒里的画面，每次转动万花筒都让我们看到不同的画面，但其实我们的眼前就只是那同一个万花筒而已。

48

一个古老作家相当确切、中肯地说过：在这世上存在三种力：明智、力量和运气。我相信运气至为重要。我们的一生可比之于一条船的航程。运气——顺运或者逆运——扮演着风的角色，它可以迅速推进我们的航程，也可以把我们推回老远的距离；对此，我们的努力和奋斗都是徒劳无功的。我们的努力和挣扎只是发挥着桨橹的作用。我们竭尽全力挥舞桨橹数小时，终于向前走了一程，这时突如其来的一阵强风，一下子就能使我们倒退同样的距离。一句西班牙谚语就很美妙地表达了命运的强大力量：“祝愿你儿子好运，然后把他抛进大海吧！”

但是，运气却是一股邪恶、危险的力量，我们应尽可能少地听任其摆布。在所有的赐予者当中，又有哪一位赐予者是这个样子：在赐予我们的同时，却又清楚无误地向我们表明：我们对于他所赐予的礼物并没有非得到不可的丝毫资格和权利，我们得到这些馈赠需要感谢赐予者的仁慈和恩惠，而不是把这些馈赠归之于自己的作为；我们也就只能以无比的谦卑，怀着喜悦的希望去接受更多不配获得的礼物？这一位赐予者就是运气。它懂得运用一种君王的气派和艺术让我们清楚明白：在它的仁慈、恩惠面前，我们的一切功劳、业绩都是无足轻重、无能为力的。

当我们回顾走过的人生之路，从整体上审视“迷宫一般的犯错历程”和诸多错过的幸福、招致的不幸——在这时候，我们会轻易地过分责备自己。其实，我们走过这样的人生路程并不完全是我们的所为。这是两种因素——一连串的外在事件和我们不断作出的决定——共同发挥作用的结果。这两种因素纠缠在一起，并相互影响。另外，我们在上述两个方面的视野都是相当狭隘局促的。我们无法预知将要作出什么决定，更加不可能预见将要发生的外在事件。我们只了解现在此刻发生的事情和我们的打算。所以，当我们的目标还很遥远时，我们甚至不可以径直向着这一目标进发，而只能依靠猜测，大致上向着这个目标的方向前行。所以，我们经常得小心调节和变换行进的方向。我们能做的事情也就是根据现在此刻的情况作出决定，希望这样做能让我

们更加接近我们的目标。通常，外在的事件和我们的基本目的犹如两股向着不同方向牵引的力，这两股力形成的对角线也就成为了我们生活的轨迹。泰伦斯说过：人生就像一盘掷骰子游戏，掷出的骰子如果不合你的意愿，那你就只能凭借技巧，去改进命运所摊派的骰子。这里，泰伦斯指的应该是类似15子掷骰子游戏。我们可以说得简约一点：命运洗牌和派牌，而我们则负责出牌。下面的比喻最贴切不过地表达我这里说的意思：人生就像一盘棋局，我们计划好了一套走法，但实施这一套计划的条件却是由棋局中的对弈者——亦即生活中的运气——的意愿所决定。通常，我们对自己的计划要作出大幅度的调整修正，这样，在计划实施的时候，原来的计划已经变得面目全非了。

另外，在我们的人生进程中，有某些东西是超乎所有这一切的。我这里说的就是这么一个简单的但却久经证明了的真理：很多时候，我们比自己所相信的更加愚蠢，但在另一方面，则比自己认为的要聪明。事过境迁以后，我们才会有这个发现，并且那也是在经过比较长的一段时间以后。我们的自身具有某些比我们的头脑还要聪明的东西。我们在人生历程中所作出的重大举措和迈出的主要步伐，与其说是遵循我们对何为对错的清楚认识，不如说是遵循某种内在的冲动——我们可以把它称为本能，它源自我们本质的最深处。在事情发生以后，我们对自己的行事挑剔、批评，但此时，我们根据的只是那头头是道，但其实并不充分的、牵强的，甚至是假借的概念，并且我们把我们的事情与那些笼统的规律和他人的例子作比较。我们并不曾认真考虑到这条格言："一条规律不可能放之四海而皆准。"我们很容易就会不公正地对待自己。但事情总会有个水落石出。也只有幸运地活至老年的人，才具备能力对自己一生中的对错，从主观上和客观上作出判断。

或许人的内在冲动不知不觉地受到了我们睡梦的指引，这些梦带着预示的内容，在我们醒来的时候就被我们遗忘了，但正是我们的睡梦给予了我们的生命某种匀称的调子和某种戏剧性的统一——而这些却是我们那犹豫不决、摇摆不定、屡屡犯错的大脑意识所无法给予我们的。由于睡梦的作用，打个比方说，生来就注定要成就一番伟大事业的人，从青年时代起就在内心秘密地感受到了这一事实。他就会像建筑蜂巢的工蜂那样去努力完成自己的使命。对每个人来说，它就是格拉西安称为"la gran sindéresis"，亦即本能对自我的巨大保护。一旦失去了它，这个人就会走向毁灭。根据抽象原则行事是困难的，这要经过许多练习以后才能做到，并且也不是每次都能成功。抽象原则常常是不足够的。相比之下，每个人都有某些与生俱来的根本原则，这些原则深藏于每个人的血液和骨髓之中，因为这些原则是人们全部的思想、感情和意愿的结果。人们并不是在抽象思想中认识到自己的这些原则的。只是当我们回首自己一生的时候，才会注意到我们其实无

时无刻不在遵循着自己的原则行事，这些原则犹如一条看不见的绳线操纵着我们。这些原则因人而异。人们各自随着这些原则的引领走向幸福或者不幸。

49

我们应该牢牢记住时间的作用，以及事物昙花一现的本质。所以，对于任何正在发生的事情，我们都要马上清晰地想象到其相反的一面。因此，在富裕之时看到落魄、不幸，从友谊想到反目成仇，在风和日丽时想到电闪雷鸣，从爱看到恨，从信任和坦白看到背叛和悔疚，等等，反之亦然。这样做会使人们永久地增进那真正的、人世间的智慧，因为我们会变得凡事深思熟虑，不会轻易地受骗上当。在很多情况下，我们可以由此预计到时间所发挥的作用。不过，与掌握其他知识相比，要正确认识事物反复无常的本质，经验或许更加必不可少，正因为某种状态或者条件在其持续的时间内必然地、绝对合理地存在，所以，每一年、每一月、每一日，看上去都有理由和权利永恒不变地存在。但是任何事物都无法保留这种权利，只有转换变化才是永恒的。一个明智的人其实就是一个不会被事物恒久不变的表面所欺骗的人，他甚至预见到了事情即将往哪一个方向变化。[72]但是在一般情况下，常人却把目前的事物状态或者它们发展的方向视为恒久不变。这是因为一般人只看到效果，但又不明白产生这些效果的原因，而正是原因包含着将来变化的种子。但常人唯一看到的效果并不具备这些种子。人们固守着目前的效果，以为他们所看不到的、造成了目前效果的原因仍然能够维持现状。不过，一般常人具有一个优势，那就是如果他们犯错的话，那他们是行动一致地犯错的。因此，在他们犯错而遭遇灾难的时候，那灾难普遍地涉及众人。但当一个思想家犯错的时候，他是独立无援的。在此，我们附带看到了我的这条原则得到了证实，那就是谬误总是产生在从事物的结果推究其原因的过程（参见《作为意欲和表象的世界》，第1卷，第90页）。

不过，我们应该只是从理论上、通过预料事物的结果预期时间的事情，而不是在实际生活中提前向时间要求得到只有时间才会带来的东西。谁要真的这样去做，那他就会发现再没有比时间更加苛刻、刻薄的高利贷者了。如果我们强迫时间作出预支，那时间索取的利息比任何一个犹太高利贷者还要厉害。例如，采用生石灰和温度，我们可以加速一棵树的生长，可以让它几天之内长叶、开花和结果；但这棵树很快就会凋谢、枯萎。如果一个小伙子想完成一个成熟男人才能做的生殖工作——甚至只是为时数个星期——在他年仅十几岁时做他在30岁可以轻易完成的工作，那么时间还是会对他作出预支的，但是，这个人以后生命的一大部分精力——事实上，他的相当一部分生命——

就是他将要支付的利息。我们能够从许多疾病中完全恢复过来，就是因为我们让这些疾病自然发展，在完成这一过程以后，它们就自动消失，不留下一点痕迹。但如果我们要求马上就健康无恙，那时间也只能作出预支：疾病治好了，但利息将会是虚弱的身体和在以后的生命中疾病的反复发作。在战争中或者在国内形势动乱的时候，我们马上需要金钱。我们迫不得已以正常价格的1/3，甚至更少卖掉我们的地产或者政府公债。其实，如果我们愿意等待时间的发展，那我们就会收到我们财产的全价。但我们却强迫时间作出预支。又或者我们需要得到一笔钱去作一次长途旅行。在一二年间我们就可以从我们的收入中凑到这笔费用，但是我们却不愿意等待，因而向他人借钱或者从自己的本金中提取这一笔钱，也就是说，时间向我们作出预支了。那么，支付利息就会把我们的账目弄得一团糟，我们永远都难以摆脱赤字的纠缠，这就是时间放出的高利贷。所有那些急不可待的人都是它的受害者。试图强迫正常、适中的时间加快步伐，是要付出至为昂贵代价的行为。所以，我们应该小心不要向时间欠下高息债务。

50

平庸者和明智者之间的典型差别，反映在日常生活中就是在评估和考虑是否存在可能的危险时，前者只是提出并且考虑这一问题，相类似的危险是否曾经发生；后者却思考什么是有可能发生的，并且牢记这一句西班牙谚语：“在一年都不曾发生的事情有可能在几分钟之内发生。”当然，这两种人的提问有所不同是正常的，因为考虑将要发生什么需要洞察力，而看到已经发生了的事情则只需感官而已。

但是，我们的格言应该是：必须为邪恶之神作出牺牲。换句话说，我们要不惜花费时间、人力、金钱和忍受烦琐、不便以及减少自己的需求，目的就是为了杜绝发生不幸的可能性。我们作出的牺牲越大，那发生不幸的可能就越小越遥远。这一方面至为清楚的例子就是缴纳保险金。这是众人奉献给邪恶之神的祭品。

51

我们不应为某件事情过分高兴或者过分悲伤，原因之一就是一切事物都在改变，另一个原因是我们对何为有利、何为不利的判断是虚幻的。所以，几乎每个人都曾经一度为某件事情悲伤不已，但最后却被证明是一件天大的好事。又或者我们曾经为之兴高采烈的事情，后来却变成了我们极度痛苦的根源。我在这里向大家推荐的心态被莎士比亚优美地表达出来：

我已经尝惯人世的悲欢苦乐，

因此，无论何种突如其来的变故，

也不会使我像女人一样软下心来，

流泪哭泣。

——《终成眷属》，第3幕，第2场

一般来说，一个人在遭遇各种不幸的横祸时，如果能够保持镇定自若，那就显示出他清楚地知道人生可能遭遇的苦难是巨大的和不可胜数的；为此原因，他把自己所遭遇的不幸仅仅视为那些发生的众多苦难中的沧海一粟而已。这也就是斯多葛派哲学所提倡的心态：我们永远不应“忘记人类的自身条件”，而要时刻记住人的生存大致说来是一种悲惨、可怜的宿命，它遭受难以胜数的灾祸和不幸的袭击。我们只需环顾四周就可以重温这种认识：无论我们身处何方，都可看见人们为了这一悲惨、贫瘠和徒劳的生存而拼力挣扎和搏斗，饱受折磨。为此原因，我们应该减少、节制我们的期望和要求，学会接受和适应不如意的事情和处境，时刻留意防止或者承受不幸的灾祸。这是因为大大小小的不幸事件是我们生活的组成部分，我们应该把这一点时刻牢记在心。因此我们不应像一个永难满意的人那样拉长着脸，和巴里斯福德一道，为人生中无时不在发生的苦难唉声叹气；更不应该“为每一个虱子的叮咬而呼唤神灵”。相反，我们应该谨慎、细心地预见和避开可能的不幸，不管这些不幸来自人或事。在这方面我们应做到不遗余力、精益求精，就像一只聪明的狐狸，灵巧地躲开大大小小的灾害（很多情况下，所谓的小灾害只是经过化装的小小不便而已）。

如果我们从一开始就认定灾祸随时有可能发生，并且正如人们所说的，对此有所准备，那么，忍受灾祸的困难就会有所减轻。这主要是因为在灾祸还未到来之前，如果我们镇静地把它视为有可能发生的事情，那我们就可以预先从多方面清晰地考虑灾祸的程度、范围，这样它就起码是有限的和一目了然的。当灾祸真的发生时，它就不至于过分地影响我们。但如果我们不曾做到这一点，而是在毫无准备的情况下横遭不幸的打击，那我们受到惊吓的头脑在第一时间并不会准确地测量飞来横祸的程度和范围，这样，由于心中没数，这一灾祸就会显得无法捉摸，起码很容易显得比实际的更严重。模糊不清和无法确定会以相同的方式使每一危险显得比它的实际样子更加厉害。当然，在我们把不幸视为有可能发生的同时，我们也考虑到了我们会得到的帮助和作出的补救措施；或者至少在头脑中习惯了灾祸这一表象。

帮助我们以镇定自若的态度接受发生在我们身上的不幸和灾祸的最佳方法，莫过于确信这一真理：“发生的所有大大小小的事情，都是必

然地发生。”在那篇获奖论文《论意欲的自由》（第62页）中，我从最基本的根据推断并确定了这一真理。对于不可避免地必然发生的事情，人们很快就会接受。认识这一真理就能帮助人们把发生的所有一切，甚至包括那些由于最离奇古怪的偶然变故而导致发生的事情，都同样视为必然地发生；它们跟那些遵循最广为人知的规律，并且完全是在人们的意料之中发生的事情一般无异。我建议读者参见我的《作为意欲和表象的世界》第1卷第345—346页，在那里，我已经讨论过认识到事情是不可避免和必然地发生这一真理以后，心灵会感受到抚慰和安静。谁要是深切、完全地明白这一真理，就会首先作出自己分内的努力；而对自己必须忍受的痛苦也会甘愿承受。

我们可以把那些琐碎的、每时每刻烦扰我们的小小不幸视为存心给我们做练习和锻炼之用，这样，我们就不至于在安逸中失去了忍受巨大不幸的能力。我们在每天交往中碰到的琐细烦扰，他人趾高气扬的态度和不当举止，别人的不足挂齿的冒犯——对于这些，我们应像带角的西格弗里德[73]那样，亦即我们应该不为所动，更加不可以把这些东西放在心上。我们应视这些东西为前进路上的小石子，做到麻木不仁，把它们随脚踢开。我们确实不能认真回想和琢磨这些鸡毛蒜皮的事情。

52

但人们泛称为命运的事情却通常都是自己做出的蠢事。因此，我们不妨熟记荷马（《伊利亚特》，第23节，第313页及以下）的一段美妙的话。荷马向我们推荐了一种聪明的反省方法。这是因为如果人们的邪恶行径将在下一世遭到报应，那么，人们愚蠢的行为就是现世报应的，尽管有时候我们会得到某些赦免。

最危险和可怕的是人的狡猾，而不是人的暴怒。确实，人的头脑是比狮子的利爪还要厉害的武器。

真正老于世故的人，做事从来不会犹豫不决、举棋不定，这样的人也不会匆忙急躁地行动。

53

对于我们的幸福，勇气是一种非常关键的、仅次于聪明睿智的素质。当然，我们无法给予自己这两种素质——前者我们得之于父亲，而后者遗传自母亲——但是，不管我们具备这两种素质的程度为何，通过决心和练习都可以增进它们。在这个“铁造的骰子决定一切”的世界，我们需要铁一般刚强的感觉意识，作为承受命运、防范他人的盔甲武

器。这是因为人的一生就是一场战斗。我们所走的每一步都引起争斗。伏尔泰说得很对：“在这世上，我们只有挺着剑前行才能取得成功；我们死去的时候，手上仍然紧握着武器。”因此，一个人如果看见天空——或者只是在地平线上——出现了阴云，就沮丧气馁、怨天尤人，那这个人就是胆怯、懦弱之辈。我们的格言应该是这样的：

在邪恶面前不要让步，应该勇敢无畏地面对它。

就算是一件有危险的事情，只要它的结局仍然悬而未决，只要还存在得到一个更好结局的可能，那我们就不要胆怯、犹豫，而应该努力抗争，正如我们只要还看到一小片蓝色的天空，我们就不应对天气感到绝望一样。的确，我们应该这样说：

就算世界倒塌了下来，

一片废墟也不会改变他的脸色。

别说生命中得到的各样好处，就算是整个生命，也不值得我们为它如此心惊胆战：

所以，他勇敢地生活，

英勇地面对命运的打击。

但是，这有可能变得过犹不及，因为勇气会酿成冒失放肆。一定程度的腼腆畏惧对我们在这一世界的生存是必需的，懦弱只是畏惧超出了限度而已。培根对畏惧所作出的语源学上的解释比保存下来的普卢塔克（《伊西斯和奥西里斯》，第14章）的论述更进一步，他的表达令人赞叹。他从潘——这拟人化的大自然中——引出这一点。他说：“事物的本性使所有的生物都具备了畏惧，这使他们得以躲避灾祸，保存生命。但是，这一本性却不懂得节制有度，它总是把无用空洞的害怕和那些有益的害怕混合在一起，所有生物（如果我们能够窥见其内心），尤其是人类内心因此都充满了这种大自然所共有的畏惧。”（《古人的智慧》，6）另外，这种大自然所共有的畏惧的典型特征就是它并不清晰地意识到生发这种畏惧的根据，它对这些根据是假设甚于认识。的确，万不得已的时候，畏惧本身就成为畏惧的理由了。

第6章　人生的各个阶段

伏尔泰曾经相当美妙地说过：

一个人如果没有他那种年龄的神韵，

那他也就会有他那种年龄特定的种种不幸。

因此，在我们探讨幸福的结尾之处，对人生的不同阶段所带给我们的变化作一个粗略的考察，是恰当适宜的。

我们终其一生都只是生活在现时此刻。不同时期的现时此刻相互之间的差别在于：在生命开始的时候，我们前面是长远的未来；但在生命临近结束时，我们却看到了我们身后走过的漫长的过去。虽然我们的性格保持不变，但我们的心境却经历了某些显著的变化。不同时期的“现时此刻”由此沾上了某种不一样的色彩。

在《作为意欲和表象的世界》（第2卷，第31章，第394页注释），我已经阐明并解释了这一事实：在童年期，我们更多的是处于认知而不是意欲的状态。正是基于这一事实，在生命这最初1/4时间里，我们能够享有喜悦之情。童年期过去以后，我们留在身后的是一段天堂般美好的时光。在童年期，我们关系不广，需求也不多，也就是说，我们并没有怎么受到意欲的刺激，我们大部分的生命都投入到认知活动中去了。我们的大脑在7岁的时候已经长至最大的体积，同样，我们的智力很早就发育成长，虽然此时还没达致成熟。但在童年的崭新世界里，它却一刻不停地汲取营养。在童年的世界，一切事物都带有一种新奇的魅力。据此，我们的童年时光就是一首持续不断的诗篇，因为一如其他所有艺术，诗的本质就在于从每一单个事物把握这一事物的柏拉图式的理念，也就是说，把握这一单个事物的最本质、因而也是这类事物所共有的整个特征；每一单个事物都以这样的方式代表了它这一类的事物，一以类千。尽管现在看起来，我们在童年期似乎始终只是关注着当时个别的事物或者发生的个别事件，甚至只是在某一事物或某一事件刺激我们当时瞬间的意欲的时候，我们才关注它们。但是，归根到底，情况并不是这样。这是因为在童年期，生活——就这个词的全部、完整的含义而言——是那样新奇、鲜活地呈现在我们眼前，生活所给予我们的印象并没有因为多次的重复而变得模糊不清；而在我们的童年活动中，我们在并不清楚自己的目的的情况下，总是默默地忙于从我们所见的单个场景和单个事件中，了解生活自身的本质，把握生活形态的基本典型。我们就像斯宾诺莎所说的，“从永恒的一面看视人和事”。我们越年轻，每一单个事物就越代表了这一类事物的总体。但这种情况逐年减弱。正因为这样，事物在年轻时候所留下的印象与在年老时我们所感受的印象有着巨大的差别。因此，我们在童年期和青年早期对事物的接触和经验，构成了以后所有认识和经验的固定典型与类别。以后的人生认识和经验都会被纳入既定的类型，虽然我们并不总是清楚地意识到我们这样做。因

此，在童年期我们就已经打下深刻的或者肤浅的世界观的坚实基础。我们的世界观在以后的时间里会得到拓展和完善，但在本质上却是不会改变了。由于这样一种纯粹客观的、因此也是诗意的视角观点——这是童年时代的特征，它得益于当时的意欲还远远没有全力发挥作用——所以，在还是孩子的时候，我们的认知活动远胜于意欲活动。因此，许多儿童的眼神是直观和认真的。拉斐尔在描画他的天使的时候——尤其在《西斯廷圣母》里的天使——就很巧妙地运用了这种眼神。这就是为什么童年的时光是那样的愉悦，我们对童年的回忆总免不了伴随着眷恋之情。当我们如此认真地投入初次直观认识事物的时候，教育也在忙于向我们灌输种种的概念知识。不过，概念知识并不会给我们带来对事物真正本质性的认识；更准确地说，对事物本质的认识，亦即我们知识的真正内容——在于我们对这个世界所作的直观把握。但是获得这样一种直观认识只能经由我们的自身，任何方式的灌输都是无能为力的。因此，我们的智力，一如我们的道德并不来自外在，它源自我们自身的本质深处。没有哪一位教育家可以把一个天生的蠢人培养成一个有头脑的人，永远不！他出生的时候是一个傻瓜，那直到他死的时候还仍然是一个傻瓜。一个人对外在世界的初次直观把握是很深刻的，这也就解释了为什么我们的童年环境和经验在我们的记忆里会留下如此深刻的印记。我们全神贯注于我们周围的环境，任何事情也分散不了我们对这环境的注意力；我们仿佛把眼前的事物视为这一类事物的仅有者，似乎在这世上就只有它们的存在。在以后的日子里，我们才知道在这个世界上还另有为数众多的事物，我们由此失去了勇气和耐心。我在《作为意欲和表象的世界》第372页注释已经阐明：所有的事物作为客体，亦即纯粹作为表象而存在时，毫无例外都是令人愉快的；但当这些事物作为主体存在，亦即存在于意欲之中时，却都沉浸在痛苦和悲哀之中。在这里，如果读者回想一下我的这一阐述，那么，他们就会接受这一句话作为对我的阐述的简单概括：一切事物在被观照时都是愉悦的，但在具体存在时却是可怕的。根据以上所述，在童年期，我们更多的是从观照的一面，而不是从存在的一面认识事物，也就是说，事物是作为表象，作为客体，而不是作为意欲被我们所了解。因为前者是事物令人愉快的一面，而主体可怕的另一面却又不为我们所知，所以，我们年轻的头脑就把现实、艺术所呈现的各种形体视为各式各样的愉悦之物。我们会以为这些事物看上去是那样的美好，那么，具体的存在就会更加美好了。因此，我们眼前的世界宛如伊甸乐园；我们诞生的地方就是阿卡甸高原。这样，在稍后的日子，我们就有了对现实生活的渴望，我们急切期盼着做事和受苦，这就把我们拉进了喧嚷、骚动的人生。生活在这纷扰的世界里，我们才学会了解到事物的另一面，事物的存在，亦即意欲的一面；我们行进的每一个步伐都受到了意欲的羁绊。然后，一股巨大的幻灭感慢慢降临了。在这之后，我们也就可以说幻想的时代

一去不复返了。不过，这股幻灭感继续不断地增强、加深和变得完全彻底。据此，我们可以这样说，在童年期，生活呈现的样子就像是从远处看到的舞台布景；而到了老年期，我们则走到了最近的距离看视同样的布景装饰。

最后，我们在童年期感到幸福还因为这一事实：正如在初春，树叶都带着同样的颜色，具有几乎一模一样的形状，同样，我们在幼年时也是彼此相似并因此和谐一致。但随着青春期的到来，人与人之间的差异分歧也就出现了，这和圆规的半径越大画出的圆圈也就越大是同一样的道理。

我们前半生的最后部分，亦即我们的青年时代比起我们的后半生有很多优势，但是，在青年期困扰我们、造成我们不幸福的是我们对幸福的追求。我们坚持认为，我们可以在生活中寻觅到幸福。我们的希望由此持续不断地落空，而我们的不满情绪也就由此产生。我们梦想得到的模糊不清的幸福，在我们面前随心所欲地变换着种种魔幻般的图像，而我们则徒劳无功地追逐这些图像的原型。因此，在青春岁月，无论我们身处何种环境、状况，我们都会对其感到不满，那是因为我们刚刚才开始认识到人生的空虚与可怜——在此之前，我们所期盼的生活可是完全另外一副样子——但我们却把无处不在的人生的空虚与可怜归咎于我们的环境、状况。在青年期，如果人们能够及时得到教诲，从而根除这一个错误见解，即认为我们可以在这世界尽情收获，那么，人们就能获益良多。但是，现实发生的情形却与此恰恰相反。我们在早年主要是通过诗歌、小说，而不是通过现实来认识生活。我们处于旭日初升的青春年华，诗歌、小说所描绘的场景在我们眼前闪烁；我们备受渴望的折磨，巴不得看到那些景象成为现实，迫不及待地要去抓住彩虹。年轻人期望他们的一生能像一部趣味盎然的小说。他们的失望也就由此而来。关于这点，我在《作为意欲和表象的世界》第2卷第374页已经作了阐述。那些画像之所以具有如此的魅力，正是因为这些纯粹只是画像而已，它们并不是真实的。因此，我们在观照它们的时候，我们处于纯粹认知的宁静和自足状态之中。要把这些画像一一实现，就意味着必须浸淫在意欲里面，而意欲的活动不可避免地带来痛苦。关于这一问题，有兴趣的读者可参见我的上述著作第427页。

因此，如果人的前半生的特征是对幸福苦苦追求而又无法满足，那么，人的后半生的特征则变成了对遭遇不幸的害怕和忧虑。因为到了人生的后半部分，我们多多少少都清楚地了解到所有的幸福都是虚幻的，而苦难才是真实的。因此，现在我们努力争取的只是一种无痛苦和不受烦扰的状态，而不是快感逸乐，这至少对具有理性的人来说是

这样。[74]在我年轻的时候，当房门响起敲门声时，我会很高兴，因为我想“幸福就要来了”。但在往后的岁月，在相同的情形下，我的反应却变成了类似于害怕：“不幸终于到了。”芸芸众生之中有一些出类拔萃、得天独厚的人物，他们既然是这一类人物，那就并不真正地属于芸芸众生，而是孤独地存在。因此，根据他们自身的优势程度，他们对生活或多或少地只感受到这两种截然相反的感觉：在青年期，他们感觉被众人抛弃；及至年长以后，却感觉自己逃离了众人。前者并不让人舒服，这是对人生不了解所致；后者却令人愉快，这得之于对人生有了认识。这样的结果就是人生的后半部分，犹如一个乐段的后半部分，比起前半部分减少了奋斗和追求，但却包含了更多的安宁和平和。这主要是因为人们在青春年少时认为，这个世界充满着唾手可得的幸福和快乐，人们只是苦于找不到门路获得这些幸福、快乐而已；但到了老年，人们就会知道，在这个世界本就没有什么幸福、快乐可言，他们因而心安理得地咀嚼、品尝着那得过且过的现状，甚至从平淡无奇中找到乐趣。

一个成熟的人从自己的生活经验中所能获得的首先就是摆脱偏见，这样，他发现世界与他儿时和青年期所看到的迥然有别。他开始以朴素的眼光看视事物，客观地对待它们。但对少儿和青年人来说，他们头脑中奇特的想象、古怪的念头和流传的先入为主的观点，共同拼凑成一幅歪曲和伪装了真实世界的幻象。这样，人生经验的首要任务就是摆脱那些在我们青春期扎根头脑的幻想和虚假概念；但要防止人们在青年时代沾染这些东西却是一件相当困难的事情。能达致这一目标的教育将是最理想的教育，虽然这种教育只能是否定的。要达到这一目标，我们必须从一开始就把童年期孩子的目光和视野控制在尽可能狭窄的范围。在这一范围之内，我们给孩子提供清晰、正确的观念；只有在他们正确认识了在这一视野范围之内的事物以后，才可以逐渐地拓宽视野。与此同时，还要时刻留意不要让任何模糊不清、一知半解或者偏差走样的认识存留在他们的头脑里。这样做的结果就是人们对事物和人际关系的观念始终是狭隘的，但却非常朴素。也正因此，他们的观念将是清晰的和正确的。这些观念只需要逐渐拓宽，而不需要修正和勘误。这种教育需要一直维持至青年时代。这种教育方式尤其要求人们不要阅读小说，取而代之的是合适的人物传记类读物，诸如富兰克林的传记、莫利茨写的《安东·赖斯》等。

在年轻的时候，我们误以为我们生活中的重要人物和有影响的事件会大张旗鼓地露面和发生。到了老年以后，对生活所做的回顾和考察却告诉我们，这些人物和事件都是悄无声息、不经意地从后门进入我们的生活。

根据我们到此为止所作的考察，我们还可以把生活比之于一幅刺绣品：处于人生前半段的人看到的是刺绣品的正面，而到了人生后半段的人却看到了刺绣品的背面。刺绣品的背面并不那么美丽，但却给人以教益，因为它使人明白地看到刺绣品的总体针线。

一个人高人一筹的智力，甚至最伟大的精神智力，也只有到了40岁以后，才会在言谈之中显示其明显优势，成熟的年龄和丰富的阅历在许多方面无法跟高出一筹的精神智力相匹敌，但是，前者却始终不能被后者所取代。年龄和阅历能使资质平平的大众在面对具有卓越精神智力的人时，获得某种平衡弥补——前提是后者还处于年轻的时候。我这里所说的是仅就个人情况而言，并不包括他们所创作的作品。

每一个出色的人，只要他并不属于那占人类5/6、只得到了大自然可怜巴巴的赐予的人群，那么，过了40岁以后，他就很难摆脱掉对人的某种程度的憎恶。因为很自然地，他通过自己推断别人，而逐渐对人感到失望。他看到人们无论思想（脑）还是感情（心），甚至在很多情况下这两者兼而有之，都不是与他同处一个水平线上，而是远远逊色于他。因而他希望避免与这些人来往，因为一般来说，每个人对独处，即与己为伴的喜爱抑或憎恶，由他自身的内在价值所决定。康德在《判断力批判》第1部分第29章的概言中，也讨论了这种对人的憎厌之情。

如果一个年轻人很早就洞察人事，擅长与人应接、打交道；因此，在进入社会的人际关系时能够驾轻就熟，那么，从智力和道德的角度考虑，这可是一个糟糕的迹象，它预示这个人属于平庸之辈。但如果在类似的人际关系中，一个年轻人表现出诧异、惊疑、笨拙、颠倒的举止和行为，那反而预示着他具备更高贵的素质。

我们在青年时代感受到喜悦之情和拥有生活的勇气，部分原因是我们正在走着上坡的路，因而并没有看见死亡——因为死亡处在山的另一边山脚下。当走过了山顶，我们才跟死亡真正地打了照面。而在此之前，我们只是从他人的口中了解到死亡这一回事。到了这个时候，我们的生命活力已经开始衰退，这样，我们的生活勇气也就一并减弱了。这时候，抑郁、严肃的表情挤走了青春年少时目空一切的神态，并烙在了我们的脸上。只要我们还年轻，那么，不管人们对我们说些什么，我们还是把生活视为长无尽头而因此挥霍时间。我们年纪越大就越懂得珍惜我们的时间。到了晚年，每度过一天，我们的感觉就类似于一个向绞刑架又前进了一步的死囚。

从年轻的角度看视生活，生活就是漫长无尽的将来；但从老年的角度观察，生活则是一段极其短暂的过去。在人生的开端，生活所呈现的

样子类似于我们把观看歌剧的望远镜倒转过来张望；在人生的末尾，我们则以惯常的方式用这望远镜视物。只有当一个人老了，亦即在他生活了足够长的时间以后，他才会认识到生活是多么的短暂。在我们的青年时代，时间的步子慢悠得多，因此，在我们生命中这最初的1/4时间里，我们不仅感到极其快乐，而且这段时间也还是最悠长的。所以，这段时间留给我们最多的记忆；一旦需要，一个人讲起在这段时间的事情远甚于在这之后的中年期和老年期。就像在一年中的春天，日子是令人难受的冗长；在生命的春天，日子同样烦闷漫长。但在这两者中的秋天，日子却是短暂的，不过更加明朗，更加缺少变化。

当生活临近结束的时候，我们并不知道生活跑哪儿去了。为什么到了老年，在回顾一生的时候，我们会觉得生活如此短暂呢？因为我们对这生活的回忆不多，所以我们就觉得这段生活短暂了。所有无关重要的和不愉快的事情都从我们的记忆中筛漏掉了，因此，遗留在我们记忆中的事情所剩无几。我们的智力本来就有欠完美，我们的记忆也何尝不同样如此。我们学到的东西需要温习，过去了的事情需要回想，只有这样，这两者才不至于慢慢沉没于遗忘的深谷。但是，我们不会刻意追思不重要的事情，通常更加不会回想不愉快的事情。但如果我们要把这些事情保存在记忆之中，追思和回想的做法却是必须的。首先，不重要的事情永远不断地增加，这是因为很多在开始时显得有意义的事情，经过多次永远不断地重复，就逐渐变得没有意义了。因此，我们更能回忆起我们的早年，而不是在这以后的时光。我们生活的时间越长，那值得我们以后回想的有意义和重要的事情就越少。但这些事情能够得以保存在我们的记忆中，全赖回想这唯一的方式。所以，事情一旦过去，我们也就把它们忘记了。时间就这样不留痕迹地飞逝而去。其次，我们不会喜欢回味令人不快的事情，尤其那些伤害了我们的虚荣心的事情。而令人不快的事情往往都跟我们的虚荣心受损有关，因为对遭遇不愉快的麻烦事，我们大都难辞其咎。许多令人不快的事情也就因此被我们忘掉了。正是生活中微不足道的事情和令人不快的事情缩短了我们的回忆。回忆的素材越多，那回忆就相对越少。犹如人们坐船离开海岸越远，岸上的物件就变得越少和越难以辨认，我们以往的岁月，经历过的事情也遭遇同样的情形。有时候，我们的回忆和想象把尘封已久的一幕往事栩栩如生地重现在我们的眼前，事情仿佛就发生在昨天，它跟我们是那样的贴近。其中的原因就是我们无法同样生动地回想起过去发生这一幕往事距今为止的这段间隔时间。这一段时间无法像一幅图画那样让我们一目了然，并且在这段时间里所发生的大部分事件也已经被我们忘记得差不多了。我们对这些事情只还保留着在抽象中的大概认识，那只是一个纯粹的概念而已，而不是直观认识。因此缘故，那过去很久了的一件往事显得那样

贴近，宛如就发生在昨天，而其余的时间已经消失无踪了。整个一生显得如此短暂，令人无法想象。当一个人老了以后，那走过的漫长岁月，还有自己的风烛残年，有时候在某一瞬间，竟然会变得近乎疑幻不真了。这主要是因为我们首先看到的是摆在眼前的现在此刻。诸如此类的内在心理活动，归根到底是由这一事实所决定的：不是我们存在本身而是我们存在的现象依存于时间；现在此刻就是主体和客体的连接处。为什么在青年时代，我们在展望生活的时候，发现生活是那样的漫无际涯？那是因为青年人需要地方去放置他们的无边的期望，而要一一实现这些期望，一个人能活上玛土撒拉的岁数尚且不够。另外，青年人根据自己度过的为数不多的年岁来算量将来；这些过去了的日子总是充满回忆，并因此显得漫长。在这段过往岁月中，事物的新奇使一切事情都显得充满意义。这样，在以后的时间里，它们在人们的记忆中被反复回味、咀嚼。年轻的时光就以这种方式深印在我们的记忆之中。

有时候，我们相信自己在怀念着某一处遥远的地方，但其实我们只是怀念着我们在年轻、活泼的时候，在那地方所度过的时间。时间戴上空间的面具欺骗了我们，我们只要到那地方一游，就会清楚我们受骗了。

要活至高寿，不可或缺的条件是具备一副无懈可击的体魄。除此之外，我们有两种方法，这可以用两盏油灯不同的燃烧方式作一解释：一盏油灯虽然灯油不多，但它的灯芯很细，它能够点燃较长时间；另一盏油灯虽然灯芯粗大，但它的灯油很足，它同样能点燃很长时间。在这里，灯油就好比一个人的生命力，灯芯则是对身体活力的任何形式的消耗和挥霍。

至于生命力方面，我们在36岁以前，就好比吃利息过活的人：今天花去的金钱，明天又能赚回来。但是，过了36岁以后，我们就更像是已经开始动用自己赖以生活的本金了。刚开始出现这种情况时，迹象并不明显；所消费的金钱大部分又会自动回来，微小的财政赤字并不会引起注意。但赤字在逐渐增长和变得明显，其增长势头演变越烈，情况一天不如一天，并且没有任何能够遏止这种势头的希望。本金的耗失不断加快，其势头一如下落的物体。到最后，钱财终于消失殆尽。如果这里作比较的两者——生命和钱财——真的处于日渐消耗的状态，那情形确实是相当凄凉悲苦的。因此，随着老之将至，对钱财的执著和占有欲就越发有增无减。相比之下，从人生开始到成年，甚至直至成年后的某段时间，就人的生命力而言，我们就像把利息收入存进本金，花费的利息不但自动赚回，本金也在不断地增加。如果我们能有一个足智多谋的顾问细心理财，那我们的金钱有时候也会有这样

的结果。青年时代多么幸福！老年时期又多么悲惨！尽管如此，青年人应该爱惜自己的青春活力。亚里士多德发现，能在青年期和成年期都在奥林匹克比赛中获胜的人寥寥无几。因为他们早年的艰苦训练、准备消耗了他们的生命力，到了成人阶段以后他们的力量就难以为继了。肌肉力量是这样，神经活力也是如此，而神经活力的外在表现就是所有智力方面的成就。因此，早熟的神童就是温室教育结出的果子，他们在童年时引起人们的诧异，但之后就沦为思想相当平庸的人。甚至那许多的博学者，在早年为学习古老语言而强迫性地耗用了脑力，为此之过，在以后的日子，他们变得思想僵硬、麻木，失去了判断力。

我已经指出过，一个人的性格看上去会跟他的某一个人生的阶段特别和谐一致。这样，到了那一特定的人生阶段，这个人就显示出他最好的面貌。某些人在少年时代招人喜爱，但这种情况随着时间消逝而去；一些人在中年阶段特别活跃、能干，但到了老年以后，却变得一无是处；也有不少人到了老年才表现出自己最好的一面，他们既温和又宽容，因为到了此时，他们更富于人生经验，为人处事更加泰然自若。这种情况多见于法国人。这一切肯定是因为人的性格本身具有某些青年、中年或者老年所特有的气质特点，这一气质特点与人生的某一阶段相当吻合，或者它对某一人生阶段发挥着修正、调整的作用。

犹如一个置身于一艘船上的人只能根据身后河岸景物的后退和缩小来发现船只的前行，同样，如果岁数比我们大的人在我们看来还显得年轻，那么我们就可以据此知道我们变老了。

在上文我们已经讨论过，一个人活得越老，他生活中的见闻经历在他的头脑中留下的印象就越少。在这种意义上可以这样说：人只是在年轻时期才充满意识地生活；到了老年，人只带着一半的意识继续活着。岁数越大，生活的意识就越发减弱；事情过去以后并不会留下什么印象，这就好比我们把一件艺术品看上千遍以后，它就再不会给人造成印象了。人们做他们不得不做的事情，但事成以后却不知道自己干了些什么。既然现在他们对生活逐渐失去意识，那么他们向着完全失去意识的方向每迈进一步，时间的运转就变得越加迅速。在童年的时候，新奇感把一切事物都纳入我们的意识。因此，每一天都是冗长的。我们在外出旅行的时候，也遭遇相同的情况：在旅行中度过的一个月似乎比在家的4个月还要长。但事物的新奇感却无法避免童年时代和外出旅行时那显得较长的时间，在这两种情形下经常是的确冗长——这是较之老年时期和在家而言的。但是，长时间习惯于同样的感觉印象，会使我们的智力疲劳和迟钝。这样，一切都不留痕迹地发生和过去了。日子由此变得越来越缺乏意义，并由此变得越来越短。少

儿时度过的一个小时也比老人度过的一天要长。因此，我们生活的时间就像往下滚动的球体不断加速运动。另一个例子就是在一个转动的圆盘上面，距离圆心越远的点转动越快。同样，随着每个人距离生命开始的时间越远，时间也就消逝得越快。由此我们可以这样认为，在直接评估我们对岁月流逝的心理感觉时，一年的感觉长短与这一年除以我们年龄所得的商数大小成反比。例如，如果一年构成了我们岁数的1/5，那么，与一年只是我们岁数的1/50的时候相比，这一年就好像漫长了10倍。时间流逝的不同速度对处于不同人生阶段的我们的整个生命存在带来了决定性的影响。首先，这种情况使人生的童年阶段——那不过就是区区15年时光——似乎变成了我们生命中最漫长的时期，也因此是最充满回忆的时期；它使我们对无聊的感受程度与我们的年龄成反比。小孩每时每刻都需要消遣以打发时光，不管那是游戏抑或工作。一旦缺少了消遣，令人害怕的无聊就会抓住他们。甚至青年人也仍然无法摆脱无聊的困扰，数小时无事可干就会使他们感到恐慌。到了成年阶段，无聊不断减少。而到了老年，时间总是太过短暂，日子飞逝如箭。不言自明，我在这里谈论的是人，而不是老了的牲畜。在我们的后半辈子，时间加速流逝，无聊也就大都随之消失。同时，我们的情欲以及伴随这些情欲的痛苦也沉寂了。所以，只要我们能够保持身体健康，那么，总的来说，到了后半辈子，生活的重负的确比在青年时期有所减轻。因此，人们把这一段日子——即在出现高龄衰弱和多病之前的一段时间——名为“最好的时光”。从生活舒服、愉快的角度考虑，这段日子确实是最美好的。相比之下，青年时期——在这段时间，一切事物都留下印象，每样事物都生气勃勃地进入我们的意识——也有它的这一优势：这段时间是人们精神思想的孕育期，是精神开始萌芽的春季。在此时期，人们只能对深刻的真实有所直观，但却无法对其作出解释。也就是说，青年人得到的最初认识是一种直接的认识，它通过瞬间的印象而获得。这瞬间的印象必须强烈、鲜活、深刻，才能带来直观认识。所以在获取直观知识方面，一切都取决于我们如何利用我们的青春岁月。在往后的日子里，我们能够对他人，甚至对这世界发挥影响，因为我们自身变得完备和美满了，不再受到印象的左右；但是，这个世界对我们的影响也相对减少了。因此，这一段日子是我们做出实事和有所成就的时间，但青年期却是人们对事物进行原始把握和认识的时候。

在青年期，我们的直观占据上风，但在老年期，思想却把牢了统治的地位。因此，前者是创作诗歌的时期，而后者却是进行哲学思考的时期。在实际事务中，青年期的人听命于他们直观所见之物及其产生的印象；但在老年期，人们只由他们的思想决定他们的行为。其中的原因就是只有到了老年，当对事物的直观印象积聚了足够的数量，对事物的直观印象被归纳成为概念以后，人们才会赋予这些概念更加丰富

的内容、含义和价值。与此同时，直观印象由于习惯的作用而变得不那么强烈了。相比之下，在青年期，直观印象，亦即对事物外在一面的印象在头脑中占据着优势，尤其对于那些活泼、想象力丰富的头脑。这种人把这世界视为一幅图画，因此，他们关心的事情就是在这世上应该扮演何种角色、如何显示和突出自己，而他们对这世界的内在感觉则是次要的事情。这一点已经在年轻人的个人虚荣心和追求华丽衣饰上反映出来。

我们精神力最强旺、最集中的时期，毫无疑问是在青年期。这个时期最迟能够延至一个人的35岁。从这个年纪开始，精神力就开始衰弱，虽然这个衰弱过程相当缓慢。不过，在这之后的岁月，甚至到了老年，人们并不是没有获得某种精神上的补偿。到了这个时候，一个人的经验和学识才算真正丰富起来。人们终于有时间和机会从各个方面去观察思考事物，把事物相互比较，并发现它们彼此之间的共同点和连接点。这样，到现在我们才得以明白事情的整体脉络，一切也都清楚了。对于我们在青年时期就已经知道的事情，我们现在有了更加根本的认识，因为对于每一个概念我们都有了许多实例证明。在青年期自以为了解的事情，到了老年才真正为我们所认识。最重要的是，我们在老年的确知道了更多的事情，此时的知识经过反复多方面的思考变得真正连贯和统一起来。但在青年时代，我们的认识总是支离破碎、残缺不全的。一个人只有活到了老年，才能对生活获得一个完整、连贯的表象认识，因为到了老年以后，他才看到了生活的整体和生活的自然进程。他尤其不会像其他人那样，以刚刚入世的眼光看视生活，他的审视角度是离世的。这样，他就尤其能够全面认清生活的虚无本质。而其他人却总是执迷不悟，错误地认为事情迟早总会变得完美。较之于老年阶段，人们在青年时代有更多的设想，因此人们知道得不多，但却能够把有限的所知放大；但在老年阶段，人们具备更多的洞察力、判断力和对事物根本性的认识。在青年时代，一个精神素质出众的人就已经着手为他那独特、原初的观点和认识积累素材，也就是说，他为自己注定要给予这个世界的奉献做搜集功夫。但必须假以时日，他才可以成为能够处理这些素材的主人。因此，我们发现一个伟大的小说作家，通常要到50岁才能创作出他的鸿篇巨制。尽管如此，青年时代是人们的认识之树扎下根基的时候，虽然最终结出果子的是树的叶顶。正如每个时代，甚至最贫瘠不堪的时代，都自以为比在它之前的那个时代文明得多——在这之前更早的时代就更不屑一提了——同样，处于各个人生阶段的我们也持有同样的观点。但是这些看法通常都是错误的。在身体发育成长的年月，人们身体的力量和知识日渐增加。他们也就习惯于看重今天，而轻视昨天。这种习惯看法在我们头脑里生根，然后，在我们精神力开始衰弱，在今天要反过来带着尊崇看视昨天的时候，我们还保留着原来的习惯。因此，我们

经常不仅低估我们早年时作出的成绩，同时也轻视那个时候的判断力。

在这里需要指出，尽管一个人的智力素质一如他的性格和感情，就其本质而言是与生俱来的，但是，人的智力素质却不像人的性格那样保持一成不变。它其实受制于变化着的情形，而这些变化着的情形总的来说是按规律出现的。其中一个原因是人的智力立足于这一物理世界，另一原因就是智力需要得到经验的素材。因此，人的精神智力经过持续的发展才达致顶峰，在这之后就逐渐衰退，直至最后的痴呆状态。吸引和活跃我们智力的素材，亦即我们思想和知识的内容，我们实践、练习、经验和了解的对象——我们通过这些而获致世界观的完善——直至我们的精神力开始出现明显的衰弱之前，都是一个持续不停地增加的总量。精神力的衰弱出现以后，一切都开始衰减了。人就是由一种绝对无法改变的成分，加上另一种向着两个相反方向定期发生变化的成分所构成。这解释了何以在不同的人生阶段，一个人会有不同的表现和价值。

人们还可以在更广泛的意义上说，人生前40年提供了正文，而随后30年则提供了对这正文的注释。后者帮助我们正确理解正文的真正含义及个中相互的关联，并揭示出它包含的道德教训和其他多种微妙之处。

生命临近结束的时候，就犹如一场假面舞会结束了，我们都摘下了面具。到了这个时候，我们才看清楚我们在一生中所接触过的、与之发生关联的都是些什么人。到了这时候，我们的性格暴露无遗，我们从事的事业也结出了果实。我们的成就获得了应有的评价，所有幻象也都荡然无存了。但要走到这一步，时间是必不可少的。最奇怪的事情就是只有当生命临近完结之时，我们才真正认清和明白了我们自己、我们真正的目标和方向，尤其是我们与这个世界和他人的关系。我们接受了我们的位置——那通常，但并不总是比我们原先设想应占的位置要低。但有时候，我们却必须给自己一个更高的位置，这是因为原先我们对卑劣、庸俗的世界缺乏足够的认识，并因此把自己的目标定得——对于这一世界来说——太高了。顺便说一下，此时人们体会到了自身内在。

我们习惯于把青年期称为生命中的幸福期，而老年期则被视为悲惨的。如果情欲真的能够使人幸福，那么这一说法就会是真实的。在青年期，人们受到情欲的百般煎熬，感受的快乐很少，痛苦却很多；到了冷却下来的老年期，情欲放过了人们，他们也就马上得到了安宁；人们随即有了一种静思默想的气质。因为到了这个时候，人的认识力摆脱了束缚，占据了主导地位。认知本身是没有痛苦的，所以，认知

在我们的意识里越占据主导地位，我们就越感觉到幸福，我们只要想到这一事实：所有快感乐趣都带有否定的性质，而痛苦却具有肯定的特性，那么，我们就可以认清情欲并不能够给我们带来幸福。到了老年，我们不能因为缺少了许多快感乐趣而感到有所抱怨。因为每种快感的产生都只是一种需求的缓解。因为需求的消失而导致快感的消失是丝毫不值得抱怨的，这就犹如一个人吃过饭以后不能再多吃，或者睡过一觉以后，我们已经清醒了一样。柏拉图在《理想国》的序言里正确无误地认为耄耋之年是最幸福的，前提是人们终于摆脱了那不停地烦扰人的性欲。我们甚至可以这样说，只要人们仍然受到性欲的影响，或者受到这一魔鬼的摆布操纵，那么，性欲所造成的没完没了、花样繁多的忧郁及产生的情绪冲动，就会使人总是处于一种轻微的精神错乱之中。所以只有在性欲消失的时候，人才会变得理智。确实，除了个别情形以外，大体而言，年轻人都具有某些忧郁、凄婉的特征，而老年人却带着某种喜悦——其中根本的原因不是别的，正是青年人受着性欲这一魔鬼的控制——不，应该是奴役才对。这个魔鬼吝惜着不肯轻易放松他们哪怕是一个小时的自由。几乎所有降临在人们头上的，或者威胁着人们的不幸和灾祸，都是由这一魔鬼直接或者间接带来的。但享有喜悦之情的老年人恰似一个甩开了长期锁在身上的镣铐，现在终于得以自由活动的人。但在另一方面，我们也可以这样说：人的性欲衰退以后，生命的真正内核也就消耗得差不多了，剩下的只是一副生命的躯壳。的确，这就像一出喜剧，戏的开场由活人扮演，之后则由穿着这些人的服装的机械人把这喜剧演完。

无论如何，青年期是躁动不安的时期，而老年期则是安宁的时期。由此就可以推断处于这两个时期的人的幸福。小孩贪婪地向四周伸出了他的双手：他要得到他眼前所见的五光十色、形状各异的一切。他受着眼前的一切诱惑，因为此时他的感觉意识是那样年轻和新鲜。同样的事情以更大能量发生在人的青春期。青年人同样受到这世界的缤纷色彩及其丰富形状的诱惑，他的想象力夸大了这一世界所能给予他的东西。因此，年轻人对那未知和不确定的一切充满了渴望和向往。渴望和向往夺走了他的安宁，而缺少了安宁幸福却无从谈起。相比之下，在老年期，一切都已经平息下来了，其中一个原因是老年人的血液冷却了许多，他们的感觉不再那么容易被刺激起来；另一个原因就是人生经验使他们认清了事物的价值和一切欢娱的内涵。这样，他们逐渐摆脱掉幻想、假象和偏见，而这些在老年期到来之前，遮蔽和歪曲了他们对事物自由和纯净的认识。现在，人们得以更正确、更清晰地认清了事物的客观面目；他们或多或少地看到了所有尘世间事物的渺小和虚无。正是这一点使几乎所有的老者，甚至那些才具相当平庸的老人都带有某种程度的智慧气质。这使他们和青年人有所区别。这些带来的首要结果就是精神的安宁——这是构成幸福的一个重要的组

成部分，并且它确实就是幸福的前提条件和本质。因此，正当青年人想当然地认为世界上到处都有奇妙美好的事物——只要他能够摸准了门路、方向——的时候，老年人却坚信传道书所说的一切都是虚幻的这句话。他们深谙这一道理：一切坚果里面其实都是空的，不管它们如何被镀上了一层金衣。

只有到了老年期的后期，人们才真正达到了贺拉斯所说的境界：“在欲望和恐惧面前，不要让自己失去了平静、沉着。”也就是说，人们到了此时才对一切事物的虚无，对这世上的繁荣、喜气后面的空洞、乏味有了直接、真正和坚定的确信，虚幻的画像消除了。他们不再错误地认为，在这世上除了免受身体和精神之苦以后所享受到的那种幸福以外，在某一王宫或者茅棚还栖身着另一种更特别的幸福。根据世人的价值标准而定的那些伟大或者渺小，尊贵或者卑微，对这些老者而言，它们之间其实再也没有多大的区别。这使老年人获得了一种特别的平静心境。怀着这种心境，他们面带微笑地从高处俯瞰这一虚幻的世界。他们不抱任何希望，他们知道尽管人们不遗余力地装饰、美化生活，但透过那些廉价、耀眼的灯饰，人生仍旧呈现了它那贫瘠不堪的面目；无论人们如何为生活着色、打扮，人生从本质上而言，不过就是这样一种存在：衡量它的真正价值的方法只能是视其缺少痛苦的程度，而不是它是否欠缺欢娱，更不是通过生活中的奢华场面。（贺拉斯，《书信集》，1，12，第1—4首）耄耋之年的根本特征就是希望破灭，幻象消失了——而在这之前幻象赋予生活一种魅力，激励我们展开活动、追求。此时人们认清了这世间的富丽、堂皇，尤其是表面耀眼和尊荣后面的空虚和无意义。人们体会到在众人渴望、期盼的事物和苦苦追逐的享受的后面，其实大都隐藏着微小不堪的内容。对于这个生存的贫瘠、空虚的本质，人们逐渐达成了一致的认识。一个人只有活到70岁以后，才会明白《传道书》中第一首诗的含义。正是这一点，使老年人有了某种郁郁寡欢的样子。

人们更以为老年人遭受的命运就是疾病和无聊。疾病并不必然伴随着老年人，尤其对活至高寿者来说，因为“随着年岁的增加，健康或者疾病也在增加”；至于无聊，我在上文已经表明，为何老年人比起青年人来更少遭受无聊的侵袭。老年期确实把我们带进孤独，原因显而易见。但无聊并不必然地伴随着这种孤独，无聊只是必然地伴随着那些除了感官享受和社交乐趣以外，别无其他乐趣的人。这些人并不曾开发和丰富自己的精神潜力。确实，人活到了高龄，精神力就开始衰弱，但如果一个人原先拥有丰富的精神世界，那么，他总会有绰绰有余的精神力以抵御无聊。正如上面所说的，通过经验、认识、实践和反思，人们对事物有了更加精确的见解。他们的判断力更加敏锐，事物相互间的连接变得更加清晰；对事情人们有了越发全面的总体概

览。我们不断地重新组合我们累积了的知识，不失时机地丰富自己的知识——这种在各个方面进行的内在的自我修养和陶冶持续不断，占据了我们的精神，给予了我们满足和奖赏。由于这些活动，上文谈论的老人的精神力衰退在一定程度上获得了补偿。另外，像我所说的，在老年期时间过得更加迅速，这也就消灭了无聊。老人身体力量的衰退并不是一件特别令人感到遗憾的事情，如果老人并不需要运用身体力量去赚钱生活的话。贫穷之于老年却是一大不幸。假如能够驱除这种不幸，而我们又能够保持身体健康，那我们的老年期就算得上是一段相当不错、很可忍受和将就的生活了。生活的舒适和安定是人们的首要需求，因此，老人们比起年轻的时候更加喜爱金钱，因为金钱是失去了的体力的代替品。被维纳斯爱神舍弃以后，人们就会转而从酒神巴吉斯那里寻求愉快。观看、旅游、学习的需求没有了，取而代之的需要是发表意见和教诲别人。如果老人保持着探索、研究的乐趣，或者热衷于音乐、戏剧，尤其是对外在事物保留一定的敏感和接受——不少老人直到晚年对上述事物仍然乐此不疲——这不啻是一种幸运。一个人的“自身拥有”在老年期给人所带来的好处，是任何时期都无法相比的。当然，大多数人本来就是呆笨的，到了高龄以后，他们就越发变得像机械人了。他们的所想、所说和所做永远都是同一件事情，外在事物的印象无法引起他们丝毫的改变，或者在他们身上引发出某些新的东西。跟这种老者谈话，就像在沙地上写字，给他们留下的印象几乎马上就消失无遗。当然，这种老年人就是生活中的“余烬”。在一些绝无仅有的情况下，老人第三次长出了牙齿，大自然似乎想通过这第三副牙齿象征这些老人开始的第二度童年。

随着岁数的增加，我们所有的活力都在消失，这情形确实够悲惨的；但这又是势所必然，甚至是有好处的，因为如果不是这样，老年人就会很难作好准备迎接死亡。因此，如果一个人活至高龄，最终能够无疾而终，那他就是一个极大的受惠者。得尽天年的死亡没有伴随着病痛、抽搐，甚至不被感觉到。读者可在我的《作为意欲和表象的世界》第2卷第41章第470页，找到我对这种情形的描述。

印度《吠陀经》中的《奥义书》（第2卷，第53页）认为，人的自然寿命是100年。我相信这是对的，因为我发现只有活过了90高龄的人才可安详地死亡，亦即没有患病、中风、抽搐，甚至有时候脸色都不曾转白；他们通常都坐着，在用餐以后。他们不是死去的，而只是停止活着。在这岁数之前，人们只是死于疾病，因此这是过早的死亡。[75]

真正说来，人的一生既说不上漫长，也难称得上短暂，毕竟人的生命从根本上而言，只是我们衡量其他时间长度的标准。[76]

青年期和老年期的根本区别永远在于前者以生活为前景，而后者的前景却是死亡；另外，青年期拥有短暂的过去和长远的将来，但老年期却刚好与此相反，老年期就类似于一部悲剧的第5幕：人们知道结局已经临近，但却不清楚这结局会是什么。不管怎么样，人老了以后，面对的只是死亡，但在年轻的时候，前面却是生活。尽管如此，我们不妨问一问自己，这两者之中，何者令人心忧？从总体看来，何为更好，生命在前，抑或生命在后？《传道书》（7：2）已经说过：“死亡之日比诞生之日为好”，因为追求太长的寿命，无论如何都是冒失的，因为一句西班牙谚语就说过：“活得越长，受害越多。”

虽然具体的个人的一生并不如占星术所说的那样，已经预示在行星上面，但如果把人生中的各个时期与相应的一系列行星联系起来，那人的一生也就大概显示在行星上面了。人的一生也就因此依次受着那些行星的控制。在10岁时，人由信使星掌管着。像信使神那样，人们在狭窄的圈子里轻松、快速地转动，被微不足道的小枝节所左右，但在机智、伶俐的信使神的指挥下，轻而易举地学习了许多东西。到了20岁，维纳斯星掌管了人生：爱情和女人完全地控制着一个人。到了30岁，战神星取得了统治地位，这时人们变得强壮、大胆、好斗暴怒和倔强。到了40岁，四小行星接过了指挥棒，人由此变得更加宽广。他变得节俭了，也就是说，为了实用目的而生活——这是谷神星发挥作用的原因；他有了他的安乐窝——这得之于灶神星；由于智慧女神星的作用，他知道了他需要知道的东西，而他家中的女主人——妻子——则作为天后星[77]主宰着家里。到了50岁，朱庇特星登上了王位，50岁的人已经比大多数的人多活了些时候，他觉得比他同时代的人拥有更多的优势。他充分享受着自己的力量，富于阅历和知识，他（这视他的个性和情形而定）对自己周围的人们拥有权威，因此，他不再接受他人的命令。相反，现在是由他发号施令了。现在，他成为自己周围的指导者和统治者是最合适不过的事情。到了50岁的人就像朱庇特天神达到了他的光辉顶点。但随后在人生的60岁，农神星来到了，伴随而至的还有铅一样的笨重、迟缓和坚韧。

老人们啊，他们很多人就像已经死亡

僵直、缓慢、沉重和灰白，就像铅一样。

——《罗密欧与朱丽叶》，第4幕，第5景

最后是天王星。这时候就像人们所说的，人们往天上去了。我在这里不考虑海王星（人们由于粗心大意而不幸把它错误命名），因为我无法称呼它的真正名字“厄洛斯”。否则，我就会指出生命的终结和开始是以何种方式连接在一起的，也就是说，厄洛斯如何以一种秘密的方

式和死亡连接起来——正是由于这一结合的关系，埃及人所说的奥克斯或者阿门特斯（根据普卢塔克所言，第29章）也就不仅仅是接受者，而且还是给予者；死亡就是生命的巨大源泉。因此一切源自奥克斯，具有生命的一切东西都经过奥克斯这一阶段。如果我们真的可以明了生命所赖以发生的神奇奥妙，那么，一切事情也就会真相大白了。

Arthur Schopenhauer

Parerga Und Paralipomena

根据Insel出版社，1920，莱比锡翻译

[1]Vorstellung，指《作为意志与表象的世界》中的“表象”，在日常用语中也可以表示某种想法或者看法。吕佩先生用标题的概念来表达叔本华面对事实与愿望相违背时的心境。——译者注

[2]John Oxenford（1812—1877），英国剧作家、评论家与翻译家。——译者注

[3]《伦理学》，第2部分，命题7：“观念的次序和联系与事物的次序和联系是一样的。”第5部分，命题1：“正如思想和事物的观念在心灵内是连接的，身体的各种感情或者事物的各个图像也恰恰是同样在身体内排列和连接。”第2部分，命题5：“观念的形式存在，其原因是神，只要这神被视为有思想的生灵，而不是经由某一别的特性而形成。那就是说：关于神的特性的观念，一如关于个别事物的观念，其原因并不是这些观念的对象，亦即不是所察觉到的事物，而是神本身——只要这神是有思想的生灵。”

[4]斯宾诺莎：《知性改进论》，第414—415页。斯宾诺莎把其明确的现实主义公之于众，甚至是这样的意思，“一个真正的观念是与这观念的对象物有着某些不同的”，等等，毫无疑问，这部著作是先于他的《伦理学》的。

[5]那些哲学门外汉（许多哲学博士也属于此类）应该完全禁止使用观念论（Idealis-mus）一词，因为他们不知道这词到底是什么意思而瞎闹一气。他们以为“观念论”一会儿是唯灵论的意思，一会儿又大概是“庸俗”的反义词。因为一些平庸文人的缘故，他们更坚定了自己的看法。观念论和实在论并不是无主之词，而是有其固定的哲学含义的。想要表达其他意思的话，就用其他字词好了。观念论与实在论的对照，两者涉及被认识者，涉及客体；唯灵论与唯物论的对照，两者则涉及认识者，涉及主体。（今天的无知写作者混淆了观念论与唯灵论。）

[6]没有比英国教会更加惧怕光明的了，这恰恰是因为没有其他教会像英国教会那样有着如此之大的金钱利益，其收入总计达500万英镑，比两个半球的所有教会的收入还要多出4万英镑。在另一方面，没有任何国家会像智力超群的英国那样，让人痛苦地看到受着最低级的盲目信仰有计划地愚弄。这一不幸的根源就是在英国并没有公共教育部门，因此，公共教育一直是完全掌握在教士的手里。而教士则确保国家中2/3的人不会读和写。他们甚至不时胆大气粗地狂吠自然科学，情形至为滑稽。所以，把光明、启蒙和科学通过一切想得出来的渠道走私进入英国，以此终结那些被喂得脑满肠肥的教士的行当，是

人类的责任。一旦受过教育的英国人在大陆表露其犹太守安息日的迷信和其他的愚蠢偏执，那人们就要毫不掩饰地嘲笑他们，直到他们感到羞耻而回到常识中来。这是因为诸如此类的迷信对于欧洲是一种耻辱，不应对其继续容忍。所以，就算是在日常生活当中，人们也永远不要对英国的教会迷信作出丁点儿的让步，而是一旦在其想要喧哗，就应该马上锐利地迎上去；因为没有任何傲慢够得上英国教士的傲慢，所以，必须在大陆给他们足够多的羞辱，这样他们就可以带一部分回家，因为在家是缺少羞辱的。英国圣公会教士和教士仆人的大胆放肆，直至今日都是让人难以置信的，所以，应该让其局限在他们的岛上。而一旦他们胆敢让人们在大陆上看到这些东西，那就必须马上让其扮演猫头鹰在白天的角色。

[7]斯宾诺莎的上述引文，见笛卡尔在《第一哲学沉思录》中第四个沉思，第28页。

[8]黑格尔的伪智慧完全就是《浮士德》第1部，第1947行的学生头上的里程碑。如果我们想要故意弄蠢一个年轻人的头脑，让其完全无法胜任思维，那没有比勤勉研读黑格尔原作更加可靠、有效，因为这些怪诞地组合在一起的字词，相互取消、自相矛盾，读者绞尽脑汁地琢磨，想读出些思想，直至筋疲力尽，垂头丧气。这些东西就会逐渐完全毁灭掉读者的思维能力，以致从此以后，对这些读者来说空洞、乏味的套话就成了思想。除此之外，再加上这经所有德高望重者的言行例子公证了的狂妄看法：黑格尔的那些空壳辞藻就是真正高深的智慧！假如某一监护人害怕他的被监护人太过聪明了，不会听从其规划，那让其努力研读黑格尔的哲学就可以避免这一不幸了。

[9]参见《论充足根据律的四重根》，第2版，第26节。

[10]在后来的版本中加了注释。注释的内容是：那些古老的作者把真正的一神论归于亚里士多德，证据就出自《论宇宙》，但这本书肯定不是亚里士多德所写。现在，人们当然是普遍接受了这一观点。——译者注

[11]顺便提一下，“动物精气”在瓦尼尼的著作中已经出现，是人们都知道的东西。其原创者或许是威利斯，即《大脑解剖》一书；弗洛伦斯的《论生命和智力》把这些归于盖伦。甚至扬布利科斯（在斯托拜阿斯的著作中）也已经相当清晰地提及是斯多葛派的学说。

[12]我在此一次性地说明，我所引用的《纯粹理性批判》第1版的页数，也附在罗森克兰兹版本中。

[13]正如我们的眼睛形成了绿色、红色和蓝色，同样，我们的脑髓形成了时间、空间和因果律（其客体化的抽象概念就是物质）。我对空间中某一实体的直观，就是我的感官、脑髓功能加上X的产物。

[14]每一种东西都有两种特性：一种可认为是先验的，另一种则只能认为是后验的。第一种出自那理解它们的智力，第二种则是源自自在之物的本质——那也是我们在自身所发现的意欲。

[15]今天，学习康德哲学一个特别的好处，就是告诉我们自从《纯粹理性批判》以后，德国的哲学写作已经下降至多么低下的水平，康德深刻的探讨与今天那些粗糙的空话形成了多么鲜明的对照。在后者，我们似乎听出一边是怀着希望参加毕业考试的大学生，另一边则不过是理发匠的学徒。

[16]参见我的《伦理学的两个基本问题》中的“前言”。

[17]自从我写出了上述内容以后，我们的情形有所改变。由于古老和具有十倍爆炸性的唯物主义的复活，哲学家从药店和诊疗所走了出来，这些除了属于自己谋生职业分内的事以外，并没有学到任何其他东西的人，现在就很坦然、很老实地发表他们的那些老妇人式的思辨，就肉体和灵魂以及两者之间的关系进行辩论，甚至证明所说的灵魂就在脑髓中，好像康德才刚刚出生一样。对如此的狂妄放肆，我们应该批评说，必须学过和了解点东西才可以参与讨论；应该放聪明一些，不要给别人机会委婉批评自己乱调膏药和基督教指南。

[18]补上莱茵霍德的第十封信和休谟的《论自杀和不朽的文集》第76页。莱茵霍德关于康德哲学的信件，第364页：“某一特定东西的存在，只有通过这东西的特性和特质而宣示，我们关于这东西的概念只能是由我们对这东西的特性和特质的表象认识而构成。”更准确地说，有着外在感官的属性的主体（因为那是无法直观的），必须通过内在感官的属性而设想出来——意欲。与其属性分离的主体——显示外在感官是外延的，显示给内在感官则是意欲着的——相当肯定就是同一样东西。已故戴维·休谟的《论自杀和不朽的文集》第76页：“我考虑了从灵魂的本质首先提取出来的那几个证据和尤其是非物质性；那非物质性虽然对灵魂永远存在并非绝对的必要，但我认为几乎已经就是论证了。”但这却是恰恰相反：我们知道物质是不灭的，至于非物质的东西是否也是如此，则不得而知。

[19]如果完全现实和客观地审视事物，那就非常清楚，这世界是自己维持自己，有机生物的存在和繁殖依靠的是自己内在的、发自自身的生命力；至于无机物体所承载的力，物理学和化学只是对这些力的描

述，行星的运行则是发自自己的内力和借助惯性与引力。所以，要维持其存在，这世界并不需要自身之外的任何人。因为这就是维护之神毗湿奴。如果说在某一时间里，这一世界及其承载的力都不曾存在，而是由某一陌生的、世界之外的力从无中生成——这是完全多余、无用、没有任何证明的念头；尤其是当所有的力与物质联系在了一起，其形成和消灭甚至是我们无法想象的。如此理解世界，对于斯宾诺莎主义是足够有余了。人们在揪心的困苦当中，就会想象出自然力及其走向的主宰，以便向他们求助——这是很自然的事情。但希腊人和罗马人满足于每一个主宰只掌管自己的范围，他们从来没有想到过要说出其中的一个主宰创造了世界和自然力。

[20][另一版本]“对上帝的意识”也表明，我们直接先验地意识到，某一人格化的神灵创造了世界。这样的意识或许是存在的，但不是先验的。我们最近甚至有了上帝意识起源的直接说明，这甚至有助于极有偏见的人明白上帝的意识是什么。也就是说，有一幅流传很广的铜版画，展示了一个3岁的孩子，跪在床上，双手合十，头朝着天上，母亲在孩子的旁边训练和念字词给孩子。谁要是3岁的年纪，头脑柔弱，正在发育，经过这种方式的布置以后，在其以后的一生中，当然就会获得难以根除的对上帝的意识，他把这意识视为与生俱来，就不奇怪了。但总的来说，这样的做法不管运用在何方面，都可视为接种上了某一固定的想法——不管这想法是什么，哪怕这想法多么的疯狂，这想法直至人的生命终结，也会伴随着他，对于他就视为与生俱来的、直接的领悟。

[21]卡斯帕尔·豪泽（Caspar Hauser，约1812—1833）是个德国青年，声称自己在一个黑暗洞穴中长大。豪泽的声称及他后来被人所杀都引起了关注和争论。

[22]阿瓦的佛教高僧扎拉多布拉，在给一个天主教主教一篇关于其宗教的文章中，把这样的说法，即某一神灵创造了世界和所有万物、这一神灵也是唯一值得崇拜的，列为六个值得谴责的异端邪说之一（法兰西斯·布坎南，《论缅甸的宗教》，《亚洲研究》第6卷，第268页）。在此值得一提的是，在同一系列中（第15卷，第148页）所说的话，即佛教徒不会在那些神像前鞠躬，理由就是始祖就在整个大自然之中，因此也就在他们的头脑之中。同样，渊博的东方研究者、圣彼得堡院士艾萨克·施密特在《中亚细亚的古老文化历史领域的探究》（圣彼得堡，1824）第184页是这样写的：“佛教的体系里面并没有什么永恒的、并非创造出来的、单独的神灵一样的生物——他先于所有时间之前就已存在，并创造了所有看得见的和看不见的万物。这样的想法对于佛教徒是完全陌生的，在佛教书籍里，人们也找不到点点

滴滴这样的思想。也同样没有《创世记》这样的东西。”饱受康德和真理压迫的哲学教授们，他们“对上帝的意识”又在哪里呢？又是如何与这样的事实相协调，即大概占了全人类的2/5的中国人，他们的语言里面并没有“上帝”和“创世”的词语？因此，摩西五书的开首诗篇已经无法翻译成中文，这对那些传教士是很困惑的事情。乔治·斯丹顿爵士就想通过他的这本书给他们帮助，书名是《在圣经的中文翻译中如何恰当处理“上帝”一词》（伦敦，1848）。

[23]上帝原本就是耶和华，但哲学家和神学家把外衣一件件地脱掉，到最后除了字词以外，就什么都没有留下。

[24]从《创世记》一直到《编年记》的所有篇章所陈述和教授的真正的犹太教，是所有宗教中最粗糙的，因为犹太教是唯一完全没有永生学说的，甚至连这方面的点点痕迹都没有。每一个君主，每一个英雄，每一个先知死亡后，都会埋在其先父先祖那里。这样，一切就都完结了，死后并没有任何其他别样的存在，甚至这方面的任何想法似乎都被刻意扫除掉。例如，耶和华给约西亚王的赞词，在结尾处许诺了一个奖赏：“看吧，我必使你平安地归到坟墓，归到你的列祖那里。”（《编年记》，2，34：28）。这样，他就不用活着看到尼布甲尼撒二世了。但并没有死后还有另一种存在的思想，亦即没有死后还有积极的奖励，而只是消极地死亡和不再承受更长远的苦痛。当耶和华用完和折磨完他的作品和玩具以后，随手就将其扔进垃圾堆里——这就是对那玩具的奖赏。正因为犹太教不知道永生这回事，因此不知道死后的惩罚，所以，对那些在这世上混得很不错的罪人及其恶行，耶和华只能威胁惩罚他们的孩子和他们孩子的孩子，直至第四代人，正如我们在《出埃及记》（34：7）和《民数记》（14：18）中所看到的。这证明了犹太教并没有任何永生不朽的教义。同样，在《多俾亚传》（3：6）中，多俾亚请求耶和华让他死去，“好让我得到解救，重归于尘土”；然后就什么都没了，对死后的某一存在没有任何概念。在《旧约》中，对美德所许诺的奖赏就是在尘世过上一段真正长的生活（例如，《申命记》，5：16、33）；但在《吠陀经》中，那奖赏却是不会再度诞生在此尘世。犹太人总是受到同时代各个民族的鄙视，大部分原因或许就是他们的宗教的可怜性质。《传道书》（3：19、20）所说的就是犹太教的真正观点和信念。如果对永生不朽有某种些许的暗示，例如，在《但以理书》（12：2）中，那也是从外来引入的学说，《但以理书》（1：4、6）表明了这一点。在《玛加比》第2书第7节，清楚地出现了永生不朽的教义，其源头是巴比伦。所有其他的宗教，不管是印度的婆罗门教还是佛教，还有埃及的、波斯的，甚至德鲁伊教也教导永生不朽，并且除了《阿维斯陀经》里面的波斯人以外，也都宣扬灵魂转生。北欧的《埃达》，特别

是《埃达》的第一首歌就表明了灵魂的转移——冯·埃肯达尔在《文娱报》（1843年8月25日）的评论中证明了这一点。甚至希腊人和罗马人也有关于死后的某些说法，亦即天堂和地狱，并且说："逝者的暗影依稀仍在，死亡并没有终结一切，从那火焰之中，胜利地升起了那影子。"（普罗帕尔修斯，第4，7）总的来说，一门宗教的真正本质就在于让我们确信：我们的真正存在并不局限在我们此生，而是无尽的。但那可怜的犹太教却完全没有这样做，甚至不曾尝试这样做。所以，犹太教是所有宗教中最粗糙和最差劲者，那不过就是宣扬荒谬的和让人恶心的一神论，最终就是上帝创造了这世界，且想要受到崇拜，因此，首先他是嫉妒的，嫉妒他的所有同行，所有其他的神癨。如果祭供、奉献是给了其他神癨，那上帝就会发怒，他的犹太人就会有好受的了。所有这些其他的宗（转下页）

[25]]（接上页）教及其神癨，在圣经的希腊文译本中被辱骂为"令人憎恶的东西"，但配受此恶名的却是那没有永生不朽学说的粗糙犹太教。现在这一宗教已成了在欧洲占主流的宗教的基石，这真的是至为可悲的事情。因为犹太教是没有任何形而上方向的宗教。其他所有的宗教都试图把生活的形而上的含意，以图像、寓言和比喻教给大众，但犹太人的宗教则完全是形而下的，所提供的不过就是在与其他外族的斗争中的呐喊助威。莱辛的《论人类的教育》应被称为"论犹太种族的教育"，因为整个人类都坚信"永生"的真理——除了上帝的选民以外。正因为犹太人是他们的神的选民，这神就是他的子民的选神。而这是用不着人们操心的，"我要成为他们的神，他们要成为我的子民"——根据亚历山大的克雷芒，这是出自叫先知的一句话。但当我注意到，现在的欧洲人都在某种程度上把自己视为上帝选民的继承人，我就无法掩饰我的惋惜。另一方面，无可争议，犹太教是地球上唯一真正的一神教，别的其他宗教并没有某一个客体的神，某一个天和地的创造者。

[26]但现在被哲学教授噤声、灭掉了的人，却再度复活了——这让哲学教授大为惊恐。他们现在将如何自处呢？

[27]对教授在虔诚信奉上帝方面的要求越高，那对其学问水平的要求也就越低，这是很自然的事情。正如在艾登斯坦当政时期，一个人只要了解黑格尔那些胡言乱语就是符合要求了。自从在委派教授时虔信上帝就可以取代学问以后，那些先生们就不再为学问而操劳了。那些达尔丢夫一样的伪君子们更应该克制一下自己，并且问一下自己："谁会相信我们是相信这些东西的呢？"——那些先生们之所以成为教授，涉及委派那些先生做教授的人。我知道这些人只是拙劣的写作者，我就是要努力消除他们的影响。我寻求的是真理，而不是做教

授。我与那些所谓的后康德哲学家的根本区别，就在于此。随着时间的流逝，人们会越来越看清这一点。

[28]海德堡大学教师费舍尔在1853年也有同样的遭遇。他的“给他人讲课的权利”被剥夺了，因为他教授了泛神论。因此，解决的办法就是“吃你的布丁甜品吧，奴才，然后把犹太神话说成是哲学就可以了”。好笑的是，这些人还把自己称为哲学家，并以哲学家的身份对我作出定论，还一副高高在上的样子。他们对我的态度是多么的骄横！40多年来，从不曾认为值得对我看上一眼。但国家却必须保护自己的人，因此应该定出法律，禁止拿哲学教授开玩笑才对呢。

[29]参见我的《对康德哲学的批判》第2版第572页，第3版第603页。

[30]人们会说胡子对男人是自然的。确实是的，所以胡子对处于自然状态下的男人是完全恰当的，但对于文明状态下的男人，剃掉胡子同样是恰当的。因为剃掉胡子就表明，那种动物性的野蛮力量（其特征人人都马上感觉得到，为每个男性所独有）必须臣服于法律、秩序和文明。胡子夸大和突出了脸部的动物性部分，因此给予脸部某一明显粗暴的形象。我们只需看看留着大胡子的人在吃东西时的样子吧！人们会说胡子只是一种装饰。我们只习惯了在犹太人、哥萨克人、嘉布遣会修道士，在囚犯和打家劫舍的强盗的脸上看到这种装饰。胡子给脸上带来野性和残暴，就在于相对没有活力的一堆体毛占去了脸部的一半，并且占去了脸部表达道德的部分。此外，所有长毛的都是动物性的表现。剃掉胡子是更高文明的象征。此外，警察有权禁止人们蓄胡子，因为胡子就是半个面罩，难以辨认这人是谁。所以，蓄胡子也会有助于人们犯事。

[31]“并没有什么哲学是唯一受到恩泽和赐福的！”在哥达举行的假冒哲学家大会发出了这样的呐喊。简单地说，就是“并没有什么对客观真理的探索！平庸者万岁！并没有什么精神贵族，也不可以接受大自然宠儿的统治！我们要的是群氓统治！我们要畅所欲言，每个人的话语都应有同等的分量！”那些无赖也蛮自得其乐的！也就是说，他们甚至想从哲学历史中驱逐那至今为止的君主制宪法，以便引入无产共和国。但大自然发出了抗议，哲学的历史是相当贵族性的！

[32]他的建基于绝对命令的自由假设，对他只具有实际的效力，而没有理论上的有效性。读者可以阅读我的《伦理学的两个基本问题》中的“论意欲的自由”第80和46页（第2版第81和144页）。

[33]由于类似的困境，他们当中的一些人现在给了我一些赞语，因为

我的光芒再也无法收藏在桶子里面，目的就是避免人们以为他们缺乏鉴赏力，但他们急匆匆补充强调，我在主要问题上是错的，因为他们要小心不能赞同我的哲学。这个哲学与那裹以浮夸字词、古怪修饰的犹太神话是完全不一样的，但这套犹太神话对他们却又是必不可少的。

[34]原文的题目是“对个体命运似乎带有某种目的性所作的超验思辨”。——译者注

[35]1852年12月2日《泰晤士报》，登载这样一篇司法报告：在格罗卓斯特郡的纽温特，法医官乐格夫对一个名叫马克·赖恩的男人进行了尸体检查。马克·赖恩的尸体是在水中被发现的。死者的兄弟是这样陈述的：在听到自己兄弟马克失踪的消息以后，我就马上回答说：他溺水死了，因为昨天晚上我梦见自己站在深水里，并且试图把他从水中拉起来。接下来的晚上，我又梦见我的兄弟在奥森荷尔的水闸附近溺水身亡，一条石斑鱼在我身旁游弋。第二天早上，我和另一个兄弟来到了奥森荷尔。在那里我们看见了在水中的一条石斑鱼。我马上就认定我们的兄弟一定在水里面。我们确实就在水中找到了马克的尸体。因此，像在水里的一条石斑鱼这样刹那间的一件事情，在数小时之前就分厘不差地被预见到了！

[36]如果我们在脑子里仔细回想许多过去的情景，就会发现其中的所有事情似乎早被事先安排好了，就像一部小说里面计划得有条不紊的情节一样。

[37]我们的行为和我们的人生轨迹都不是自己的作品，我们的本质和存在才是自己一手造成的，虽然无人会作如是观。理由就是我们的本质和存在，加上那根据严格因果关联而出现的情境和发生的外在事件——在这基础上，我们的行事和人生轨迹就会遵循着绝对的必然性而产生。在一个人诞生的时候，这个人将来整个一生的轨迹，直至每一个细节，都已经无法挽回地被确定下来了。因此缘故，当催眠者发挥出他的最强能力时，能够精确地预言一个人的一生。当我们思考和评价我们走过的人生道路，做过的事情和承受过的痛苦时，应该牢记这一伟大和确切的真理。

[38]奇怪的是，古人的头脑里充满了命运无所不在、无所不能的思想。不仅诗人——尤其是写作悲剧的诗人——甚至哲学家和历史学家都是这方面的证人。在基督教时代，这一思想退居幕后，不再被大肆强调了，因为排挤它的是上帝控制命运的观念——这种命运观念预先假定了某种智力根源的存在；由于这智慧发自某一个体神灵，这种命运也就不是那么一成不变、毋庸更改了，与此同时，这一观念也就不

再那么深刻和神秘了。后一种命运论无法取代前一种，更有甚者，它还责备前者欠缺信仰呢。

[39]意思是样式、浮雕等，出自意大利语的“bozza”、“abbozzare”“abbozzo”；从这些词就有了“Bossiren”以及法语的“bosse”。

[40]后来的版本中加了注释。注释的内容是：“甚至当你睡着的时候，事情仍然由于自身的原因而持续发展，既可能是为了你的幸福、平安，也可能是为了与此相反的目的。”（米兰特语）——译者注

[41]在这提到的假设方面，始终值得注意的是，《七十士》一般都把预视者和预言命运者称为“腹语者”，尤其是恩度女巫。还有可能是基于希伯莱原文，或是符合当时在亚历山大流行的看法和表达用语。很明显，恩度女巫是个遥视者、预视者，也就是“腹语者”所说的人。索尔并不会自己看见和说话给撒母尔，而是通过一个女人的媒介：这女人向索尔描述撒母尔的长相（参见德鲁兹，《论预见》，第147、148页）。

[42]在梦里，我们经常想要喊叫或者活动手脚而不果，原因必然在于做梦只是表象的事情，唯一只是大脑在活动而已，并不会扩展至小脑；小脑因此仍然处于睡眠的僵化状态，完全不活动，并不能发挥出其作为协调肢体活动而作用于髓质的职责，这也是我们感到不安的缘故。因此，大脑一旦打破隔绝并指挥了小脑，梦游就出现了。

[43]从医生的描述看，僵硬症似乎是运动神经的全部瘫痪，而梦游则是感觉神经的全部瘫痪，然后做梦器官就顶替了感觉神经。

[44]歌德在《我的一生》第一部第一部分第75页及以下，讲述了泰斯托尔的、寓意性的真实梦见。

[45]英国人是那样的讲求事实，如果通过新的历史（例如，基奥普斯金字塔比大洪水早了一千年）和地理发现，抽去了他们的《旧约》事实和历史成分，他们的整个宗教就会倒塌。

[46]1855年5月12日《加里阿尼》报，引述了《环球》报的报道，即威尔特郡的皮尤西教区一职，将在1855年6月13日公开拍卖；《加里阿尼》报在1855年5月23日，并在这之后经常性地引述《导报》要拍卖的完整的教士职位目录，连带其收入、所在教区的舒适之处以及目前任职的教士。正如军队中的官职可以花钱购买，同样，教会的教士职位也是可以买到的。克里米亚战役暴露了那些军官的素质，而经验

也同样告诉了我们，那些教士是些什么货色。

[47]参见《论大自然的意欲》中“动物磁性和魔法”。

[48]在后来的版本中增加了一段文字。内容是：恩莫瑟也报道了梦游者卡赫勒做出的同样事情（《梅斯梅尔催眠实践指南》，1852，第109页），遥视者卡赫勒移动磁针不仅以伸出的手指指向磁针，而且也用目视的方式。她把眼睛看着朝北极方向半尺的距离，几秒后，指针就转了偏西4度；一旦她缩回头，把目光转向别处，指针就又回复到之前的位置。在伦敦，梦游者贝尔纳也在公开的会议，在挑选出来的能干的证人面前做出了同样的事情。——译者注

[49]游牧（流浪）生活标示着最低级的文明，现在又在最高级的文明中重现了，那就是已成普遍的旅游生活。游牧生活是由于匮乏，但第二种旅游生活却是由无聊而起的。

[50]大自然持续不断地演变发展。大自然首先是从无机王国的机械和化学活动发展至植物王国，以及植物的那些麻木的自我陶醉；从那又发展到了动物王国。在动物身上，智力和意识朦胧初开。这智力是从微弱的一级开始，逐级向上迈进，直到最后终于迈出了最终的和最伟大的一步，从而达到了人的级别。人所具备的智力就是大自然发展到了登峰造极阶段的产物，大自然终于实现了她的创造目标。人的智力因此是大自然所能产生的最完美，同时又是难度最大的作品。就算在人类里面，人与人之间在智力方面也表现出许多明显的梯级差别，只有极少数人能够具备最高级的智力。因此，从狭隘和严格的意义上说，极少数人所具备的最高级的智力是大自然创造的难度最大、等级最高的作品；同时，也是这个世界所能有的至为罕有、价值至昂之物。拥有如此高度智力的人，头脑有了至为清晰的意识，世界在这意识里面得到了比任何别处都要更清晰、更完美的反映。因此，这种得天独厚的人也就拥有了这世界上最高贵、最具价值之物，他们也就相应拥有了快乐的源泉。与他们的快乐相比较，所有其他别的快乐简直就是微不足道的。这样，这种人除了向外在世界要求得到闲暇以外，别无其他。有了闲暇时间，他们就能在不受外界打扰的情况下，享受自己的这一份拥有，小心擦拭自己的宝物，所有其他的，亦即并不属于思想智力方面的快乐都是更低级的：这些快乐只会引起意欲的活动，亦即导致希冀、欲望、恐慌和争斗。不管意欲朝着何种方向活动，它都不会不带痛苦地全身而退。另外，一般来说，随着意欲达到了它的目的，我们的失望也就出现了。但伴随着领略思想智力的快乐，我们体会到的只是更加清晰的真理。在思想智力的王国里，痛苦并不是主宰，而是一切都是认知。要领略思想智力的快乐却只能通过和根据自身的智力，因为“世上的精神思想对一个没有精神思想的人

来说，几乎等于零”。不过，拥有卓越的精神思想所带来的一个确切的不便之处，就是一个人感受痛苦的能力也伴随着他的智慧而增强了；在那些智力优越的人身上所感受到的痛苦，也达到了最高级。

[51]根本上，平庸就是由于在人的意识里面，意欲完全压倒了认识力，以致达到了这样的程度：认识力完全地服务于意欲。当意欲不再需要认识力的效劳时，亦即在没有或大或小的动因时，认识力就完全停止发挥作用了，这样，人的思想就呈现一片空白。但是，欠缺认识力的意欲是至为普遍的情形。每个蠢人都是这种情况，并起码在倒下时显示了这一点。在平庸的状态中，只有人的感觉器官和处理感觉材料所需要的微弱理解力才保持着活跃。因此，平庸的人每时每刻都全方位地接收所有印象，也就是说，他会眼看耳听所有发生在他身边的事情，甚至最微弱的声响和最微不足道的事情都会立即引起他的注意，就像动物的情形一样。这种平庸状态从他的脸上和整个身体外部都可以看得出来。通常，完全占据一个人的意识的意欲越低级、自私和彻头彻尾的卑劣，那这个人的外观给人留下的印象就越令人反感。

[52]在极尽豪华、铺张和炫耀的同时，最上流阶层的人尽可以说：我们的幸福完全就在自身之外，其栖身之处就是别人的脑袋。

[53]你所知道的并没有价值，除非别人也知道你知道那些东西。

[54]在后来的版本中增加了注释。内容是：这些就是骑士荣誉的规矩。一旦明白地说出来，并把它们整理为清晰之概念以后，这些骑士荣誉原则显得多么荒诞和滑稽。甚至时至今日，在基督教的欧洲，不少人都普遍敬仰骑士荣誉，而这些人都是属于所谓的上流社会，属于所谓有品位的人。的确，这些人当中许多人从小就受到骑士荣誉的言传身教，他们相信这些原则更甚于基督教教义的问答手册。他们对这些原则怀有最深切和最真诚的敬畏，并且随时准备着为它们奉献出自己的幸福、安宁、健康和生命。他们认为这些原则扎根于人性，因此是人们与生俱来的，是有其先验的基础的。所以，这些原则超乎调查、探究。我不想伤害这些人的心，但他们的头脑确实让人不敢恭维。所以，对于注定要代表这世上的智识、成为泥土中的盐巴，并且做好准备承担这天降之大任的团体——亦即对于我们的青年学子，这些原则尤其不相适应。但不幸的是，在德国，这些青年学子敬仰这些原则更甚于任何其他阶层。这些学生从希腊、罗马的著作中受到教育（当我还是学生中的一员时，那个毫无价值的冒牌哲学家、至今仍被德国学术界尊为哲学家的约翰·费希特担任这些教学工作）。现在，我并不想向你们强调由这些原则引致的恶劣的、违反道德的后果。我只想向你们说出下面这些话：年轻的时候就接受希腊、罗马语言和智慧的福音的你们——从早年起，人们就不遗余力地让你们年轻的头脑受

到优美、古老的尊贵和智慧之光的照耀——你们愿意接受这套愚蠢和野蛮的东西，作为你们的行为准则吗？想一想吧，我已把这些原则的种种可怜的狭隘、缺陷以最清晰的方式呈现在你们的眼前，就让它们成为检验你们的脑，而不是你们的心的试验石好了。如果你们的头脑不把它们抛弃，那你们的头脑就不适宜在这些领域发挥：在这些领域需要具备轻松打破偏见枷锁的敏锐判断力和明辨真假的透彻理解力——甚至在真假之分深藏不露、并不像在这里那么容易把握的时候。既然这样，我的小伙子们，就尝试其他诚实的方式获取荣名吧，参军或者学习一门金饭碗一般的手艺都行。——译者注

[55]在后来的版本中增加了注释。内容是：两个信奉骑士荣誉的人追求同一个女子，其中一人的名字是德格朗。这两个人并排坐在桌子旁边，面向这个女人。德格朗谈吐活泼，试图吸引这个女子的注意。但这个女子心不在焉，好像并没有听德格朗说的话，而是不时地瞟着德格朗的情敌。当时，德格朗手里正握着一只生鸡蛋。一股病态的嫉妒驱使他捏碎了这只鸡蛋。鸡蛋弄破了，并且溅在了他的情敌的脸上。他的情敌的手动了一下，但德格朗握住了他的手，小声地在他耳边说了一句：“我接受你的挑战。”在座的人陷入了一片静默。第二天，德格朗的右颧骨上围上了一块厚厚的黑石膏，他们决斗了。德格朗的对手遭到了重创，但伤势还不致命。德格朗的右颧骨上的石膏减小了少许。他的对手复原以后，他们又进行了第二次决斗。德格朗弄伤了对手，他把石膏又弄去了一小块。如是发生了五六次。每次决斗以后，德格朗就把石膏弄掉一点点，直到敌手终于被杀死为止。啊！这旧时代的高贵骑士精神！不过，认真说来，谁要把这一典型故事跟以往发生的这类事情对比一下，就一定会说，一如在其他事情上古人多么伟大，现代人又多么渺小！——译者注

[56]骑士荣誉是自大和愚蠢的产儿。（与骑士荣誉针锋相对的真理则由卡尔德隆的《永恒的原则》里的一句台词表达出来：“贫乏就是亚当的命运。”）相当值得注意的是，这种极端的自大傲慢竟然独一无二地出现在信奉如此宗教的人们当中——这一宗教要求它的信徒们表现出最大的谦卑；因为无论是在这之前的世纪，还是在其他各大洲，都不曾听说过这种骑士荣誉的原则。但我们却不能把它归之于宗教的原因，而应该把它归于封建制度。在这种制度下，每个贵族都自视为小皇帝，不承认在他之上还会有由人担任的裁判者。所以，他把自己视为神圣不可侵犯。因此，每一针对他的侮辱言词和攻击行为就犹如十恶不赦的死罪。因此，骑士荣誉和决斗本来就是属于贵族的事情。后来，士官阶层的人也仿效了这种习气。士官们不时地和上层社会交往，以避免自己显得太不重要。当决斗从神裁那里发展出来时，决斗可不是原因，而是应用骑士荣誉的结果。不承认任何由人担任的判决

者的人，会寻求上帝的裁决。不过，神裁本身可不是基督教所特有的，它在印度教也有很大影响力，尤其在古老时代。它的痕迹至今犹在。

[57]在背上接受20或30竹杖的抽打，可以说是中国人的家常便饭。这是中国人教育子女的方式，那并不是一件什么大不了的事情，被罚者亦以感谢的态度接受它们（《教育和奇妙书信集》，1819，第2卷，第454页）。

[58]政府似乎正在尽力消除决斗。虽然这是一件明显容易的事情，特别是在大学，但政府给人的印象是它并不想取得成功。其中的真正原因，据我看来是这样的：国家无法以现金足够支付它的官员和民政官员；因此，政府就把该支付的另一半工资转化为颁发荣誉，而荣誉则通过头衔、制服、勋章等显现。为了更好地维护这一理想的支付服务方式，政府就必须以各种可能的方式培养、加强人们的荣誉感，无论如何都要把荣誉感变成某一偏激、乖张的东西。公民荣誉不足以满足政府的这一目的，因为大众都享有这种荣誉。因此，政府只能求助于骑士荣誉，并且以我所说的方式对它加以维护。在英国，因为政府对军队和民政服务的报偿比在欧洲大陆要高出许多，所以上面所说的补偿就不需要了。因此，在英国，尤其是在最近的20年，决斗几乎全然被根除了。决斗事件只是极为个别稀有的事情，并且是作为愚蠢的事情受人嘲笑。确实，“反对决斗团体”（这团体由许多的爵士、将军和司令组成）对这一结果贡献良多，莫洛赫神再也得不到祭品了。

[59]因此，人们以为将作品冠以行动业绩之名就可以使作品享誉——这是人们今天的时尚做法。其实，这一恭维方式糟糕至极，因为作品从本质上而言就是高于行动业绩的。行动业绩永远都是跟随动因而做出的行为，因此是零星的、个别的、匆匆即逝的，属于这个世界的普遍、原始的成分，亦即隶属于意欲。但一件伟大或者优美的作品却是永存的，因为它包含广泛、普遍的意义，发自智慧、纯粹、无瑕，就犹如从这一意欲世界升华起来的一缕芬芳气息。由行动业绩所带来的名声自有其优势。这种名声一般都马上伴随着强烈的轰动。很多时候，这种轰动、雷鸣足以传遍整个欧洲。但通过作品获致的名声，其到来却是逐步和缓慢的。在开始的时候，它的声音是微弱的，然后才逐渐响亮起来。这种名声通常必须经历一个世纪之久，才能达到它最显赫的时候。不过，因为作品维持长久，所以，这种名声有时维持上千年之久。相比之下，行动业绩所带来的名声，在经过最初的震耳欲聋的鸣响以后，声音就逐渐减弱，少为人知，逝去不返了。到最后，只能像幽灵一般地存在于历史之中。

[60]既然我们最大的乐趣就在于得到别人的赞赏，而赞赏者尽管有着

充分的理由去赞赏别人，也不愿意表露自己的赞赏，那么，最幸福的人就是能够做到真正赞赏自己的人，不管他以何种方式做到这一点。只要别人不让他对自己产生怀疑就行了。

[61]刻在德尔菲的阿波罗神庙的格言。

[62]正如衣服遮蔽着我们的身体一样，谎言也遮蔽着我们的头脑。我们的言语、行为和我们的整个本性都是虚假和带欺骗性的，我们只能透过这层外纱勉强猜度我们的真实情感，正如只能透过衣服估计一个人的身材一样。

[63]众所周知，不幸和灾祸如果由众人共同承受，就会减轻许多。人们好像把无聊也看作是某种不幸和灾祸了，所以，他们聚在一起，目的就是患难与共，一齐无聊。正如人们对生命的爱其实只是对死亡的恐惧一样，人们对社会交往的渴望归根到底也不是一种直接的渴望。它并不是基于对社会人群的喜爱，而是出自对孤独的恐惧。因为与其说人们主动寻求他人的愉快陪伴，毋宁说他们在躲避孤独带来的凄凉和压抑，躲避自己单调乏味的思想意识。为此原因，我们不得不接纳糟糕的人群，容忍与他们打交道所必然带来的压抑、窘迫。但如果对于这些不便之处的厌恶占了上风，并由此形成了独处的习惯，磨炼了自己承受孤独时的感觉和印象的能力，那么，孤独就再也无法产生上述效果。到了这个时候，我们就可以从独处生活中得到乐趣，而不会渴求人群的陪伴；因为对人群的需要毕竟不是一种直接的需要，更何况我们现在也习惯了独处的种种令人愉快的好处呢。

[64]萨迪在这同一意义上，在《蔷薇园》（参见格拉夫译，第65页）中说："自从这一段时间，我们告别了社会，打算孤单地生活，因为孤独是安全的。"

[65]人们感受到嫉妒表明他们感到多么的不幸福，他们时刻关注别人的事情，表明他们是多么的无聊。

[66]睡眠是我们提前借取的一小段死亡，以此获得和更新被一个白天所耗尽了的生命。"睡眠是向死亡的借贷。"睡眠向死亡借取以维持生命，或者说睡眠是付给死亡的暂时借贷利息，而死亡本身就是付清全部（本金）债务。偿还的利息越多，偿还得越频繁，那所要求付清全部（本金）债务的日期就越迟。

[67]对于许多人，我们最聪明的想法就是："我不准备改变他们，我要利用他们。"

[68]如果在人们身上，好的地方胜于坏的地方——情形大多数是这样——那么，我们宁愿相信人们的正义、公平、忠诚、感恩、爱心和同情，而不用依赖人们的恐惧。但如果情形与此相反，那就适宜采用相反的方法了。

[69]可以说，意欲是人自身赋予的，因为人就是意欲本身；但智力却是人得之于上天的禀赋，换句话说，人从永恒和神秘的命运及其必然性中获得他的智力，他的母亲只是他获取智力的工具而已。

[70]在这个世界上要能够吃得开，朋友是至为关键的。但拥有出众的才能总是使人自傲，并因此使我们不适应去奉承、巴结才具平平的人。其实，我们应该掩藏和否认自己的才能。但意识到自己的平庸才具却会产生恰恰相反的效果。与这种平庸才能互相配套的是这种人的谦卑和友好，他们有善意的脾性，对于恶劣、糟糕的人事仍然表现出毕恭毕敬的态度。所以，这类人能够拥有朋友和支持者。我这里所说的情况不仅适用国家公务员，同时也适用在学术界占据荣誉职位和地位、享有名声的人。所以，在学士院里面，平庸之辈总是占据高位，而真正有水平的人却很迟才进入学士院，甚至永远进不去。这类情形比比皆是。

[71]在后来的版本中增加了注释。内容是：正如人们通常所说，人们大胆说出诬蔑之词总会达到一点点的目的；同样，我们也可以说，如果我们大胆无畏地为自己唱赞歌（如果这种赞歌并不是完全令人羞愧和荒谬可笑的话），那这种自我赞颂总会达到一定的效果。——译者注

[72]偶然在人类事务中具有很大的活动空间，当我们试图通过作出牺牲来预防某一遥远的威胁性危险时，这一危险却经常由于事情意想不到的变化而消失。这样一来，不但我们所作出的牺牲付诸东流，甚至这些牺牲所带来的变化——在已经转变了的情形之下——开始对我们构成不利。因此，我们在采取防范将来的措施时，千万不要走得太远，而应该把运气考虑在内，勇敢地面对危险，希望它们会像乌云一样地过去。

[73]席勒《战役》一诗的开首句。

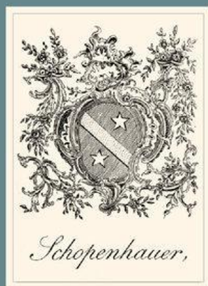
[74]年老以后，人们更懂得去避免不幸，而在年轻时，人们只是忍受不幸。

[75]《旧约》（《诗篇》，90：10）把人的寿命定为70岁，或者可高达80岁。另外，希罗多德（《历史》，第1部分，第32—33章，第22

页）也持同样的看法，但这都是错的，这只不过是对日常生活经验所作的粗糙、表面的理解的结果。因为如果人的寿命是70—80岁的话，那么，人们就在70—80岁之间寿终而亡，但实际发生的情形却不是这样。达到这些岁数的老人和早夭的年轻人一样，是死于各种疾病。因病而导致死亡本就是不正常的事情，所以，这种死亡并不是生命自然的终结。按照一般的规律，人只有卒于90—100岁之间，才是死于寿元已尽。他们没有疾病，没有与死亡作一番挣扎搏斗，也没有呼吸所发出的呼噜声或者抽搐。有时候他们的脸色也不曾转白。这种死亡可称为寿终正寝。因此，印度的《吠陀经》把人的寿命定为100岁。

[76]不管我们能够生活多长时间，我们都只享有那不可分的现在此刻，除此之外，别无其他。每天我们记忆的内容由于忘记而有所损失，这超过了由于人们岁数的增加而获得的新的记忆内容。

[77]后来发现的60多个小行星是我没有兴趣知道的新创造。因此，我对待它们的态度就像哲学教授看待我的态度，我忽视它们，因为它们不适合我的目的。

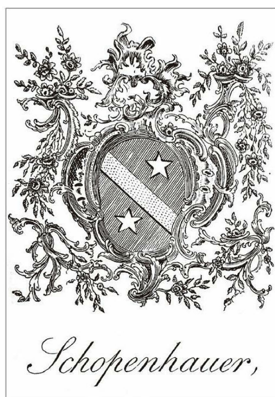


附录和补遗 第2卷

〔德〕阿图尔·叔本华 著 韦启昌 译

Arthur Schopenhauer.

上海人民出版社



附录和补遗 第2卷

〔德〕阿图尔·叔本华 著 韦启昌 译

上海人民出版社

图书在版编目（CIP）数据

附录和补遗．第2卷／（德）阿图尔·叔本华（Arthur Schopenhauer）著；韦启昌译．—上海：上海人民出版社，2020

书名原文：Parerga und Paralipomena

ISBN 978-7-208-16330-0

Ⅰ．①附…　Ⅱ．①阿…②韦…　Ⅲ．①叔本华（Schopenhauer, Arthur 1788-1860）–哲学思想　Ⅳ．①B516.41

中国版本图书馆CIP数据核字（2020）第032073号

责任编辑　任俊萍

封面设计　陈　楠

附录和补遗（第2卷）

［德］阿图尔·叔本华　著　韦启昌　译

出　　版　上海人民出版社

　　　　　（200001　上海福建中路193号）

发　　行　上海人民出版社发行中心

印　　刷　上海盛通时代印刷有限公司

开　　本　635×965　1/16

印　　张　52.25

插　　页　5

字　　数　566,000

版　　次　2020年4月第1版

印　　次　2020年4月第1次印刷

ISBN 978-7-208-16330-0/B·1460

定　　价　218.00元

Arthur Schopenhauer

Parerga Und Paralipomena

根据Insel出版社，1920，莱比锡翻译

目 录

第1章　论哲学及其方法
第2章　论逻辑和辩论法
第3章　对智力及其相关东西的思考
第4章　对自在之物与现象的一些对照考察
第5章　略论泛神论
第6章　论哲学和自然科学
第7章　关于颜色理论
第8章　伦理道德散论
第9章　论法学和政治
第10章　我们的真正本质并不会因死亡而消灭
第11章　生存空虚学说的几点补充
第12章　论生存的痛苦与虚无
第13章　论自杀
第14章　生存意欲的肯定和否定学说的补遗
第15章　论宗教
第16章　梵文文学散论
第17章　考古散论
第18章　神话方面的一些思考
第19章　关于美和美学的形而上学
第20章　论判断、批评和名声
第21章　论学者和博学
第22章　论自为的思考
第23章　论写作和文体
第24章　论阅读和书籍
第25章　论语言和词语
第26章　心理散论
第27章　论女人
第28章　论教育
第29章　论面相
第30章　论噪声
第31章　比喻和寓言

一些诗歌
人名索引

第1章　论哲学及其方法

13

1

我们所有知识和科学的支撑基础是不可解释之物。所以，每一种解释经过或多或少的中间环节，最终都会回到那不可解释之物，正如测量大海深度的铅锤，无论投放在大海何处，都必然抵达或深或浅的海底。这不可解释之物属于形而上学探究的内容。

2

几乎所有人都总是认为自己是一个这样或者那样的人，具有由此推论出来的这样或者那样的素质，但却很少想到他们根本就是一个普遍意义上的人，有着由此引出的普遍人性。是否认识到这一点是至为重要的。坚持第二种更甚于第一种主张的极少数人是哲学家。其他人倾向于第一种看法，原因就是总的来说，他们在事物当中只是看到个别、零星的个体，而不是事物普遍性的东西。只有智力天赋更高的人，根据其思想的卓越程度而相应在单个事物中越来越多地看到事物的普遍性。这一重要的差别完全渗透于人的认知功能，以致我们对最平凡、普通事物的直观也因此呈现出差别。所以，头脑卓越的人和智力平庸之辈各自对普通事物的观察和看法已经大不一样。这种从每一单个呈现的事物中把握其普遍性，也对应与吻合我名为不带意欲的纯粹认识主体和定义为事物柏拉图式理念的主体对应物，因为只有当认知瞄准了事物的普遍性，认知才可以处于不带意欲的状态。相比之下，意欲打算的对象物则是单一、个别的事物。所以，动物的认知严格局限于这些单个事物，因而动物的智力完全为动物的意欲服务。而思想智力瞄准事物的普遍原理，则是要在哲学、诗歌和总的来说艺

术、科学真正有所建树的必不可少的前提条件。

14

对为意欲服务的智力而言，亦即在智力的实际事务应用中，就只有个别、单一的事物；对追求艺术或者科学的智力，亦即自为活动起来的智力，就只有事物的普遍性，事物整个的类别、种属和理念，因为甚至造型艺术家也只是旨在个体当中表现出理念，亦即种类。这是因为意欲只是直接瞄准个体事物——这些才是意欲的真正对象，因为也只有这些个别事物才具有经验的现实性。而概念、类别、种属则只能非常间接地成为意欲的目标。所以，粗人不会感知普遍的真理，但思想天才却忽略和无视个体的事物。如果被迫纠缠于构成了实际生活素材的单一、个别的东西，那对于天才就是令人难受的苦役。

3

探索哲学的两个首要条件是：具备勇气不把疑问留在心里；把一切所谓理所当然的事情引入清晰的意识之中，以发现问题。最后，要真心探究哲学，我们的精神思想必须是真正空闲的：不能带有任何目的，亦即不能受到意欲的指挥，而是全神贯注地接收直观世界和自己的意识所给予的教诲。相比之下，哲学教授却是惦记着自己个人的利益和好处，以及能带来这些利益和好处的东西——这些才是他们所关切的。这就是为什么他们根本看不到如此之多再清楚不过的东西，甚至哲学的问题也从来不曾进入过他们的知觉意识。

15

4

文学家把生活、人的性格和人的处境之画面展现给我们的想象力，把所有这些图像活动起来，然后让每一个人透过这些画面尽其思想所能去思考。所以，文学家可以同时满足思想能力参差不一的人，不管他们是傻瓜还是智者。但哲学家并不以此方式展现生活，而是对生活抽丝剥茧，概括出成熟、完善的思想。现在，哲学家就要求他的

读者以他本人同样的方式、同等的程度去思考。所以，哲学家只有很小的读者群。据此，我们可以把文学家比作带来鲜花的人，而哲学家带来的则是鲜花的精华。

文学作品相对哲学著作还拥有这一巨大的优势：文学的众多作品可以同时并存而又不会互相干扰和妨碍。而且那些彼此差异极大的作品也可以同时为同一个思想的人所欣赏和珍视。相比之下，某一哲学体系在这世上甫一露面，就已经睥睨着它的兄弟姐妹，处心积虑要毁灭它们，就像上台登基的亚洲国家的君主一样。这是因为正如一山只容一虎，同样，只有一种哲学可以君临天下。也就是说，哲学体系就其本质而言是孤独、不喜交际的，一如那些孤独坐守丝网的每一只蜘蛛：它们现在就看着苍蝇自投罗网。而一旦一只蜘蛛向另一只蜘蛛靠近，那就是想要一场你死我活的搏斗。因此，文学作品和平共处，就像安静吃草的绵羊，但哲学著作就是天生的猛兽；那种破坏和毁灭一切的欲望使它们甚至成为要吞噬自己同类的蝎子、蜘蛛、昆虫幼体一类。它们来到这一世上，就像从杰森的龙牙种子冒出来的全副披挂的武士，在此之前同样是经历了一番自相残杀。这场争斗已经持续了两千多年，会有最终的赢家，天下从此可以归于太平吗？

由于哲学体系具有这一争辩好斗的本性，这一“群雄并起、互相厮杀”的特质，所以，哲学家要获得认可和名气，难度比文学家要大无数倍。文学作品只要求读者进入为其提供娱乐消遣或者鼓舞升华的系列文字之中，为此花上几个小时的时间。但哲学家的著作却试图使读者的整个思想模式来个翻天覆地的变化。它们要求读者宣布自己在此之前，在这一门学科里所学过的、相信过的东西都是错的，所花的时间、精力全都白费了，现在必须从头开始。他们至多只能保留某一位前任哲学家的部分思想，以便在此之上重建基础。此外，现存哲学体系的每一个教授者也都因职位所致而成了与新的哲学体系较劲的强力对手。而且有时候甚至国家政府也会把其偏爱的哲学体系纳入保护伞下，并且通过强有力的物质手段，防范和阻挠其他学说的传播和流行。再者，如果我们考虑到哲学著作的读者群与欣赏文学作品的人数之比，恰如愿意聆听教诲的读者与想要寻求消遣、娱乐的人数之比，

那么，一个哲学家的出场究竟会是怎样的“凶多吉少”——这我们自己就可以下判断了。但当然，哲学家能够得到的酬劳是思想家及经过很长时间才会出现的、不分国籍的、为数不多的出类拔萃者所给予的鼓掌和喝彩。而大众则是逐渐地、基于权威地学会敬重这位哲学家的名字。据此，同时也因为哲学的进展对整个人类发挥着虽然缓慢、但却深远的影响，哲学家的历史与帝王的历史一道，自千百年来并肩排列；哲学家的名字却比帝王的数目要少百倍之多。因此，一个哲学家能为自己在哲学家的青史中留下名字，就是相当伟大的事情。

5

哲学作者是向导，他的读者则是旅游者。如果他们要想一起抵达目的地，首先就必须一起出发；换句话说，作者必须把读者置于一个肯定是共同的立足点和审视角度——而这不是别的，正是我们每一个人所共有的经验意识。在此，作者紧牵着读者的手一步一步地引领他，沿着山间小道，尽力登上云外的高处。康德就是这样做了：他从对事物和自身的完全普通的意识出发。相比之下，试图把下面这些作为出发点却是多么颠倒和荒谬：据称是对超自然、超物理的关系或者事件，甚至对超感觉的知觉理性，再不就是对某一绝对的、自为思考的理性的智力直观！因为这就意味着从无法直接言说的认识立场出发——这样，读者从出发起就已经不知道自己是和作者站在一起，抑或离他有千里之遥。

6

我们自己认真静思和琢磨一样事情与跟别人交谈这件事，两者的关系犹如一个活的机体与一台机器的比较。这是因为只有在第一种情形里，所有的东西才好像来自某一整体，或者用一个调子发出声音，因此，这可以达至完美的清晰度和真正的连贯性；但在第二种情形里，不同出处并且各自差异悬殊的部件被凑合在一起，以强行产生某

种统一协调的运动，但往往会出其不意地停止下来。也就是说，我们只能完全透彻地明白我们自己，对其他事物我们都只能是一知半解，因为我们顶多只能把概念集合起来，而不能把这些概念的基础——直观了解——统一起来。因此，采用对话中的共同思考的方式，永远不可能发掘出深刻的哲学真理。但这样的对话却有助于我们先期演习一番，找到和厘清需要解决的问题，以及对随后提出的解答加以检验、核实和评判。柏拉图的对话录就是在这一意义上撰写的，也因此，柏拉图学派分流出第二和第三个学院派别，其怀疑的态度有增无减。对话文字作为传达哲学观点的一种形式，只有在被讨论的话题可以有两个或者两个以上完全不同，甚至彼此相反的观点时才是恰当适宜的。对于这些不同观点，要么交由读者自己判断，要么就把这些不同的观点集合起来，以补足并完整地对这话题的正确理解。如果是前者，那就应有对反对意见的反驳。为此目的而选取对话形式的话，那观点的差异就必须从根本上突出地、明显地表达出来，以达到真正的戏剧性：两种声音确实是在对话。如果没有这样的目的，那这种对话就只是耍贫嘴闲聊而已——就像绝大多数的对话那样。

18

7

讨论和比较别人所说过的东西不会特别增加我们的真知和灼见，因为这样做始终就像只是把水从一个容器注入另一个容器而已。只有通过自己对事物的观察和思考才可以真正充实我们的真知和灼见，因为事物才是永远近在眼前、随时准备好的活的源泉。所以，看到那些一心一意要做哲学家的人总是在第一条道上走到黑，而对第二条途径则似乎一无所知；总是纠缠于某某人说过这样或者那样的话，某某人的意思到底是这样还是那样，以致就好比一次次重复地把旧瓶子倒转过来，以防遗漏了瓶里存留的一两滴水，而对自己脚下潺潺流过的活水却视而不见——这样的情景让人百思不得其解。没有什么比这更清楚地暴露出这种人的无能和更有力地指控他们那貌似深刻、独创和煞有其事的表情就是欺骗。

8

那些希望通过熟读哲学史而成为哲学家的人，更应该从其阅读的哲学史中了解到：哲学家就像文学家一样，只能是天生的，并且前者比后者更加稀有。

9

哲学的一个奇怪和不当的定义就是：哲学是一门由纯粹的概念组成的学科。甚至康德也做出了这一定义。其实，我们所拥有的概念不是别的，而是概念中所贮存的从直观认识那里借来、乞来的东西，而直观认识是我们一切真知的真实在和永不枯竭的源泉。所以，真正的哲学并非只是用抽象的概念编织而成，而只能建基于观察和经验，不管是对外在的还是对内在的东西。要在哲学上做出点扎实成绩，也不是通过试图组合概念就可以的，而我们当代的诡辩主义者，如费希特、谢林之流，就尤其习以为常地玩弄这一手法，而黑格尔则在这方面发挥得让人至为厌恶。施莱尔马赫则是在道德理论上运用这一手法的佼佼者。哲学一如艺术和文学，其源泉就是对这一世界的直观把握。再者，人们无论怎样保持高抬着头，但世事也不至于如此冷血，以致不会最终让整个人全身心地投入行动和感受到完全彻底的震撼。哲学不是一道代数题，相反，就像伏维纳古正确无误地说过的："伟大的思想从心而出。"

10

就总的和大的方面而言，我们可以把各个时期的哲学理解为就像钟摆一样地在理性主义和启蒙主义之间，亦即在应用认知的客观源头和认知的主观源头之间摇来摇去。

理性主义所具有的器官，就是原初唯独只为服务于意欲而设的智力，所以是面向外在的；理性主义首先是以教条主义的身份出现的。

作为教条主义，理性主义是持完全客观的态度的。然后，这教条主义就转变为怀疑主义，并因此而最终成了批判主义。批判主义想要通过考虑到主体而调解争端，那也就成了超验（先验）哲学。所谓先验哲学，我的理解就是所有从这一事实出发的哲学，即其最近的和最直接的对象物并不是事物，而唯独是人对事物的意识，因此这意识是永远不可以无视和不理的。法国人很不准确地把这称为“心理学的方法”，在这名称之下的就是他们所理解的不带成见地从客体，或者从客观上思维出来的概念出发的哲学，亦即教条主义。到达了这一地步以后，理性主义就认知到：其研究原则和推理方法就只是抓住了现象，但并没有抵达事物那最终的、内在的和自身固有的本质。

20

在所有的阶段，光明主义与理性主义都表现为对立、矛盾的，但在此阶段则尤其如此；光明主义本质上是投向内在的，其研究原则和方法则是内在觉悟、智力的直观、更高级的意识、直接认知的理性、对上帝的意识、合一，等等，而把理性主义贬为“自然之光”。那么，如果同时还把一种宗教作为其基础，那就成了神秘主义。它的根本缺陷就是它的认知无法传达，部分是因为对于内在的感知并没有判定不同主体的客体同一性的规范，另一部分则是因为这样的认知必须透过语言来传达，但语言是为了智力那投向外在的认知的目的而形成，以由那些认知而来的抽象为手段，完全不适用于表达从根本上有别于那些认知的内在状态，而这些状态就是光明主义的素材。所以，光明主义就不得不形成自己独有的语言，但这再度由于第一个理由而行不通。由于无法传达，这样的认知也就是无法证明的；这样，理性主义就与怀疑主义一道进场了。在柏拉图的一些段落中就已经有了光明主义的痕迹，但却是在新柏拉图主义、诺斯替教派和亚略古巴的狄奥尼修，以及斯考特斯·艾利葛那等哲学中明确出现的；还有在穆罕默德的信徒中作为苏菲学说，在印度的吠檀多和弥曼差都有显现；但表现得最明确的则是雅克布·伯默和所有基督教的神秘主义者。每当理性主义完成了它那一个阶段而又不曾达至其目标时，光明主义就总会出现。所以，在学院派哲学接近尾声之时，光明主义就出现了，并且是作为神秘主义与其针锋相对；尤其是在德国人当中，表现在陶勒和《德国

神学》的编撰者那里；也同样在新时代作为康德哲学的对立面表现在雅各比和谢林，以及最后期的费希特的作品里。不过，哲学应是可以传达的知识，所以必须是理性主义的。据此，我在我的哲学里虽然在结尾处指出光明主义的领域是存在的，但我却小心不会涉足哪怕一步；真实因为我并不曾要对这世界的存在给予终极的答案，而只是在客观的、理性主义的路上尽可能地走得远点。我给光明主义留有足够的空间，它尽可以其方式达到所有谜团的答案，而用不着挡住我的前路或者对我论战。

21

与此同时，光明主义却经常会隐藏于理性主义的基础，这样，那哲学家虽然说只是以星辰为前进的方向，亦即只盯着那外在的、清楚地摆在眼前的客体事物并只考虑这些事物，但其实，他看着那隐藏的光明主义就像看着藏起来的罗盘一样。这是可以允许的，因为他并不是要传达那无法传达的知识，他所传达的始终是纯粹客观和理性的。柏拉图、斯宾诺莎、马勒伯朗士和其他许多人有可能就是这样的情况，这与任何人都无关，因为这是他们心中的秘密而已。相比之下，高声嚷嚷诉诸智力的直观、大胆的，并要求内容具有客观的效力，就像费希特和谢林所做的那样，那就是卑鄙和无耻的。

22

此外，就其本身而言，光明主义是探究真理的一种自然的和情有可原的尝试方式。这是因为那朝向外在的智力，只是为意欲的目标服务的知识手段，并因此是次一级的，那只是我们的整体的人的一部分；智力属于现象，智力知识只吻合于现象，因为智力也唯独只是为现象的目的而存在。那还有什么比这更加自然呢，即在我们应用客观的智力并没有取得成功以后，现在就押上我们的整个本质——这属于自在之物，亦即属于世界的真正本质的东西，因此也必然承载着解决所有谜团的答案——以通过同样的东西寻求帮助。这就像古时候的德国人，在输掉所有一切以后，最终就把自己本人押了上去。但实施这一手段唯一正确和客观有效的方式，就是把握这一经验事实，即意欲在我们的内在展现并的确构成了我们的唯一本质；把这一事实用于解释客观的外在知识，就像我所做的那样。相比之下，光明主义的路径

却由于上述理由不会通往目的地。

11

只是精巧和敏锐或许使人有能力成为怀疑论者，但却无法造就一个哲学家。不过，哲学里的怀疑论就好比国会中的反对派，也同样是有益和必需的。怀疑论无一例外都是因为哲学无法给出像诸如数学那种清楚的证据，就跟人无法做出动物的本能技巧一样——而动物的本能技巧也是先验真实的。所以，针对每一哲学体系，怀疑论者永远可以站到天平的另一边，但与对方相比，其分量归根到底是不足道的，不会比怀疑算术上对圆圈的方形化计算——因为那种计算毕竟也是大概的——有更大的杀伤力。

23

如果我们知道一些东西的同时，又承认不知道自己所不知道的东西，那我们的所知就有了双倍的价值和分量。因为这样一来，我们所知道的东西就不会招致别人的怀疑。但如果就像谢林的门生那样，冒充知道我们其实并不知道的事情，那这种情形就是避免不了的。

12

每一个人都把他认为真确的、无需检验的某些陈述和命题名为理性的表达，对这些命题他是如此地确信，就算他想要这样做，他也没有办法去认真地检验它们，因为要这样做，他必须是暂时对其有了怀疑。人们对这些陈述和命题深信不疑，是因为在他们开始说话和思想的时候，这些东西就持续不断地告诉他们，并以此灌输进他们的头脑。所以，人们这样思维这些命题的习惯就与他们的思维习惯一样的老套。结果就是他们无法把两者分开，这些东西事实上就与他们的脑髓一道成长起来了。这里所说的千真万确，要提出证明的话，既多余也危险。

13

发自对事物的客观和直观认识，以前后一致的方式总结出来的世界观不可能是完全错误的，就算是碰上最糟糕的情形，那也不过是失之片面而已，例如，完全的唯物主义、绝对的唯心主义，等等。这些世界观都是真实的——各有各的真实。所以，这些世界观所包含的真理都是相对的。也就是说，对世界各自不一的把握只是在出于某一特定的立场、角度的时候才是真实的，就好比一幅图画也只是从某一视角去表现一处风景。但如果我们提升到比某一体系的立场更高的角度，那我们就会看出其真理只是相对的，亦即片面的。只有最高的、把一切都一览无遗和考虑进去的审视角度才可以为我们带来绝对真理。据此，例如，如果我们把自己视为大自然的产物，只是暂时出现但终将完全毁灭，大概就像《传道书》所说的那样，那这一说法是真实的；但认为过去存在的和将来存在的集于我身，在我之外的一切皆是无的观点，与此同时也是正确的。同样，如果我像阿那克里安那样把最大的幸福设定为享受现时此刻，那也是对的；但假设我从痛苦和虚无中看到其有益的特性，或者从一切快感逸乐中认出有害的东西，领会到死亡就是我的存在的目标，那我的这些观点也同样是正确的。

24

所有这些都有其理据，因为每一合乎逻辑推理、前后一致的观点都只是把我们对大自然的直观和客观理解以概念承载和固定下来；而大自然，亦即那被直观之物是从来不会撒谎的，也不会自相矛盾，因为大自然的本质排除了这些东西。所以，假如出现了自相矛盾和谎言，那是因为我们的想法并非出自对大自然的客观理解，乐观主义就是这样的例子。但对大自然的某种客观理解有可能是片面的和不完整的，那需要的只是补足，而不是驳斥和驳倒。

14

面对自然科学所取得的如此伟大的进步，人们总是不知疲倦地责备形而上学进展过于缓慢。甚至伏尔泰也慨叹：“啊，形而上学！我们在这方面的进展就跟古代克尔特人的巫师时期相差无几。”（《形而上学杂论》，第9章）但试问又有什么学科像形而上学那样总是遭

遇阻力，总是面对拥有职权的对手，一个国家特派的检察官，一个配备全副武装的国王卫士？这些人随时准备着扑向手无寸铁、全无还手之力的形而上学。只要形而上学仍然受到威胁，被迫委屈逢迎那些为照顾大众低劣的理解力而设的教条，那形而上学就永远不会展现其真正的能力，就永远无法迈出巨大的步伐。我们首先被别人捆起了臂膀，然后就因为无法施展一番拳脚而遭受别人的奚落。

25

宗教夺走了人们探求形而上学的能力，一是通过在早年向人们强行灌输教条以扼杀这种能力，二是禁止人们自由和不带偏见地表达形而上学的观点，或者对此加以种种避讳，以直接禁止，或间接阻挠，或透过上述的瘫痪作用而在主观上造成不可能去自由探索至关重要的、最具乐趣的和关乎自己存在的事情。这样，人们最高贵的能力也就以这种方式被禁锢起来了。

15

要让自己容忍别人与己相反的观点和耐心对待别人对自己的看法提出的异议，最行之有效的方法或许就是记住这一点：我们自己何尝不是对同一审视对象经常性地连续变换截然相反的看法？有时候甚至在很短的时间之内，根据对象物在不同光线之下所展现的样子，而相应地一再变换看法，一会儿抛弃某一看法，一会儿又抛弃与之相反的看法和重拾原先的看法。

同样，在我们说出与别人看法相抵触的意见时，没有比这一说法更能争取别人的好感了，“我以前也持有与你一样的想法，但……”，等等。

16

某一错误的学说不管是因其错误观点所致，还是出自人为的别有用心，都总是服务于特定的情势，因此只会流行某一段时间。只有真理才是永远不会过时的，哪怕这一真理在某一时间内受到低估、误解

或者扼杀。这是因为只要从人的内在生发出点点光明，从外在吹进点点空气，那就会有人宣扬或者保卫这一真理。也就是说，因为真理并不是出自某一党派的目的，所以，具有头脑思想的人随时都会成为这真理的捍卫者和辩护者。真理好比磁石，无论何时何地都始终指向某一绝对确切的方向，而错误的学说则像一尊塑像，以手指向另一尊塑像，而一旦与后者分离，那这塑像就失去其全部意义。

26

17

通常，妨碍我们发现真理的不是发自事物的和诱人犯错的虚假外表，甚至也不直接是我们的理解力薄弱，而是先入为主的观念和偏见——这些作为虚假的先验之物对抗着真理，就像逆风把船只吹向与唯一的陆地相反的方向——对此，方向盘和风帆是徒劳无功的。

18

歌德的《浮士德》中有两行诗句：

祖辈留下的遗产，

要去挣取，才能拥有。

以下是我对这两行诗所做的诠释。我们全凭自己之力，独立地和不知情地发现了在我们之前思想家已经发现的东西，那可是有着巨大的价值和用处。这是因为对自己想出来的东西，与学来的和接受过来的东西相比，我们会更透彻地了解前者；当我们在这之后，在前贤的著作中发现了同样的东西时，由于与已被承认的权威说法不谋而合，自己的正确思想在无意中获得了有力的证实。我们就会由此增强了信心，并能更坚定地捍卫这一思想。

但如果我们首先是在书本里发现了某种说法，然后经自己琢磨也得出了同样的结论，那我们永远不能确切地知道这结论到底是经过自

己的思考、判断而获得，抑或只是重复说出、跟随别人感应同样的说法。事实到底如何是有很大区别的，因为如果是后一种情形，那我们就可能终究是受了影响，只是与前人一道得出了错误的见解，就像流水轻易地顺着此前流出来的水道前行。如果两个人独立进行运算而得出同样的结果，那这一结果就是可靠的；但如果一个人只是浏览另一个人的计算过程，那情形可就不一样了。

19

那源自意欲的智力，其本质所带来的结果就是我们无法避免地把这世界视为要么是目的，要么就是手段。目的的意思就是这世界的存在由其本质证明是正当和合理的，所以，这样的存在明确优于其不存在。不过，这一想法在认识到这世界只是痛苦和可朽的生物的地方以后，就再无法成立了。另一方面，把这世界视为手段的想法，是那已经过去了的无尽的时间无法允许的，因为由于那逝去的无尽的时间，每一个要达到的目的必然是早已达到。由此可推论：把那对我们的智力来说是自然的假想套用在事物或者世界的整体是超验的，亦即这样的想法在这世界是……但……。这可以此作解释：这想法是出自智力的本质，而智力正如我已阐明了的，是为个体的意欲服务的，亦即是为了得到意欲的对象物而产生的，所以是专门为意欲的目标和手段而设，因此是不会知道和理解任何其他东西的。

20

当我们向外审视时，无法测量的世界和数不胜数的造物就展现在我们的眼前，我们作为个体的自身就缩小为无物，犹如消失了似的。着迷于和惑于那超大的体量和数量，我们就会进一步推想：只有着眼于外在的，因而客观（客体）的哲学才是走对了路子。古老的希腊哲学家对此甚至不曾存有一丝怀疑。

相比之下，当我们向内审视时，首先就会发现每一个体都只是对自身感到直接的兴趣，并的确更多地关心自己甚于除此之外的一切东西加在一起。这是因为每一个人只是直接地了解自己，对于其他一切只是间接了解而已。此外，如果我们还考虑到：具有意识和认知之物只能想象为个体，而不具有意识的东西则只有一半的、某种只是间接的存在，那一切真正和真实的存在就属于个体。最后，如果我们还记得：客体以主体为条件，所以，那无法测量的外在世界就只在认知之物的意识中存在，所以，是与个体——这一外在世界的承载物——的存在如此明确地结合在一起，以致这一外在世界在这一意义上而言，甚至可以被视为那永远是个体意识里面的布置、偶然和附属的东西——如果我们考虑到上述这几点，那我们就会得出这一看法：只有审视内在、从直接给予的主体出发的哲学，因而也就是自笛卡尔以后的哲学才是走对了路子；而古人们则忽视了主要的东西。但只有深入自己的内在，把藏在每一认知之物那里的对本源的感觉引入意识之中，我们才会完全确信这一点。事实上，还不止这些。每一个人——哪怕这个人是多么的微不足道——都在自己简朴的自我意识中认出自身就是最实在之物，必然了解到自身就是这一世界的真正中心点，甚至就是一切真实性的本源。这种原初意识有可能说谎吗？最强有力地表达这里所说的就是《奥义书》（第一部分，第122页）中的这一句话："我是万物，除我以外，别无其他；一切因我而起。"当然，由此看法会过渡到光明主义，甚至神秘主义。这是观照内在得出的结果，而投向外在的审视则让我们看到：我们存在的结局就是一堆白骨而已。(1)

21

哲学的分类是重要的，尤其是在表述方面。以下从自我的角度对哲学分类的看法是有其价值的。

虽然哲学探究的对象是经验，但哲学却不像其他学科那样探究这一类或者那一类特定的经验，而是探讨总体的经验本身，根据其可能

性、范围、关键内容、内在和外在的成分、形式和素材。所以，哲学当然是有经验基础的，而不是从纯粹抽象的概念就可想象出来的。这一点我在我的主要著作第2卷第17章第180—185节已详尽说明，本章第9小节也作了扼要的总结。从哲学的确定了的题材出发，接下来的就是：哲学所要考察的首要东西，必然就是让总体经验得以展现的媒介，以及形式和特质。这一媒介就是表象、认识力，因而也就是智力。因此，每一套哲学都必须首先考察认知功能，其形式和法则，以及这一认知功能所适用之处和局限所在。因而这种考察就是“首要的哲学”。这可分为：对首要的，亦即直观的表象的考察——这一部分的考察人们名为思想法则学或者认识论；对次要的，亦即抽象的表象的考察，连带其操作的规律性，也就是逻辑学，或者理性学说（Vernunftlehre）。这泛泛的一大类考察总括了，或者更精确地说，取代了以前人们所称的本体论。本体论就是人们提出的所谓有关总体事物的至为普遍和基本特性的学说，因为人们把那只是得之于表象功能的形式和本质的事物特性当作是自在之物的特性，而这又是因为所有透过表象功能而被把握的实质都必然与表象功能的形式和本质相符，因此，所有的实质都具备了为所有这些实质所共有的某些特性。这就好比透过一层玻璃看东西，然后就说这东西是这玻璃的颜色。

30

进行这样的考察的哲学就是狭隘意义上的形而上学，因为这一类哲学不仅只是让我们认识现存的东西、大自然，把这些总结、归类联系起来考察，而且还把这些视为既有的、但却是有条件的现象——某种与现象本身不同的本质，因此也就是自在之物展现这一现象。形而上学就力图更进一步地了解这一自在之物，而为此目的所采用的手段就是：把外在和内在的经验结合起来；通过发掘总体现象的含义和其中的关联以获得对这总体现象的理解——就好比猜测、解读一篇不认识的文字里面的神秘字词。沿着这条路子，形而上学从现象出发而到达发出现象者，到达那匿藏在这一现象背后的东西，亦即“紧随物理学之后的东西”。这种形而上学因而又分为三类：

大自然的形而上学

美的形而上学

道德伦理的形而上学

不过，这样的支流划分已经预设了形而上学本身。也就是说，形而上学证实了自在之物、现象的内在和最终的本质就在我们的意欲。因此，根据对意欲在外在大自然的显现的考察，我们就可以探究其在我们内在的完全不一样的和直接的表现——由此就产生了道德伦理的形而上学。但在这之前，人们思考了如何才能至为完美、纯粹地把握意欲的外在，或者说客观的现象——而这就生发了美的形而上学。

31

理性生理学或者灵魂学说是没有的，因为正如康德已经证明了的，灵魂是超验的，而超验之物就是无法证明、欠缺根据的假设，因此，“灵魂和大自然”的矛盾说法也就始终留给菲利斯丁人和黑格尔之流。人的自在本质只能与所有事物——亦即这一世界——的自在本质结合在一起才能理解。因此，在《菲德洛斯篇》（第270页），柏拉图就已经让苏格拉底把这一问题以否定的意味提了出来：“你认为在不知道整个宇宙的基本本质的情况下，有可能恰当地了解灵魂的基本本质吗？”也就是说，微观宇宙和宏观宇宙互相诠释，并以此证实了两者在本质上同属一物。这种与人的内在本质紧密联系起来的考察，贯穿和渗透在整个形而上学的各个部分，因此不会再度作为心理学而单独出现。相比之下，人类学（或者人种学、人体构造学）作为一门经验科学却可以成立，但却部分是解剖学和生理学，部分只是经验的心理学，亦即通过观察而获得的有关人的道德和智力的表现，有关人类的特性，以及在这些方面的个体差别的知识。但这里面最重要的东西却必然是作为经验的素材，由形而上学的三个部分先行拿下和加以处理。对剩余的素材，需要细心观察和有头脑地解读，甚至要从更高的角度思考——我的意思是，需要得到具有某些智力优势的人的处理。所以，只有那些头脑出色的人写出的作品才有可读性。诸如此类的作者就是泰奥弗拉斯托斯、蒙田、拉罗什福科、拉布吕耶尔、爱尔维修、尚福尔、艾迪逊、萨伏斯伯里、申斯通、利希腾贝格，等等。但在由没有思想并因此憎恨思想的哲学教授所编撰的教材里，却找不到上述的观察和思考，他们的那些思考也让人无法忍受。

32

(1) 有限（Endlich）和无限（Unendlich），只有在涉及时间和空间的时候才是有意义的概念，因为时空都是无限的，亦即没有尽头的，正如这两者也是无限可分的一样。如果我们把这两个概念也套用其他东西，那这些东西必须是充塞时间和空间之物，并通过时间和空间共有了那些东西的属性。由此可以判断：有限和无限这两个概念在19世纪被冒牌哲学家和肤浅、轻浮的人滥用到多么厉害的程度。

第2章　论逻辑和辩论法

22

普遍真理与特殊真理的关系，就像黄金与银子的关系——只要我们能从普遍真理推论出并转换成相当数量的特殊真理的话，就像把金币换成零碎银角子一样。例如，植物的一生就是一个脱氧的过程，而动物的一生则是一个氧化的过程；或者当某一电流循环的时候，马上就会在与电流成直角切割处产生某一磁流；或者“不用肺呼吸的动物不会发出声音”；或者“一切已成化石的动物是已灭绝的动物”；或者下蛋的动物不会有横膈膜。这些是普遍的真理，从中我们可以引申出非常多的个别真理，以解释所发生的现象，或在目睹之前就可预计到这些现象。同样很有价值的是道德学和心理学的普遍真理，每一条普遍规律，每一句这类性质的话，甚至每一句俗语都如金子般宝贵！因为这些是从每天都在重复的无数事情中提取出来的精粹，并且通过这些事情得到诠释和例证。

23

一个分析判断（analytisches Urteil）只是一个拆开的概念，一个综合判断则是把头脑已有的两个概念组合成一个新的概念。但要把这两个概念结合起来，则必须通过某一直观所见以给出理据。根据这一直观所见是经验的抑或纯粹先验的，以此产生的判断也就相应成为一个后验的综合判断或先验的综合判断。

33

每一分析判断都包含着某一同义反复，没有任何同义反复的判断是综合判断。由此可以推论：在陈述中，也只有在听取陈述的人对所陈述的主要概念并不如陈述者了解得那么全面，或者一下子没能如陈述者那么清楚的时候，才用得上分析概念。此外，几何定理具有综合

判断的性质也由此得到了证明：几何定理没有同义反复。这在算术中不是那么明显，但情形是一样的，因为例如，从1数到4和从1数到5，那些数字组也恰恰是同样经常的反复，从1数到9也是如此，但这不是同义重复，而是经由对时间的纯粹直观造成的，没有了对时间的纯粹直观是无法领会和理解的。

24

从一个命题不可以引出多于这命题已经包含的东西，亦即不可以引出多于这命题所表明的、已经被穷尽理解了含义的意思。但从两个经由三段论法连接了前提的命题，却可以引出多于单独分开的这两个命题所包含的东西。这就像化学反应合成的东西：所显现的特性是其组成部分单独所没有的。逻辑推论（结论）的价值正在于此。

25

每一推演都是从某一已经确实无疑的命题，借助另一个命题作为第二个前提，在逻辑上推演出所宣称的命题。那推演出来的命题必须要么是自身具有直接的，更准确地说具有原初的确切性，要么是从某一具有这样的原初确切性的命题中经逻辑推论出来的。也就是说，这类原初确切的不是靠证明和证据才可获得确切性的命题，正如其构成了一切科学的基本真理，其形成永远是通过把以某种方式直观把握到的东西转为思考清楚的、抽象的东西。正因此，这些命题被称为显而易见（evident）的；这个称号也只属于这些命题，而不属于那些只是论证出来的命题。这些论证出来的命题，作为“从前提引出的结论”，只能称为“合乎逻辑”。这些命题所包含的真理永远只是间接的、借来的和推导出来的；但这些命题因此也可以同样是确切的，如同那些包含直接真理的命题一样——亦即如果前者是从那些包含直接真理的命题正确推导出来的话，虽然这中间经过了一些插曲。就算有了这一前提，这些命题的真理也常常比那些只包含直接和直观认识的真理的公理，更容易地展示、证明和让人明白，因为要认出那样的直观真理，

时而缺乏客观条件，时而又缺乏主观条件。这种情形类似于磁化了的磁铁，不仅具有与原初的磁矿石同样强的吸力，甚至经常有过之而无不及。

34

也就是说，认识包含直接真理的命题的主观条件，就是我们所称的“判断力”，这判断力却是属于头脑出色之人的优势；而从给出的前提得出正确结论的能力，则是头脑健康的人都不缺乏的。这是因为要认出和确立原初的、直接真实的命题，要求人们把直观认识到的东西转化为抽象的认识；但头脑庸常的人在这方面的能力却极其有限，他们的头脑能力只涉及那些轻易就可一览无遗的关系，例如，欧几里得的定理，或者一些完全简单的、没有丝毫模糊的、明摆在他们眼前的事实。一旦超出了这些之外，就只能通过证明的方式让他们信服，而证明并不要求其他的直接知识，只需要在逻辑里通过矛盾律和同一律表示出来的、在前进的每一步都能重复验证的知识。因此，必须以这样的方式帮他们把所有的一切都还原为最简单的真理，因为他们只有直接把握这些东西的能力。如果从普遍到专门，那就是演绎；相反的话，那就是归纳。

35

相比之下，具有判断力的人，甚至那些发明家，那些发现真理的人却拥有高得多的能力，从直观所见过渡到抽象的、成形了的思想，以至于可以看清事物间错综复杂的关系；这样，对他们来说，包含直接真理的命题的范围就大为扩展了，也囊括了众多东西，而其他人对这些顶多只能是肤浅地、间接地相信。对这些头脑庸常的人来说，对一个新发现的真理，他们是在真理发现以后才去试图找出真理的根据和证明，亦即追溯一些早已公认的、毫无疑问的真理。但在某些情况下，这是不可行的。例如，我用六分法标示了六个基本颜色，这是唯一可以让我们理解每一个基本颜色的真正和独特本质，并以此首次真正解释了颜色。我无法为这些提供证据。但尽管如此，这个理论的直接确切性是如此之大，任何有判断力的人都很难真的对此产生怀疑。正因此，维也纳的洛萨斯教授先生竟敢把这当作是他自己的发现成果。关于这事情，大家可参看我的《论大自然的意欲》第19页。

26

就某一理论性的事情有意见分歧和辩论，毫无疑问会给辩论双方带来益处，因为这会校正或者坚定他们的想法，同时还会激发新的思想。这是两个头脑的摩擦或碰撞，经常会擦出火花。但这也像两个身体的碰撞：更弱者通常就会吃亏，而强壮者则感觉良好，只会发出得胜、得意的声音。出于这方面的考虑，就有了这样的要求：辩论双方起码要在某种程度上是势均力敌的，无论是在知识方面，还是在头脑和机智方面。如果其中一方在知识方面处于下风，他与对手不在同一水平，因此无法听懂对方的论辩，那他就好比是站在对方剑击的距离之外。如果他欠缺的是头脑和机智，那他很快就会心生怨恨，就会逐渐在争论中使出各种各样不诚实、故意刁难、卑鄙的手段。如果人家指出他的这些手段，就会诱发出粗野的言行。因此，正如同一级别的选手才可获准参赛，同样，首要的原则就是：有学识的人不要与没有学识的人辩论。这是因为有学识的人无法对对方用上自己最好的论据和理由，因为没有学识的人欠缺知识以理解和考虑那些论据和理由。如果他在这窘境中拼命想让对方明白他的那些理据，那通常都以失败告终。甚至有时候，对方做出的某一蹩脚的、拙劣的反驳，在同样无知的听众眼里就似乎赢得了道理。所以，歌德这样说：

36

任何时候都不要

受诱惑提出反对意见：

与无知之人争论的话，

智慧之人就变成了无知。[1]

如果对方缺乏思想和理解力的话，那情形就更为恶劣——除非对方是真心全力要找出真相和请教，那就消除这方面的缺陷。否则，对方很快就会感觉被击中了痛处。这样，与之争论的人马上就会发现，现在他已不再是与对方的智力较量了，而是在与这个人根本的、激进的部分，与这个人的意欲交锋。对对方来说，现在最要紧的就是赢得辩论

的胜利，哪管什么公平公正，到底又是孰对孰错。因此，他就会全副精神集中在各种各样的花样、手段和不诚实的招数上，而不会是任何其他别的。在这些招数用尽以后，最终他就被迫撒野，目的只是以这个或那个方式补偿自己低人一等的感觉，并且根据争论者的地位和阶层，要把头脑思想的交锋一变而为身体的搏斗，这样他才更有胜算的希望。据此，就有了第二条原则：我们不要与理解力很有限的人辩论。我们已经看到，或许能与我们辩论的人已所剩无几。的确，也只能与那些已经属于出类拔萃的人辩论。另一方面，人们面对有人持有与己不同意见，一般来说都会感到不高兴，因为他们就要调整自己的意见，好让别人能够赞同。那么，在与这些人争论的时候，就算这些人不会用上上述“蠢人的最后招数”，通常我们仍会感到恼火，因为在这个过程中，不仅要应付他们不济的智力，而且很快就要面对他们道德上的种种劣性。也就是说，这些道德上的劣性就表现在他们争论时常有的不诚实做派。只是为了要在争论中占上理，他们所用的阴招、刁难可谓花样繁多，数不胜数，并且定期重复，以至于在早些年里，这些招数成了我留意、琢磨的素材。我注重的是这些招数纯粹的形式部分，因为在这之前我看出，尽管所争论的内容和争论者各种各样，但永远重复用上的不外是同样的老一套招数，非常容易认出来。那时候，我就有了要把那些花招的形式与内容分别开来的打算，要把这些形式就像标致、整洁的解剖标本一样展示出来。所以，我收集了所有在辩论中经常出现的不诚实招数，把这些招数连同其特质清楚地展示出来，以例子作说明，并给每一招数起了特定的名字。最后，我还补充了对付这些招数所要采用的反制手段，犹如制定了针对那虚晃剑招的办法。由此产生了一部形式方面的辩论制胜术。在这部辩论法里，上述辩论技巧或策略，就成了辩论制胜术的主角，而在逻辑学和修辞学里，主角则是三段论法和修辞术。辩论技巧与逻辑技巧和修辞术的共同之处，就是在某种程度上都是与生俱来的，因为这些是实践先于理论，要应用这些技巧，并不需要先行学习它们。所以，我所提出和制定的这些技巧的纯粹形式，是《作为意欲和表象的世界》第2卷第9章理性的技术的补充部分，而理性的技术的内容包括逻辑学、辩论法和修辞学。既然在辩论法方面，就我所知，前人没有留下多少著作，所以，我也无法利用前人的工作。只有亚里士多德的《论题篇》的某

些地方还可使用，其中一些提出和推翻论题的规则可以用于我的目的。但第欧根尼·拉尔修提到的泰奥弗拉斯托斯的著作，肯定与我的主题完全吻合，但这本著作连同泰氏的所有修辞学著作已经散佚了。柏拉图（《理想国》，第5章，第12页）也谈到过“反对的艺术”——教导如何“辩论”和“争论”，正如“谈话的艺术”教导“讨论”和“谈话”一样。在当代作品中，只有已故的荷尔的弗里德曼·施奈德教授的《逻辑专论：辩论的方法、规则及对辩论者不良行为的详解》（1718）最接近我的目的。这部著作之所以有用就在于其剖析辩论者不良行为的章节里，对各式各样的不公正行为赤裸裸地展示出来。但他却始终只是注意学术辩论中的形式方面；此外，总体来说，他对这个主题的处理肤浅、欠缺力度，一如那些院系出品一贯的样子；并且拉丁文写得差劲透顶。一年以后出版的乔基姆·朗格著《辩论的方法》肯定好得多，但却没有多少合乎我的目的的内容。现在校订我以前写的这部作品的时候，我发现再没有那合适的心境，去如此详尽和仔细地观察和研究那些庸常之人是如何狡猾和不择手段地掩盖自己的不足。所以，我把这个工作放到了一边。但为了将来那些有兴致研究这类主题的人，我把对这个主题的处理作更进一步的说明，在此把几条应付策略作为这方面的样品写在这里。在这样做之前，我从我的草稿中给出辩论中最重要的几点，因为这提供了辩论中抽象的基本框架，就好比为此提供了一副躯干骨架，因此可被视为辩论的骨学。由于写得清晰，让人一目了然，所以值得放在这里。那就是：

37-39

每一次辩论（不管是公开进行抑或在学术大厅，在法庭，或者普通谈话中进行）的重要程序必须如下：

提出论点（These）和反驳论点：为此有两种方式和两种途径。

（1）两种方式是辩论中对事（ad rem）和对人（ad hominem），或者依据已承认的事实（ex concessis）。只有采用第一种方式，我们才可以推翻论点中绝对的或者客观的真理，因为我们阐明了这个论点与所谈论的事情的性质并不相符。采用“对人”的方式，我们则只能推翻这个论点的相对真理，因为我们证明了这个论点与这个论点的辩护者的其他论点或私下所承认的互相矛盾；或者我们

证明了他为这个论点所作的辩论站不住脚；这样，他的论点是否是客观真理就确实悬而未决了。例如，在涉及哲学或者自然科学问题的辩论中，对方（在此必须是个英国人）竟然提出了《圣经》里面的论据，而我们可以用同样的论据反驳之，虽然这些都是从人出发的论据，并不能定夺此问题。这就好比A用之前从B那儿收到的纸币支付给B。在很多情况下，这种程序方式类似于在法庭上，原告拿出了一张假的长期债券，被告一方则以假的结清债务的收据以对应。但借贷一事却仍然有可能发生过的。同样就这个例子，从人出发的论据常常有简洁的优势，因为在以上两种情况下，要真正和彻底地查明事情，是异常繁琐和困难的。

40

（2）两种途径分别是直接的和间接的。直接的途径是攻击对方论点的根据，间接的途径则是攻击对方论点的结果。前者证明论点的根据不是真的，后者证明这个论点不可能是真的。对此我们将仔细考察一番。

A．采用直接的反驳途径，亦即攻击论点的根据，我们表明了：要么这些根据不是真的，因为我们说“我要反驳大前提”，或者“我要反驳小前提”——通过这两者我们攻击奠定了论点的结论内容；要么我们承认这些根据，但表明从这些根据无法得出此论点，因此我们说“我要反驳那结论”——这样我们就是攻击得出结论的形式。

B．采用间接的反驳途径，亦即攻击这个论点所引出的结果，并根据这些错误的结果，依据这一法则“结果错误，是根据错误所致”而得出结论：这个论点并不正确。那么，我们要么采用纯粹的例子，要么采用反证法。

（a）所谓例子就只是反例而已：这个反例证明了论点所包含的对事或对关系的陈述，亦即由此论点所引出的东西与此论点明显不合。所以，这个论点不可能是对的。

（b）反证法就是我们暂时把对方这个论点当作是真的，但现在我们把这个论点与其他某一被公认为真的、没有任何争议的说法联系起来；把这两者变成某一逻辑推论的前提，但接下来的结论却是明显

错的，因为这个结论要么与总体事情（事物）的性质或与所涉及的事情确切的、已得到公认的性质相违背，要么与此论点的辩护者的其他说法相矛盾。所以，反证法根据其方式既可以是“对事”，也可以是“对人”。如果结论所违背的完全没有任何疑问，甚至是先验确切的真理，那我们就证明了对方的荒谬。无论如何，因为加上去的其他前提是无可争议的真理，所以，结论的错误必然来自对方的论点。那这个论点就不可能是对的。

41

在辩论中，每一个攻击的方法都可以还原为在此所展示的公式般的程序，这些在辩论法里也就是击剑艺术中的常规剑法，例如击剑时的第三姿、第四姿，等等，而我一一列出的手段或应对招数，或许可以比之于击剑中的虚招。最后，那些在辩论中出现的人身攻击，则是大学击剑老师所说的“邋遢剑招”。我把所编撰的辩论招数拿出一些作为样品，列在下面。

第7招：延伸含义。把对方的说法延伸其意思的范围，直至自然界限之外，远超出对方打算表达或已经表达的意思，目的就是驳倒这延伸了意思的说法。

例子：A声称英国人在戏剧艺术方面胜过所有其他民族。B就提出了一个似是而非的反驳例子，说英国人在音乐和因此在歌剧方面却没有多少成就。由此可知，要对付这一虚招，在对方提出一个反驳时，我们马上对自己已给出的说法严格限制在所使用的字词范围，或者限制在这些字词的合理含义范围，并且要尽量缩小这些字词的含义范围。这是因为某一说法越是广泛，那这一说法就越容易受到攻击。

第8招：引出结论。人们通常是偷偷地给对方的说法加上与这一说法相关（通过其主语或者谓语）的另一说法。以这两个说法为前提，人们就引出了一个错误的、通常是带恶意的结论，并把这个错误的结论归因于对方。

42

例子：A称赞法国人驱逐了查理十世。B马上回应：“所以，您就想要我们驱逐我们的国王。”由B偷偷作为大前提加进去的说法就

是“所有驱逐他们的国王的人都是值得称赞的”。这也可以还原为“把某句有有限含义的话，理解为具有无限含义。”

第9招：打岔。如果在辩论过程中留意到形势不妙，对方就要赢了，那就试图“变换辩论中的事情”，及时避免这件不幸的事情。即转为讨论其他的事情，亦即某一无关紧要的事情，如需要的话，一下子就要跳到这样的事情上去。现在，我们把这其他的事情强加给对方，目的就是反对它，把这而不是原初的论题变成辩论的主题，以致对方得放弃即将到来的胜利而掉头迎战。但如果不幸地看到对方在此也很快就给出强有力的反驳，那我们就得迅速重施故技，亦即再一次跳到别的事情上面去。我们可以在一刻钟里重复十次这样的事情——如果对方还没失去耐性的话。我们可以这样巧妙地实施这种战术性打岔：逐渐把辩论神不知鬼不觉地过渡到某个与正在进行的论题相关的事情，如可能的话，过渡到某一确实涉及对方本人（只在某一方面）的事情。如果我们只是继续所辩论的主题，但却搬出与辩论主题相关的其他方面，例如，从谈论中国人的佛教转到中国人的茶叶贸易，那就不用做得那么巧妙了——虽然这些相关的其他与所谈论的观点没有一点点的关系。如果这招并不可行，那就要抓住对方偶然用到的某一字词不放，目的就是把这个字词连接上某一新的争议性含义，从而甩掉旧的含义。例如，对方说了这样的话“这就是事情的神秘之处”，那我们就得迅速插话：“是啊，如果您要谈论神秘的东西，那我可不是你的谈话对象，因为就神秘的东西而言……”等等，等等，这样就能赢回很多的余地。如果连这样的机会都没有，就得更大胆放肆才行，就要突然跳到某一完全毫不相干的事情，说出类似这样的话，“对！您最近也是这样说的！”等等，等等。总的来说，打岔招数是那些不公正不诚实的辩论者在所有招数中经常是本能地用上的，是他们最喜欢、运用得也最娴熟，并且是几乎一定要用的一招——一旦他们陷入困境。

所以，我收集了诸如此类的四十多个招数，并对其加以说明。但要阐明、详解那些思想狭隘、能力低下，与顽固、虚荣、不公正、不诚实结伴的人的藏身角落，现在却让我相当地抗拒；因此，我就给出

样品好了，并且我是很认真地提请大家留意避免与大部分人争论的上述理由。或许我们想通过辩论帮助别人理解事情，但一旦发现对方的反驳有顽固的成分，那就要马上中断争论。这是因为此人很快就会变得不公正、不诚实。理论上的诡辩者就是实践中的作梗者和刁难者，在此我所谈论的辩论阴招，比诡辩派的诡辩方式还要卑劣得多。这是因为这些人的意欲戴上了理解力的面具，装出一副在运用理解力的样子，而最后的结局总是让人恶心，因为没有什么比看到对方在故意曲解我们的意思更让人气愤的了。谁要是不肯承认对方的有力理据，那就表明自己要么是直接的理解力低下，要么是理解力受到意欲的抑制，亦即间接的理解力低下。因此，只有在职务和责任需要的时候，我们才可以与这些人瞎忙活。不过，尽管说了以上这些，为公平对待上述那些诡计和手段起见，我却必须承认：如果我们一听到对方说出确切、有力的辩论就放弃自己的见解，那就过于仓促行事了。也就是说，我们感受到了对方的雄辩和力道，而我们一下子无法提出反驳，或者搬出其他救兵以让我们的说法站得住脚。如果在这种情形下我们马上认输，马上放弃自己的论点，这样做就有可能对真理不忠诚，因为在这之后有可能发现我们毕竟是对的，但我们出于软弱和对事情缺乏信心，就屈从于眼前的印象。就算我们为我们的论点所提出的证明确实是错的，但也会有另外的正确证明。正是有感于此，甚至那些真诚的、热爱真理的人，也不会面对滔滔雄辩而轻易屈服，而是试图简短地抵抗；甚至当对方的反驳已经让自己的论点的真理性成了疑问，也通常再坚持一阵子自己的说法。这些人就像军队的指挥，明知阵地就要失守了，但仍然坚守多一会儿时间，以冀望援军能够到来。也就是说，他们现在暂时是以蹩脚的理据应战，却希望与此同时能想到好的理据，或者终于能够看穿对方表面上的雄辩。所以，我们在辩论中几乎是被迫稍稍有失公允，因为在那一刻，与其说我们是在为真理而战，不如说我们是在为我们的说法而战。总的来说，这是对真理认识还不够确切，人的智力还不够完美所致。由此马上产生的危险就是我们在坚持己见方面走得太远了，为糟糕的误信死撑得太久，到最后，我们顽固不化，为人的劣性敞开了门户，不惜任何手段都要维护自己的说法，亦即不惜使出不诚实的招数，死撑到底。但愿每个人都受到其保护神的庇佑，不会在以后为自己感到惭愧。不管怎么样，对所讨

论的事情的本质有了清晰的了解，当然会有助于自身在这方面的修养和提高。

44-45

---

(1)　参见《西东诗集》。——译者注

第3章　对智力及其相关东西的思考

27

在哲学里，每一声称不带任何预先假设的方法都是大话、空谈，因为我们必须永远把某些东西视为既有的东西，以便从这既有之物出发。这一说法，“给我一个支点，我就能支起这一地球”说的就是这一道理。这也是人们从事任何事情都不可避免的条件，就算是哲学探究也同样如此，因为我们的精神思想也一如肉体那样不可能自由漂浮在虚空、以太之中。但是，这样一个哲学探究的始发角度，一个暂时是既定的出发点，在以后却必须获得补偿和合理证实。也就是说，这一始发角度既可以是主体（主观）的，那也大概就是自我意识、头脑中的表象、意欲；也可以是客体（客观）的，那也就是反映在对别的其他事物的意识中的东西，那大概就是真实的世界、外在的事物、大自然、物质、原子，甚至是上帝或者纯粹只是任意想象、设计出来的概念，诸如实质、绝对或者种种其他。为了再度弥补采用此角度的任意性和矫正那预设，我们以后就必须变换角度和采用相反对立的角度，并从这一角度出发，在补充的哲学论辩中再度引申和推论出我们从一开始就视为既有的东西。这样，事物也就彼此阐明。

例如，我们从主体出发——就像贝克莱、洛克、康德所做的那样，而在康德那里，这一审视方法达到了顶峰——那这条途径尽管因为主体的真正直接性而具备了一大优势，但所获得的哲学却在某种程度上相当的片面，并且也不是完全得到证实的，除非我们采用这一方式把这一哲学补充完备：把从这一哲学推导出来的观点作为既有的东西再次变成审视的出发点，因而是从相反的观点出发，从客体推导出主体，就像在此之前我们从主体推导出客体一样。我认为我在大致上为康德的哲学做出了这样一种补足——这见之于《作为意欲和表象的世界》第2卷第22章和《论大自然的意欲》中“植物的生理学”。在这些论述中，我从外在大自然出发推导出了智力。

但现在如果反过来是从客体出发，把周围众多的事物，诸如物质以及在物质上面显现的各种力作为既有之物，那我们很快就有了整个大自然，因为这样一种审视方法带来了纯粹的自然主义——我更精确地把这称为绝对的自然物理学（absolute Physik）。这是因为那既有之物，所以也就是绝对真实之物，就人们普遍的理解而言，即大自然的法则和大自然的力，包括这些自然力的载体，即物质；但特别考察一下，那不过就是无数恒星和围绕恒星运转的行星自由浮游在无限的空间。结果就是在空间中，不外乎就是要么发光，要么被照亮了的星球。在被照亮了的星球表面，由于腐败程序作用的缘故而产生了生命：这呈梯级差别的有机生物体以个体呈现，遵循着控制生命力的大自然规律，经由繁殖和死亡在时间上开始和结束；而这些规律如同其他所有规律和法则那样，构成了现有的、生生不息的秩序，既没有始点和尽头，也没有对此的解释理由。在这逐级向上的有机生物系列中，占据最高一级的是人类，其存在也同样有其开始，在其一生中，有许多和巨大的痛苦、少得可怜的欢乐；然后，就像所有其他人一样有其终结。在这之后，一切依旧，就好像这个人不曾存在过似的。那在此指导思考、扮演着哲学角色的我们的绝对的自然物理学，就向我们解释说：由于那些绝对存在和绝对有效的大自然法则的作用，一个现象总是产生或者取代另一个现象；在这过程中，所有的一切都是完全自然而然地发生，因此也就是完全清晰、可以理解的。这样，我们就可以套用费希特的口头禅在被如此解释的世界——费希特站在哲学教授的讲台上，向他的学生们一脸严肃、语带强调地发挥其戏剧表演才华：“它是这样，就是因为它是这样；之所以是现在这样，就因为它是这样。”所以，在持这一审视角度的人看来，那些不满足于对这一世界如此再清楚不过的解释，并试图在全然是想象出来的形而上学中寻找其他解释的人，纯粹就是荒诞的念头作怪；这些人还想在这种形而上学的基础上重又建立起一套伦理道德学呢！而因为这套伦理道德学无法由物理学奠定起来，所以就从杜撰的形而上学那里取得其唯一的理据！物理学家们因此以明显鄙夷的神情看不起形而上学。但是，无论这种纯粹从客体出发的哲学论辩如何志得意满，其审视角度的片面性和变换这一角度的必要性或迟或早都会通过各种机会，以各

种方式表现出来。也就是说，认识的主体及其认知官能迟早要成为被考察的对象，因为所有的那些天体世界首先只存在于那认知功能。例如，把人的智力称为自然之光的基督教神秘主义者，认为人的智力在求证更高一级的事情时，毕竟是力不胜任的——他们的看法的基础就是：人的所有这些知识，其有效性只是相对的和有条件的，而并非像我们当今那些理性主义者所认为的那样不带条件。也正因为理性主义者这样认为，所以，他们藐视基督教的深刻、神秘之谜，情形就跟物理学家藐视形而上学一样。例如，理性主义者认为原罪的教义只是一种迷信而已，因为他们那种伯拉纠式家庭“妇男”的智力、见识让他们高兴地发现：任何人都不需为他人早在六千年前所犯下的过失负责。这是因为理性主义者大胆放心地遵循自己的自然之光，并一本正经地误认为：在40或者50年前，在他们那戴着睡帽的爸爸成孕了自己、他们的妈妈把自己平安生下来之前，他们是纯粹和绝对的无；然后，从那一刻起，他们才是从无中生成。正因为这样，他们才可以不为任何事情负责。什么罪人、原罪的，十足的胡说八道！

47-48

这样，正如我已经说过的，循着客体（客观）知识而思辨的人或迟或早在各式不一的前路上，尤其是在无法避免的哲学探究的过程中，开始察觉到事有蹊跷。也就是说，人们就会发现：所有根据客体的一面所获得的智慧，都是以信赖人的智力为前提，但人的智力自有其形式、功能和呈现方式；所以，所有这些知识是完全以这智力为条件的。由此就有了变换审视角度、以主体方法取代客体方法的必要性。也就是说，在此以前，智力以十足的自信构筑了整套教条，放心大胆地对世界及其万物，以及所有这一切的可能性先验地做出了判决；但现在，这一智力本身却变成了我们要检查的对象，它的权威现在必须接受检验。这首先促成了洛克的哲学，然后是康德的《纯粹理性批判》；最后导致了这样的认识：自然之光只是投向外在；一旦需要把这种光折返、照明自己的内在时，它是无能为力的，亦即无法直接驱赶笼罩着内在的一片黑暗，而只能经由上述哲学家所采用的迂回、折射的手段，并且是克服了巨大的困难，我们才获得了有关智力独特的运作和独特的本质的间接资料。在这之后，智力才清楚地了解

到：智力的原初任务只是把握关系——这对于为个体意欲服务已经足够了。所以，智力本质上就是投向外在的，并且在投向外在时，智力也只是作用在表面的力，就像电力一样，亦即只能把握事物的表面，而不能深入事物的内在。也正因为这样，智力无力完全和从根本上理解和看透所有那些在智力看来是客体（客观）上清楚和真实的东西——哪怕这其中最微不足道、最简单的一样东西。相反，不管是每样事物还是整体的事物，其根本的东西对智力而言仍然是一个不解之谜。但智力由此获得了更深一层的认识，也就是人们所说的观念主义或唯心主义，亦即智力及其运作所理解的客体（客观）世界及其秩序，并不是无条件的、自在的存在，而是经由脑髓的功能而形成，因此首先只存在于这头脑之中；所以，套着这样的形式，那就只是有条件的和相对的存在，也就只是现象、外表而已。在获得这一见解之前，人们在探求自己存在的根据时，预设了认知、思维和经验的法则就是纯粹客观的，是自在、自为和绝对的存在，也纯粹是因为这些，人自己以及一切其他事物才得以存在。但现在，人们认识到事实却恰恰相反，自己的智力和因此自己的存在，是所有那些法则、规律以及由此派生出来的东西的条件。然后人们也终于明白：时间、空间、因果律这些他们现在已经清楚的观念性东西，必须让位给另一种与大自然秩序完全不同的事物秩序，而大自然的秩序却被视为那另一种事物秩序的结果或者象形文字。

49

28

人的理解力一般来说都不适合作哲学思考，可以从很多事情看得出来，其中之一就是：甚至到了现在，尽管自笛卡尔以来就这话题已有了如此之多的论述，但实在论仍然永远是充满自信地反对观念论，幼稚地声称如此实体的存在，并不只是存在于我们的头脑臆想中，而是确实和真切地存在。但正是就这现实本身，就这存在的方式方法及其所包含的一切，我们断言其只存在于设想和看法之中，而不会在别的地方找到，因为这些只是对我们的头脑表象之间联系的某种必然的秩序。尽管有了之前的观念主义者（尤其是柏克莱）的所有教诲，但

我们还是只有通过康德才真正、透彻地相信了观念论，因为康德并不是一下子就把这事情打发了事，而是深入个别的细节，把先验的东西分开，在任何情况下都考虑到实践经验的成分。谁要是明白了这世界的观念性，那种就算没有产生出表象，这一世界仍旧是存在的宣称，就会显得没有意义，因为这样的宣称说出了自相矛盾的东西：这世界的存在恰恰就意味着它已成了想法和表象。这世界的存在本身就在主体的设想里。这就是这句话，“那是物体（或客体，Objekt）”所表达的意思。[1]所以，那些高贵、古老和更优秀的宗教，亦即婆罗门教和佛教，其学说都完全以观念论为基础，因此甚至期待大众去接受这一点。但相比之下，犹太教却是真正浓缩了和加强了的实在论。

50

一个小骗术先是由费希特引入的，随后就获得认可进入了大学课堂。那就是自我（das Ich）的用词。也就是说，在此，通过名词词类和前置冠词，把本来的和绝对的主体词“我”（Ich）变成了宾语或客体词。这是因为在真实中，“我”标示的是主语（或主体词），因此是永远不可以变成宾语（或客体词）的，也就是说，那认识的主体是与一切被认识之物相对立的，前者是后者的条件。所有智慧的语言也表达了这一点，所用的办法就是不会把“自我”用作名词。所以，费希特不得不强行扭曲语言，以达到其目的。这同一个费希特玩弄的另一更大胆的骗术则是无耻滥用*Setzen*（确定、放置）一词，而他的作为非但没有被戳穿和受到责备，而且时至今天，所有追随他的榜样和权威的假冒哲学家仍然经常滥用这个词，以方便其诡辩和教授虚假的东西。*Setzen*即拉丁语的ponere，并构成了propositio（命题）一词，自古以来，都是纯粹的逻辑用语，表达的是：在某一辩论或者在通常探讨的逻辑关联中，我们暂时假设、假定、肯定了某些东西，因而暂时给这些东西以逻辑上的效力和形式上的真实性——但与此同时，这些东西的现实性、物质的真实性和真确性却是完全不曾触及的，是悬而未决的。但费希特却慢慢地为Setzen这个词骗得了一种真实的、但当然是模糊不清的含义，而笨蛋们就认可这一含义，诡辩者也持续地采用这一含义。也就是说，自从先是das Ich（我或自我）、然后是das Nicht Ich（非我）用上了以后，Setzen一词就成了“创造”、“产生”的意思，

一句话，就是把这些“确定、放置”到这世上——至于何以做到这一点，我们也不知道。而一切我们想要认定为存在、但却又没有根据，并且还硬要他人接受的东西，那就setzen这些东西，这样，这些东西就在那了，就完全的真实了。这就是所谓后康德哲学的仍然有效的方法。这就是费希特的杰作。

51

29

康德所发现的时间的观念性质，其实已经包含在属于机械学的惯性法则里。这是因为这个法则所表达的，从根本上就是纯粹的时间没有能力产生任何物质效果；因此，单是时间，就其自身而言，丝毫改变不了一个物体的静止或者运动状态。由此已经得出结论：时间并不是自然和物质上真实的东西，而是某种超验的观念性东西，亦即不是源自事物，而是源自认知着的主体。假如时间是事物本身所固有的，是其特质或者附属的东西，那时间的量，亦即或长或短的时间，就必然会在事物那里造成某些改变。但时间却完全无法做出这些改变，毋宁说时间是掠过事物而去，不曾留下点点的痕迹。这是因为在时间的流动中，只有原因才是起作用的，而不是时间的流动本身。所以，确实，如果一个物体摆脱了各种化学的影响，例如莱娜河冰块里面的猛犸象、琥珀中的苍蝇、完全干燥的空气中的高贵金属、干燥石墓中的埃及古物（甚至假发）——那数千年的时间也不会对这些造成改变。那在机械方面出现的惯性法则，正是时间绝对不起作用的同样特性。某一物体一旦得到了运动，那时间就无法剥夺或者无法只是阻挠其运动，这运动也就是绝对不会终止的了——除非自然、物质的原因对其发挥相反的作用。这恰如一个静止的物体会永远保持静止——除非某一自然的、物质的原因加入并导致其运动起来。所以，由此已经可以推论：时间是某样不会对物体有所触及的东西，这两者是不一样的性质和类别，因为属于物体的现实性，并不可以给予时间。据此，这时间就绝对是观念性的，亦即只属于头脑想法和表象及其装置，而物体则通过那多种多样的特性及其所发挥的作用，清楚地显示出这些物体并不只是观念性的，而是与此同时，在这些物体那里，也显现了某一

客观现实之物，某一自在之物，尽管这自在之物与其现象是多么的不同。

52

运动，首先就只是运动学的事情，亦即其元素完全是唯一取自时间和空间。物质是可运动之物，那已是自在之物的客体化。物质对静止和运动是绝对漠不关心的，由于这一点，物质一旦取得了静止或者运动，就会始终保持那个样子，同样准备着永恒地飞行或者永恒地静止。物质的这一漠不关心，证明了空间和时间与纯粹出自这些的相对立的运动和静止，并非与这自在之物（这自在之物显现为物质、并予以物质所有的力）联系在一起，而对自在之物而言是全然陌生的东西；空间和时间因而并非发自造成现象者和进入现象当中，而是来自把握这一现象的智力，而空间和时间属于智力，是智力的形式。

53

顺便说一下，谁要想生动形象地直观这里所说的惯性法则，那就想象自己站在世界的边上，向着前面的虚空，用手枪射出一颗子弹。那手枪里的子弹就会朝着不变的方向永恒不息地飞行。数以万亿年的飞行不会让其疲倦，永远不会缺少空间让其飞得更远，时间也不会为此而耗尽。再者，我们是先验和正因此是完全确切地知道所有这些。我想，这整桩事情的超验观念性，亦即脑髓的幻觉效应，在此会尤其清楚地让我们感觉得到。

对空间的考察与这之前对时间的考察是相似和平行的，在考察空间时，或许可以联系到这一点：物质不会透过在空间中的延伸和分散或者透过空间中的再度紧压而增加或者减少；还有就是在绝对空间中，静止与直线运动在运动学上是重叠的，是同样的东西。

对康德关于时间的观念性学说的预觉，见之于古老哲学家说过的许多话语，我在其他地方已经提过必要的一些。斯宾诺莎直截了当地说过："时间并不是事物的某种限定，而只是一种思维方式而已。"（《形而上学思想》，c. 4）真正说来，对时间的观念性的意识，甚至构成了以往就有的永恒的概念的基础。这里说的永恒，本质上也就是时间的相反，所以，那些稍有见解的人都一直是如此理解永

恒这一概念，而之所以能够如此理解，只能是因为他们感觉到了时间只是在我们的智力里面，而并非存在于事物的本质。没有思想能力的人因为欠缺理解力，所以才把永恒的概念解释为没完没了的时间，而不会再作他想。正因为这样，学院派哲学家才被迫说出了这些直白的话，例如，“永恒并不是接二连三没有尽头，而是永远的现在此刻”；甚至柏拉图也在《蒂迈欧篇》说了，普洛丁也重复说了这话：“时间是移动的永恒的图像。”为此目的，人们可以把时间名为分开来的永恒，并在此基础上给出这样的说法：如果没有永恒，那也就不会有时间。的确，我们的智力之所以产生出时间，只是因为我们本身就处于永恒之中，自康德以来，在同一意义上，在时间之外的存在的概念被引入了哲学，但人们在运用这些词的时候可要格外小心，因为这些想法想想还可以，但却无法在头脑中直观和化为现实的。

54

时间到处和在所有头脑里都是完全均匀、有规律地流逝，这一点是很好理解的——如果时间是某样外在的、客观的、可以透过感官而看到的东西的话，就类似于某样物体。但时间可不是这样的东西：我们既看不到它，也触摸不到它。时间也一点都不只是物体的运动或者物体一贯的变化，这些东西毋宁说是在时间里面，时间因而是物体运动或者变化的前设条件。这是因为钟表可以走得太快或者太慢，但时间却不是与钟表一道走的；相反，那均匀的和正常的东西，那钟表的快和慢与之搭上关系的东西，才是时间的真正流动。钟表量度时间，而不是制造时间。就算所有的钟表都停摆了，就算太阳本身停止不动了，就算所有的运动或者变化都停顿了，也一刻都不会阻止时间的流动；时间仍然会均匀地继续运转，只是现在不再陪伴着变化而流逝罢了。但是，正如我说过的，时间不是可见、可感觉的东西，不是外在给出的和作用于我们的东西，因此不是真正的客体（客观）之物。我们唯一能说的只是：时间就在我们的内在，是我们自己那不间断向前进展的智力程序，或者就像康德所说的，是我们的内在感官与我们所有的设想和表象都带有的形式，因此，时间构成了这个客体世界剧院的基础框架。时间在所有头脑中的均衡运转，比任何其他的都更能证明：我们所有人都囿于同一个梦中，是啊，做出这梦的就是某一个本

质。（关于时间的主观根源，假如人们对时间在如此之多的不同的头脑中都是均衡地运转感到非常惊讶，那这里头是有了某种误解，因为这种均衡性在此必然意味着在同样多的时间里流逝了同样多的时间，因此就会产生这一荒谬的设想，即设想还有第二段的，是那第一段曾走过的或快或慢的时间。）(2)这同样的事情也可在空间上得到证明，只要我能把许许多多的世界——不管那有多少——都甩在身后，但我还是永远不能脱离空间，而无论在哪里都随身带着空间，因为空间是依附着我们的智力，是属于我的头颅里面的想象机器。(3)

55

时间是我们的智力的安排。由于这一安排，我们理解为将来的事情，现在看上去似乎根本不存在，但在将来变成了现在以后，这一错觉就消失了。在某些睡梦里，在预见未来的催眠和第二视觉中，上述错觉形式就暂时被撵到了一边去，所以，那将来的事情就显现为当前发生的事情。由此解释了为何人们有时候有目的地努力，要使具有第二视觉者所预言的事情落空，哪怕是在附带的情形细节，但都以失败告终，因为具有第二视觉者在那事前的时候就已经看到其真实存在了，正如我们看到了只是目前发生的事情。所以，将来的事情也有其不变性，一如过去的事情。（这方面努力的例子见之于基泽的《动物性磁性档案》，第8卷，第3部分，第71、87、90页）

56

因此，所有发生的事情，亦即在时间上相继发生的事情，其透过因果的链条向我们显现的必然性，就只是我们在时间的形式下，对整体和不变存在着的东西的察看方式；或者这必然性也就是存在的东西，虽然那存在的东西在今天被我们认为是明天，在明天则成了现在，在后天则成了过去，但却不可能不与其自身同一起来，成为不变的一体。正如在生物体、有机体里合乎目的的实用性和恰当性中，显示了那客体化在有机体中的意欲的一体性，但这一体性在我们那囿于空间的理解力看来，却是众多的部分和这些部分协调一致地为了某一个目的（参见《论大自然的意欲》，第61页）。同样，因果链带来的所有事情发生的必然性，恢复了客体化在所有这些事情上的自在本质的一体性。在我们那囿于时间的理解力看来，这一体性就是一连串的

状态，也就是过去、现在和将来，但自在的本质本身却不认识所有这些，而是以“永恒的现在”而存在。

在催眠的遥视或预视中，因空间而起的分离比起因时间而起的分离，更常和更易被取消，因为不在现场、在遥远地方的东西，比那确实还是在将来的东西，更常被纳入直观之中。用康德的语言来说，可以此得到解释：空间只是外在感官的形式，时间则是内在感官的形式。时间和空间，就其形式而言，是先验就可直观的——这是康德教给我们的；但就其内容而言，这也是可以发生的——这是催眠中的遥视、预视教给我们的。

30

关于空间的观念性的最明白易懂，也是最简单的证据，就是我们无法在思想中去掉空间，就像可以去掉所有其他东西一样。我们只能清空空间：一切的一切，我们都可以用思维从空间中清除，让一切从空间中消失，我们甚至完全可以想象恒星与恒星之间的空间是空荡荡的，等等。唯有空间本身是我们不管用什么方式都无法摆脱的：不管我们做什么，也不管我们置身何处，空间就在那里，没有哪处就是尽头，因为空间是我们所有想象和想法的基础和首要条件。这完全确切地证明了：空间属于我们的智力本身，是智力的组成部分，甚至就是为编织智力的丝网提供了第一条根本的丝线，然后在这之上，才呈现了那五光十色的客体世界。这是因为只要在头脑中设想某样东西，空间就会显现出来，然后就会坚持不懈地陪伴着直观智力的所有活动、兜转和争取，正如我鼻子上面的眼镜一样跟随我这个人的一切左转右转和活动，或者如影随形。如果我注意到某样东西无论在哪里和无论在任何情况下都是与我相伴，那我就会得出结论：这与我是连在一起的，例如某一不管我走到哪里都无法摆脱的独特的气味。空间与此并没有两样：不管我想些什么，不管我设想出一个什么样的世界，空间总是首先就在那里，并且是寸步不离。那么，如果就像这里所明白显示的：空间是一个功能，并的确就是我的智力本身的一个基本功能，那由此得出的观念性质也会扩展至所有空间性的东西，亦即所有在空

间中显现的东西：这些东西尽可以就自身而言至少有其客体（客观）的存在，但只要它是空间的东西，亦即只要它有形体，有大小、数量和运动，那它就受着主体的限定。再有，那精细、准确切合实际的天文学上的计算之所以成为可能，就是因为空间其实就在我们的头脑里。所以，我们并非就事物自在的样子而认识这些事物，而只是认识这些事物所显现的样子。这是伟大的康德的伟大教导。

57

认为无限的空间独立于我们而存在，因此是绝对客观和自在地存在；只是这无限空间的一部分是通过眼睛到达和反映在我们的头脑中——这是至为荒谬的想法，但在某一意义上却是最有成效的。这是因为谁要是清晰地意识到这想法的荒谬，也就一并直接认识到这世界只是现象的存在，因为他所把握的世界就只是某一脑髓的现象，而这脑髓的现象就随着这人的死亡而消失，以留下某一完全不一样的、属于自在之物的世界。他的头在空间中并不会妨碍其看清：空间的确还只是在他的头脑之中。

58

30（补充）

假设我说“在一个不一样的世界”，那如果有人问：“这不一样的世界又在哪里呢？”，那这人就是相当欠缺理解力的。这是因为那空间，那赋予一切的“哪里”以意义的空间，恰恰属于这个世界。在这世界之外，并没有什么“哪里”。——平和、宁静和喜悦唯一只在没有“哪里”和“什么时候”的地方。

31

智力之于内在的意识世界，也就是光之于外在的物质世界。这是因为智力与意欲的关系，亦即智力与生物机体的关系（生物机体只是客观所见的意欲），大致上犹如光与可燃物和氧气的关系（可燃物和氧气的结合就产生了光）。并且正如光越少与燃烧物的烟雾混合在一

起，那光就越纯净；同样，智力越完全与其所出自的意欲分离，那智力就越纯粹。我们甚至可以更大胆地比喻：正如我们所知道的，生命就是一个燃烧的过程，在这燃烧的过程中所产生的光就是智力。

32

我们的认知就像我们的眼睛那样，只是向外而不是向内观看的，所以，当认知者试图转向内在以认识自己时，所看到的就是一片漆黑，就会陷入完全的空洞。这是由于下面两个原因。

（1）认知的主体不是自主的东西，不是自在之物，并没有独立、原初、实质的存在，而只是现象而已，是某一次要的、附属的东西，首先是以机体为条件，而机体则是意欲的现象。一句话，这并非别的，而是总体脑髓之力聚集的焦点。我在我的主要著作（第2卷，第22章，第277页；第3版，第314页）已经阐明这一点。那认知的主体又是如何认识自己的呢，因为就自身而言，它什么都不是？它朝向内在的话，那它虽然认识到意欲——它的本质的基础——但这对认知主体来说却不是真正的自我认识，而是对另外一样、有别于它的自身的东西的认识；这东西一旦被认识了，就马上只是现象而已；但这样的现象却只有时间为其形式，而不是像外在世界的事物那样，除了时间以外还有空间。但除了这一点以外，主体认识意欲的方式也一如其认识外在事物的方式（透过那些外在事物的显现而认识它们），亦即通过认识个别的意欲行为和平常的喜恶来认识意欲，那也就是通过那些人们所说的愿望、激动、情欲、感觉等一类的东西。所以，它所认识的意欲仍旧只是现象，虽然并不像外在事物那样受到空间的局限。由于上述理由，认知的主体却不认识自己本身，因为在其自身是没有什么东西可以认识的——除了它就是认知者以外。但恰恰因为这样，它就始终不是被认识之物。它是这样一个现象：除了认知以外并没有其他的外现，所以，在它那里，并没有任何其他东西可供认识。

（2）在我们身上的意欲当然是自在之物，是自为的存在，是首要和独立的，其现象就作为机体显现在空间中的直观和理解的大脑

中。虽然如此，意欲是没有自我认知的能力的，因为就它自身而言只是某一欲望和渴求的东西，而不是认知的东西，因为作为这样的东西，并不认知到任何东西，所以也认知不了自己。认知是某一次要的和经过中介以后的功能，并不直接属于那自身本质上是首要的意欲。

60

33

对自身不带偏见地作一番最简单的观察，结合解剖学的成果，就可得出这样的结果：智力，一如其客体化，即脑髓及与之相连的感觉装置，不是别的，而是某一大为加强了的对外在印象的接收能力。但智力并不是组成了我们原初的和真正内在的本质的东西，所以，在我们身上，智力并不是那在植物里催生和发芽之力，或者石头里的重力与化学之力。只有意欲才表明就是这些东西。智力在我们身上就是在植物那里的这种东西：它是促进或者阻碍植物接收外在的影响，接受物理和化学的作用以及其他东西的能力。只不过在我们身上，这种接收能力得到了如此之大的提高，以致由于这种能力，整个客体世界、这作为表象的世界就显现出来了，直至达到了这样的程度，以致其起源就成了客体。为了形象地阐明这一点，我们设想那世界没有一切动物性的生物。那这世界就是没有察觉的、感觉的，因而根本不是客体（客观）存在的，但此刻姑且假设这世界是客体（客观）存在吧。那么，现在，就让我们想象一定数量的植物彼此近距离地从地里长了出来。这些植物受到了多样的影响，例如空气、风、植物相互间的碰撞、潮湿、寒冷、光线、温暖、电压，等等。现在，我们在思想里越加提升了这些植物对这些作用的接受能力，这种接受能力最终就成了感觉，伴随着的是把这些作用与其原因联系起来的能力。这样，到最后，那感觉就成了察看、察觉或者观看。那世界就马上在那出现了，就显现在空间、时间和因果律之中；但这却只是外在影响作用于植物的接受能力的结果。这种形象的思考相当适合帮助我们理解外在世界那纯粹现象的存在。这是因为谁又会想到要做出这样的宣称：在那种直观中有其存在的情形（而那直观则纯粹是产生于外在的作用影响与活跃的接受能力之间的关系），展现了所有那些自然力（这些自然力

据假设是对植物发挥了作用）的真正客观、内在和原初的特性和构成，因而也就是展现了自在之物的世界？我们透过这一形象的例子可以明白为何人的智力范围如此的狭隘，就像康德在《纯粹理性批判》中所证明的。

61

相比之下，自在之物就只是意欲。因此，意欲就是现象的所有特性的创造者和承载者，意欲无疑会受到道德方面的指责；但甚至认知及其力量，亦即智力，也是属于意欲的现象，因而是间接属于意欲。智力狭窄和愚蠢的人始终受到别人的鄙视，或许就是因为在他们那里，意欲如此减轻了负担，而为了其目标就只是装备了两克温特的智力，至少部分是这样。

34

就像我在上面（第25节）和《作为意欲和表象的世界》（第1卷，第14章）已经说过的，不仅显而易见的事实是直观的，任何对事物的真正理解也都如此。所有语言都有无数比喻的方式，就已经证明了这一点。那些比喻也就是努力把一切抽象的东西还原为直观之物。这是因为某样事物的纯粹抽象的概念并不会让人真正懂得这事物——虽然抽象概念可以让我们谈论这些事物，正如许多人大谈许多事情一样。事实上，一些人在谈论事情的时候，甚至连这些概念都不需要，他们只需搬弄字词，例如一些学来的专业、技术用语，就足够应付了。与此相比，要真正理解某样东西，我们就必须从直观上把握它，要接收到一幅清晰的图像，尽量地取自现实本身，否则就要通过想象力了。甚至那些太过宏大或者太过复杂，我们难以一眼就尽收眼底的东西，要真正理解的话，那也必须要么部分地、要么透过某一可一览无遗的具有代表性的东西，让我们可以直观地想起来。但如果连这一点都难以做到，那我们至少要尝试通过直观图像和明喻帮助理解。直观确实就是我们认知的基础。这一道理也反映在我们处理非常庞大的数目和相当巨大的、只能运用这些数目以表达的距离时，例如，在研究天文学的时候——此时，我们虽然是在抽象中思维，但却并没有真

正和直接理解这些数目，而只是获得了某一比例概念而已。

62

但是，哲学家比起任何其他人都更应该从那一切知识的源头，从直观知识中汲取，因此眼睛应该始终注视着事物本身、大自然、世事、人生，让这些而不是书本成为他的思想的主题。哲学家也必须把所有现成的、流传下来的概念永远放在自然、生活中检验和核实。因此，书本并不是知识的源头，而只是他们的辅助工具而已。这是因为从书本获得的知识只是二手的东西，并且通常都已是有点失真、歪曲的。这些的确就只是事物的原型，亦即这一世界的反射、影像；并且镜子很少是完全干净、无尘的。相比之下，大自然现实却从来不会撒谎；对大自然来说，真理就是真理。所以，哲学家必须以大自然为研究对象。也就是说，大自然的巨大、清晰的特征与它主要和根本的特性生发了哲学家要琢磨的问题。据此，哲学家就把大自然重要的和普遍的现象，那随时、随处可见的东西作为要考察的对象，而专门的、稀有的、特定的、细微的或者转瞬即逝的现象则留给自然科学家、动物学家、历史学家等。哲学家关注的是更重要的东西：这一世界的整体和全部，其本质和根本真理是哲学家的更高目标。所以，哲学家不能同时纠缠于个别、零星、微小的事情，正如从高山之巅俯览地上全景的人不可能同时考察、断定山谷下面生长的植物一样，而只能把这些工作留给待在那里研究植物的人。一个人要全副身心和全力投入到某一专门的学科分支里面，那当然就必须对此怀着挚爱，但对其他所有的事情也就肯定是漠不关心的，因为把全副力量奉献给某一专门领域的前提条件只能是对所有其他事情一无所知，这就好比要和一个女人结婚的话，就得放弃所有其他的女人。因此，第一流头脑的人永远不会完全献身于某一专门的科学，因为他们最上心的是对整体事物的见解。这些人是统帅，而不是士兵长；是乐队指挥，而不是乐团中的演奏者。一个伟大的思想家又怎么可能满足于只是精细了解这整体事物中的某一支线、领域及其与其他事物的关联，而不顾所有其他的？相反，他明显把目光瞄准了整体，其努力都投入到事物和世界的总体，在这方面，任何事情对他来说都不是陌生的。所以，他不能把自己的一生消磨在某一专业的微小细节上面。

63

34（补充）

A．至今为止哲学的不成功是必然的，对此的解释就是：哲学家并不是局限于对特定的世界作更深一层的理解，而是马上就想要超越这一世界，试图去发现一切存在的终极原因、永恒的关系。而要思考这些，我们的智力是完全无法胜任的，其所能理解的绝对只是哲学家们一会儿称为有限的事物，一会儿又名为现象的东西。简言之，我们的智力只适合把握这一世界的短暂易逝的形体，以及那些对我们的个人、我们的目标和维持我们的自身有用的东西；这种智力所涉及的是在经验和知识范围之内。所以，我们的哲学也应该是在经验和知识的范围之内，不要逾越到超自然、超尘世的事物里面，而是要限于从根本上理解这特定的世界。这一世界已给出了足够多的素材。

64

B．如果是这样的话，那我们的智力就是大自然给予的一件可怜的礼物，因为这智力只是适合于理解与我们可怜的个体存在有关的，也只维持在我们世俗存在一段短暂时间的关系和情形。相比之下，那唯一有价值的东西，一个有思想的人会感兴趣的东西，对我们的存在的一个解释，对这世界的关系和情形在整体上的分析，一句话，对这人生大梦之谜的解答——当所有这些根本就不是智力所能探究的，并且就算向这智力细述对所有这些探究的解答，这智力也永远无法明白，那我就认为这智力并不值得培养，不值得我为其操心。那是一样不值得我弯腰捡起的东西。

A．我的朋友，如果我们抱怨大自然，那我们一般都是错的。只需想一下："大自然是不做无用功的，既不做多余的事情，也不会白送礼物。"我们只是一时的、有限的、转瞬即逝的、梦一样的生物，影子般一掠而过。这样的人要有理解无尽、永恒、绝对的关系和情形的智力，目的又是什么？而有了如此智力的人，又如何能够再度放下这些关系，转回到唯一现实的、唯一真正涉及我们那白驹过隙一般存在的渺小关系和情形，并为这些效力？大自然要是给了我们这样一种

智力，那它就不仅做出了某一巨大的无用功，而且还做出了违背其目的的事情。这是因为这又有什么用呢，就像莎士比亚说的：

我们这些大自然的傻瓜，

如此可怕地扰乱心神，

竟为了那些心魂之外的东西？

——《哈姆雷特》，第1幕，第4景

这样一个完整和透彻的形而上的见解，难道不会让我们无力对所有自然、物理的东西有所见解，不再有能力做事和行动？难道不是或许就让我们永远处于惊恐麻木之中，就像见到了鬼魂？

65

B．但你所做的却是“以待解决之问题作为依据”，即我们只是一时的、转瞬即逝的、有限的生物。但与此同时，我们又是无限的、永恒的，就是那大自然的原初源泉本身。所以，这是值得我们花费工夫持续地探索，看看“大自然最终是否可以探究”。

A．根据你自己的形而上学，我们只是在某种程度上是无限和永恒的，即在作为自在之物而不是作为现象的时候，是在作为世界的内在源泉而不是作为个体的时候，是在作为生存意欲而不是作为个体认知的主体的时候。在此，我们谈论的只是我们智力的性质而不是意欲，而作为有智力的生物，我们是个体的和有限的；据此，我们的智力也是有限的。我们生活的目标（我允许自己用一个形而上的表达）是实际性的而不是理论性的：是我们的做事，而不是我们的认知属于永恒；我们的智力就是要引导我们的做事和与此同时在意欲面前摆上一副镜子。这就是智力所做的事情。智力要做出比这更多的话，那极有可能是不适宜的，因为我们已经看到天才，那小量的智力盈余如何妨碍了有这智力盈余的个人的生涯和经历，造成这样的人外在的不幸——虽然在内在可能会让他幸福。

B．你提醒我天才的事情，很好！这部分地推翻了你想要申辩的事实：在天才那里，理论性的一面异常地压倒了实际性的一面。虽然

天才无法把握那永恒的关系，但对这世界的事物，他却已经看得稍为深刻了一些，但深入到界限，却是对的。这当然让受惠了天才的人没有那么恰到好处地把握那些有限的、尘世的关系和情形，这就好比是在剧院用上了望远镜。此处似乎就是我们一致的地方，我们共同的探讨也就到此为止吧。

35

66

在凝视某一物体一段长时间以后，眼睛就会变得迟钝而无力看清东西。同样，持续思考同一样事情会让智力无力琢磨和把握这事情，智力会变得迟钝和混乱。我们必须把事情放下，以便再次思考时重新看到其清晰的轮廓。所以，看到柏拉图在《会饮篇》（第220页）所说的，即苏格拉底在思考突然想起的问题时，就会24小时僵硬不动，活像雕塑一般，我们就不仅会说“这不是真的”，而且还补上这一句“这种杜撰很不高明”。从智力需要得到休息的事实，也就可以解释为何在间隔某一段长时间以后，当我们就像新的和陌生的人一样注视这世界事物的日常进程，亦即带着一副新鲜的、完全不带偏见的目光观望时，那事物的关联和含义就会至为清晰和纯净地展现给我们。到了这个时候，我们也就简单、明了地看清了事物，我们就是无法理解为何这样清楚、明白的事情，却不为时刻身处其中的人所发觉。诸如此类的清晰时刻，因此可以比之为“清澈、健全的时候”。

36

在更高的意义上说，甚至那突发灵感的时候，连同其带来的瞬间光明和才思，都只属于天才的“清澈、健全的时候”。所以，人们可以说天才与疯癫只有一层之隔。但理性之人的理智其实也只在“清澈、健全的时候”才真正发挥作用，因为理性之人也并非永远都是那么理智。精明的人也同样不是在每时每刻都那么精明；就算是有学问的人也并非在每一刻都能引经据典，因为有时候他也无法想起本来相当熟

悉的东西，并把这些东西有条理地联系起来。一句话，“没有人可以每时每刻都那么智慧”。所有这些似乎表明：脑髓汁液有其潮汐的特定时间，或者脑髓纤维有其张、弛之时。[4]

67

但是，正当脑液如此泛潮之时，如果一些新颖、深刻的见解突然到来，我们的想法、念头同时也自然提高了活跃度，那引发这些的始终是某一直观的诱因。直观、直觉的见解是每一个伟大思想的根源和基础。这是因为字词在其他人那里唤起思想，但字词唤起我们的只是图像。

37

我们要尽快记录下我们有价值的、自己的思想是不言自明的：我们有时候甚至会忘记我们所经历过的事情，那我们所想过的东西失之遗忘就更是多得多了！思想不会是我们呼之即来，而是在它们愿意的一刻降临。但我们最好不要记录下从外在现成的就可以获得的、只是学来的或者尽可以翻书重新找到的东西。也就是说，不要只做文学、科学著作的汇编，因为把某样东西抄写下来也就等于把它们付诸遗忘。对待我们的记忆力，我们应该苛刻、严厉一点，这样，记忆力才不至于忘了服从我们。例如，我们在无法回想起某一事情、某一诗句或者某一字词的时候，不要翻书把它们找出来，而应该长达数周地定期催促、烦扰那记忆，直至其履行义务为止。这是因为我们不得不要去回忆这些东西的时间越长，这些回忆起来的东西在以后就越牢固地黏附在我们的记忆里；我们花费如此精力才从记忆深处找回的东西，与借助翻书重又刷新记忆相比，会在以后需要的时候更容易听候我们的吩咐。而借用某一技巧方法死记东西的记忆术，其基础就是人们信赖自己的聪明更甚于记忆力，所以，我们就把后者的任务交由前者完成。也就是说，我们必须把难以记住的东西替换成容易记得的东西，目的就是在将来可以再度替换成前者。但这样的记忆术与自然的记忆力相比，就犹如假肢与真肢之比，并且如同所有的一切，为拿破仑的这一句话做出了诠释：“非天然的东西都是有欠完美的。”在开始的时

候，借助于记忆术记住新学来的事物或者字词，直至它们融入我们天然、直接的记忆中去，是不错的办法。这就像我们暂时借用拐棍一样。我们的记忆到底是如何开始从经常是一望无际范围的储存库里马上找到我们每次所需之物；那有时候是漫长、盲目的搜索在这之后如何自动展开；那一开始遍寻不获的东西是如何在大多数情况下，在我们已经发现了相关的某一细小线索以后，否则就是在数小时或者几天以后，我们完全是自动地、没有来由地想起来了，就像有人悄悄地告诉了我们——所有这些对我们在此过程中的当事人来说都是一个神秘之谜。不过，这一点在我看来是毋庸置疑的：要记住和处理如此大量、种类如此繁多的记忆素材，记忆力那神秘莫测和精致细微的操作是永远不可以被人为地、有意识地运用类比技巧所取代。在借助这些人为的记忆技巧时，天然的记忆力必须始终是记忆过程的原动力，但现在记忆力就不得不记下两样东西，亦即记号和记号所代表之物，而不只是一样东西了。无论如何，记忆术这种人为的记忆也只能帮助记下相对很小的一部分东西。总的来说，事物是以两种方式印在我们的记忆里：第一，通过我们刻意的死记硬背，如果要记住的只是一些字词或者数字，那我们不妨暂时运用记忆术的技巧；第二，由于事物给我们留下的印象，我们用不着做出任何努力就自然而然记住了它们，这些事情的确就可以被称为“让人难忘”。正如创伤通常只是在稍后，而不是在当下让我们感到痛楚，同样，许多事情或者许多听过、读过的思想给我们留下了比当时马上意识到的要更深刻的印象。但在这之后，我们一次又一次地想到这些东西，结果就是这些我们已经无法忘记，已经融入我们的思想体系之中，并能适时出现。再者，很明显，这些东西在某一方面是我们深感兴趣的。但要对事情感兴趣，就要求我们有活跃的、渴望吸收客观东西的心灵，追求见解和知识。许多学者之所以对自己本行的东西惊人的无知，归根到底就是因为他们对那些学问的题材和对象缺乏客观兴趣；这样，与这些有关的发现、见解和解释就不会给他们留下强烈的印象，所以也就不会留在记忆里。这是因为，大致而言，这些人对其学习的东西不曾怀有挚爱，他们只是强迫性地学习和研究。一个人对越多的事物感到强烈的和客观的兴趣，那以这自发的方式留在他记忆中的事情也就越多。所以，在年轻的时候，留在记忆中的事情也是最多的，因为在年轻的时候，事物的

新奇感提高了人们对这些事物的兴趣。记忆的第二种方式比第一种方式更可靠扎实，并且它还会自动为我们挑选重要的事情，虽然这些重要的东西对一个冥顽不灵的人来说，只是局限于个人的俗务。

68-69

37 （补充）

记忆可以比之于一个任性和反复无常的人，一个年轻的姑娘：有时候它会完全出其不意地拒绝提供它已提供了百次之多的东西，然后在稍后，在我们不再想着这事情的时候，它却自动给出这东西。

如果我们把一个词与某一形象联系起来，与把这词与只是某一个意思联系起来相比，那这词会更牢固地留在我们的记忆里。

如果我们一劳永逸地知道了所学到的东西，那将是一件美妙的事情，只不过情形可不是这样：每一学到的知识都必须不时通过重温而翻新记忆，否则，就会逐渐被遗忘掉。但是，纯粹的重温又是让人厌烦的，所以，我们需要学习一些新的东西。因此，“不进则退”。

70

38

我们思想的特质（其形式的价值）发自内在，但思想的方向和因此思想的素材却是来自外在的。这样，我们在既定的每一刻所思考的内容就是两种根本不同的因素的产物。据此，客体、对象之于精神智力就只是琴弦拨子之于弦琴。因此，相同的景象在不同的头脑里会引发出极为不同的思想。当我仍处于精神智力的花季岁月和思想能力的顶峰时，适逢脑髓最高度集中的一刻，那信目所游、所见之物都会向我说出启示，一连串值得记录下来，并且也写了下来的思想也就产生了。但随着年月的递增，尤其是随着活力的衰减，上述类似时刻就越来越少了，因为虽然客体、对象是琴弦拨子，但精神思想却是弦琴。这一精神思想的弦琴是否调校至发出最和谐、响亮的声音，从根本上决定了每个人头脑中所反映的世界的差异。正如这精神思想的弦琴受

制于每个人的生理和解剖学的条件，同样，琴弦的拨子也操纵在偶然的手中，因为这偶然为我们带来了所要研究和思考的对象物。但在此，这事情大部分还是由我们任意选择，因为我们至少可以通过决定所要研究哪些对象物和选择置身何种环境以部分地随意决定这事情。所以，在这方面我们应该多花点心思，有目的地和讲究方法地行事。类似建议由洛克的精美小书《论对悟性的引导》提供给我们。但是，针对有价值的对象物的认真、美好的思想却不是在任何时间随意呼之即来。我们所能做的只是为这些思想的到来铺平道路，亦即把没有价值的、愚蠢的和庸常的念头拒于思想的门外，避开一切信口胡言和昏话瞎侃。这样，我们就可以说：要想出些有智慧的东西，最便捷的方法就是不要思考无聊、乏味的东西。我们只需为美好的思想敞开大门，它们就会造访。正因为这样，我们不要在每一空闲的时候就马上随手拿起一本书，而应该先让我们的头脑思想安静下来。然后，一些很好的想法、念头就会到来。里默在他所写的关于歌德的一本书里说过一句很中肯的话：独特思想的到来几乎只是在散步或者站立之时，甚少是在坐着的时候。因为生动、深刻、具有价值的思想的到来是有利的内在条件的结果甚于外在条件所致，所以，由此就可以解释为何涉及多个完全不同对象的诸如此类的思想，通常会快速、接二连三地交替出现，很多时候甚至几乎是同时涌现。如果是后一种情形，那这些思想就会像一个晶洞里的水晶一样互相纠缠在一起。事实上，这种情形就类似狩猎者同时看见和追逐两只兔子。

71

39

一般正常人的智力相当的狭隘、贫乏，意识也极不清晰——这可以通过这一事实看得出来：尽管投进无尽时间之中的人生有如白驹过隙，尽管我们的生存是如此的艰难和窘迫，举目尽是难以胜数的不解之谜；尽管众多现象别有深意，尽管生命是完全不足够的——尽管这样，也不是每个人都经常和不断地探究哲学；甚至不能说是很多人，或者只有那么一些人是这样做的——不，应该说只是零零星星的个别人才去思考哲学，这些人纯粹就是例外。其余人等就生活在这大梦

里，与动物并没有多大的区别，不同之处只在于这些人比动物多了对将来几年的预见和筹谋而已。那表示出来的对形而上学的需求，从一开始就由上头以宗教的手段打发了事，而这些宗教不管是何货色，都足以应付这种需求了。或许还有比表面看上去更多的人在私下里探究哲学——虽然这之后或许有结果显示如此。我们人类的处境的确是艰难和窘迫的：那样的一段生活时间，充满着困顿和操劳、恐惧和苦痛，但却一点都不知道何来、何往与何为；与此同时，还有那各式的牧师神父及其各自的启悟，以及对不信者的威胁、恐吓。除此之外，人与人的相见、相交，就犹如面具与面具的周旋；我们并不知道自己是谁，就像面具甚至不了解其自身。动物就是这样看视我们的，而我们也是这样看视动物的。

40

我们几乎相信我们所有的思维，半数是在无意识中进行的。在大多数情况下，还没有想清楚前提，结论就来了。这一点从下面这情形就已经可以推断出来：有时候，某一事情的发展结果是我们一点都无法预料的，这事情对我们自己的事务会有何影响，更是我们所无法清晰测量的，但这事情仍然明白无误地影响了我们的整个心境，因为这事情使我们的心情变得开朗或者忧郁，而这只能是无意识默想的结果。这种情形在下述例子中表现得更明显：我对某一理论性或者实际性的事情的事实素材有了了解以后，经常会在我没再想到的这些情况下，经过几天的时间，事情的结果，亦即这件事情是怎样的一种状况，或者对此要做的事情会自动和清晰地出现在我的感觉意识里。但这究竟是以何种操作得出的结果，是我不得而知的，就像计算机运算操作是我无法看见的一样。这恰恰就是无意识的思考。同样，不久以前，我就某一主题写下了一些东西，但随后我就没再考虑这一问题了。但有时候，脑子里就会突然有了对这一课题的补充议论，而在此之前的期间我可是完全没有想过这件事情的。类似的事情就是我连续几天努力地回忆起某一忘记了的名字，但偏偏在我一点都不再想起这一事情的时候，我会突然想起这一名字，就好像有人在我耳边悄声告

诉了我一样。确实，我们那些最好、最富内涵和最深刻的思想是突然灵光般出现在意识之中，并且经常是马上就以有分量的妙语方式表达出来。很明显，这些是长时间无意识默想，以及无数的经常在很久以前的直观洞见的结果——但那些单个的、具体的洞见却已被我们遗忘了。关于我对这一问题的论述，读者可阅读《作为意欲和表象的世界》（第2卷，第14章，第134页；第3版，第148页）。我们几乎可以大胆地提出这一生理学的假设：有意识的思维在脑髓的表层进行，无意识的思维则在脑髓的内层发生。

41

面对生活单调和由此产生的枯燥无味，经过相当一段时间的生活以后，人们就会发现生活无聊得让人难以忍受——假如我们总体的认识和见解不是在持续进步，对所有事物和关系的理解不是变得越来越清晰和透彻的话。这既是成熟和经验结出的果实，也是我们自身在不同的人生阶段承受了变化所致——因为经此变化，我们就在某种程度上总是处于某一新的审视角度；从这新的角度观察，事物就展现了那仍不为我们所知的一面，给出了不一样的现象。这样，尽管我们精神力的强度衰减了，但“今天教导昨天”就仍然不倦地持续下去，让生活蒙上了某种永远新奇的吸引力，因为那同一物就永远呈现为不同的和崭新的东西。所以，任何一个有思想的老人都要把梭伦的话作为自己的座右铭：“我年事已高，但仍好学不倦。”

附带一说，我们的情绪、心境的许多不同的变化也每时每刻发挥着同样的作用。我们也因此每天都是在不同的光线下看事情。这就减少了意识、思想的单调，因为这作用方式一如持续变换的日光，连带其层出不穷、变幻莫测的光线效应照射在一处美丽的乡村风景：结果就是这一风景让人百看不厌，每次都给我们新的愉悦。所以，处于不同的心境，那熟悉的东西就显现出新奇的一面，引发新的思想和见解。

42

谁要是想后验地，因而通过试验去解决某些他先验地就可认清和决定的事情，例如，每一个变化都必然有着某一原因，或者数学方面的真理，或者出自机械学、天文学的那些可以还原到数学的命题，或者从为人熟知和毋庸置疑的大自然法则引出一些命题，那都会招人轻视。我们最近的那些从化学角度出发的唯物论者就给出了这方面一个很好的例子。他们那极为片面的学问知识已让我在其他地方说过这样的话：只有化学的知识可能会让人成为药剂师，但却无法让人成为哲学家（参见我的《论大自然的意欲》中“前言”，第2版，第4页）。也就是说，这些人以为透过经验的途径就在那先验的真理方面有了新的发现，而那先验的真理在他们之前已经说了千遍之多：即物质是恒存的；这些家伙大胆地宣告（而并不理会对此一无所知的世界），并透过经验的方式真诚地证明此发现[“对此的证明，只有我们的天平和曲颈瓶才可以提供”，路易斯·布希那博士先生在《力和材料》（第3版，1856，第17页）中说的，而这些话是他这个学派的幼稚回声]。但他们是那样的没有信心和那样的无知，以致在此不用那唯一正确和适用的字词“物质”，而是采用他们熟悉的“材料”（Stoff）。这样，先验的命题“物质是恒存的，因此，其定量永远不会增加也不会减少”就表达为：“材料是不朽的。”他们在这样说的时候就感觉到了新意和伟大，说的也就是他们的新发现，因为自数个世纪，甚至数千年以来，就恒存物质的重要地位和恒存物质与始终是现有的形式的辩论，当然是这些小人物所不知道的。他们就像是新生的婴儿，由于“太迟学习”而受苦太甚，而这被格留斯（《阿提卡夜话》，11，7）描述为：“太迟才学到东西的人，缺点就是以前没有学过的就一直不知道，一旦终于开始了解，就会到处利用每一个机会把那自认为是了不得的东西说出来。”如果有哪位天生是有耐性的人，肯花工夫让那些从厨房里走出来、一无所知的药剂师毛头小伙和理发匠学徒明白物质与材料的区别，那就好了：材料已经是有了限定的物质，亦即物质与形式的结合，而这两者也可以再度分开。所以，恒存的唯独只有物质，而不是材料，因为材料仍然可能成为另外的材料——还没把你们那60种元素除外呢。物质不灭永远不是由实验而发现和决定的。因此，假如这不

是先验就可以确定下来的话，那我们对此永远都是无法肯定的。对物质不灭和物质在各种形式中变换的认识，完全和明确的就是先验的，因此也就是并不依赖于经验——莎士比亚剧中的一段话就可证明这一点，而莎士比亚却当然并不怎么了解物理学，也不会总体上知道得很多，但他却让哈姆雷特说：

75

恺撒死后化为土，

用以补洞风可堵，

啊！那泥土曾让世人敬和畏，

现在却是补墙驱冬寒。

——《哈姆雷特》，第5幕，第1景

所以，莎士比亚已经应用了这一真理，但我们今天的唯物论者却经常从药房和诊所那里端出这一真理，因为他们显然对发现这一真理很感得意，并且认为这一真理是经验主义的硕果，正如我上文所说的那样。但谁要是反过来，想要先验地阐明唯独是后验的、只能从经验中知道的东西，那就是招摇撞骗和受人嘲笑。谢林及其弟子就提供了有关这些错误的警示例子，就像当时某一个人美妙地说出的，先验地射击一个后验的目标。谢林在这些方法和技巧方面的成就，人们可以从他的《自然哲学体系第一概要》中清楚地了解。一眼就可看出，谢林偷偷地和完全以经验的依据从我们面前的大自然抽象出普遍的真理；然后，用简单明了的话语在总体上表达这真理的特性。现在，谢林就拿着这些当作是先验发现的、这大自然的、可设想性方面的原则；然后就很高兴地从这些原则再度推论出所碰到的、构成了这些原则的基础的事实。据此，谢林就向其学生证明：大自然不可能是另外的样子：

76

哲学家走了进来，

向你们证明：这必然就是这个样子。

人们可以在上述著作第96和97页读到这方面的滑稽例子，那就是对无机大自然和重力做出先验演绎。在我看来，这就像小孩向我表演戏法：我清楚地看到这小孩练习把小球藏在了杯子底下。之后，我就要在杯子底下发现小球并要为此感到惊奇。有这样的老师这样的作为，我们就不会奇怪在长时间以后，在那同一条道路上还可碰到他的学生，看着他们如何想要从模糊的，从经验中得到的概念，例如从蛋形、球形，根据任意设想的，就像是用斗鸡眼看到的模糊相类似，例如卵生动物、脊椎动物、腹肚动物、乳房动物等一类荒唐的东西，而先验演绎出大自然的行事；与此同时，我们从其郑重其事的演绎可清楚地看出：他们总是偷偷瞄看唯独后验才可确切的东西，但仍经常明显扭曲大自然以让大自然吻合他们的怪诞念头。相比之下，那些老实秉持经验论的法国人却是多么地值得尊敬。他们坦白承认只是向大自然学习和探究其进程，而不是规定大自然要有什么样的法则。纯粹采用归纳的方法，他们就发现了既深刻又准确的动物王国的划分法。而德国人则根本无法欣赏这种划分法，因此就把这撇到一边去，为的就是借上面提到的那些古怪和偏颇的想法以显示其独创性。然后，他们就这些而互相赞叹。好一些在评判思想价值方面眼光锐利并且公正的评判员！出生在这样的国家，该是多么幸运啊！

77

43

一旦我们对于某一事情有了某一坚定的看法以后，对于这同样事情的新的意见和看法，我们都会持拒绝和否定的态度，这是相当自然的。这是因为这些不同的意见有损我们暂时已是自成一体的一套信念，打扰了我们以此得到的宁静，苛求我们做出新的努力和宣告以前的思考努力白费了。据此，纠正我们错误的真理就好比是苦口、难吃之药，并且不会在服食的当下就显现其疗效，而只能过了一定时间以后才显现出效果。

所以，我们看到个人已是顽固坚持自己的错误，大众群体就更是如此了：对于他们既定的看法，经验和教诲穷数百年之功也不会发挥多大的效力。所以，就有了某些受到人们普遍喜爱并被深信不疑的错误看法，这些看法每天由无数的嘴巴自鸣得意地重复。我已开始把诸如此类的错误看法弄成目录，我请求读者作更多的补充。

（1）自杀是懦弱的行为。

（2）不信任别人的人，自己本身就是不诚实的。

（3）功勋卓著的人和思想天才，都是发自身心的自谦。

（4）疯癫之人是极其不幸的。

78

（5）哲学是无法学会的，只有哲学探究才是可以学会的（真相与此说法却恰恰相反）。

（6）创作优秀的悲剧要比创作优秀的喜剧容易。

（7）人们跟着培根学舌说：懂得一点点哲学会使人不相信上帝，但懂得很多哲学却让人返回到上帝那里。——是吗！那走着瞧！

（8）知识就是力量（Knowledge is power）——简直是鬼话！一个人可以很有知识，但却并不因此拥有丁点力量（或权力）；而另一个人很有力量（或权力），但却没有丁点的知识。所以，希里多德非常正确地表达了与此相反的说法："对人来说，至为痛苦的事情莫过于懂得很多，但却对事情无能为力。"（《历史》，9，16）有时，一个人的所知会使他有了对付别人的力量，例如，他知道别人的隐私，或者别人不知他的底细，等等。但这仍不足以证实"知识就是力量"的说法是正确的。

许多人未作深思就在相互间鹦鹉学舌这里面的大部分说法，纯粹只是因为这些说法乍一听起来似乎很有见地。

44

我们在旅行的时候就可以观察到大众的思维方式是多么生硬和僵

化，与他们打交道又是多么的困难。这是因为谁要是有幸与书为伴更甚与人交往，那他所看到的只是思想、知识的轻松交流，连带那有思想者之间相互快速的作用和反作用。这样，他就会很容易忘记在那可以说是唯一现实的世俗人群当中，情形却是完全另外一种样子。到最后，这个人甚至会误以为所获得的每一深刻见解马上就会成为全人类共同的财产。但我们只需某一天坐火车旅行到远一点点的地方，就会发现此刻所处的地方，人们仍固守着某些歪论、谬见、风俗习惯、生活方式和衣着款式，的确是自多个世纪以来一直保留不变。而这些东西在昨天所到的地方却是没有人知道的。那些地方方言与此也没有两样。我们由此可以得出结论：书本与大众之间存在着多么巨大的鸿沟，已获承认的真理抵达大众的步伐又是多么的缓慢——虽然这些步伐是确实的和肯定的。所以，就其传递的速度而言，没有什么比智力之光更不像自然之光的了。

79

所有这些都是源于大众甚少思考，因为他们在这方面的时间和练习都是欠缺的。不过，虽然大众长时间抱住错误不放，但在另一方面，大众却不像学术界那样是一个每天变换言论风向的风信鸡。这是相当幸运的，因为想想那人多势众的巨大群体如此快速地变换运动就够吓人的了，尤其当我们考虑到大众在变换方向时所冲走和推翻的一切。

45

对知识的渴求，如果目标是事物普遍的原理，那就是求知欲（Wissbegier）；如果想要知道的只是单个、零星之物，就应称为好奇、好打听（Neugier）。小男孩大多显示出求知欲，小女孩则只表现出好打听；小女孩在这方面的好奇心可以达到令人吃惊的程度，并经常伴随着让人厌烦的天真。女性这种只关注个别事物而无法感知普遍原理的特性，在此已经预示出来了。

46

一个结构良好并因此配备了细腻判断力的头脑具有两大长处。第一个长处是在所看见过的、经历过的和阅读过的事物中，只有最意味深长、最重要的东西才会附着于这种头脑，并自动打印在记忆中，以便在将来需要的时候招之即来，其他的则任其流走。据此，这种人的记忆就像细密的筛子：只有大块的东西才会留下来；而其他人的记忆则像粗眼的筛子：除了偶然留下的东西以外，一切都被漏掉了。具备这种头脑的人的另一长处与上述第一个长处是相关的，即凡是与某一事物或者某一问题相同性质的、类似的，或者有着某种关联的东西——无论这些东西距离多么遥远——都会适时在这一脑海中出现。这是因为这种人只抓住事物真正本质性的东西；这样，甚至在彼此差异极大的事物中，也能马上认出其同一性的东西和因此相互间的关联。

80

47

理解力并不是以其广度，而是以其强度（或深度）见称。所以，在这一方面一个人可以放心地与一万个人较量一番，而一千个傻瓜凑在一起也产生不了一个聪明的人。

48

挤满这一世界的可怜的平常人，真正缺乏的是两种彼此密切相关的能力，亦即判断力和能有自己思想的能力。但这类人缺乏这两者的程度是不属于这类人的人所难以想象的，也正因此，外人难以想象这类人的生存是多么的贫乏和悲惨，以及“愚蠢之人所饱受的苦闷和厌倦”。这两种思想能力的欠缺正好解释了，一方面为何在各个国家泛滥、被同时代人称为“文学”的文字作品，其质量是那样的低劣；另一方面为何真正的作品在这些人当中出现时会遭受如此的命运。也就是说，所有真正的创作和思考都是在某种程度上试图把某一伟大的头脑加在渺小人物的身上，这种努力不会马上取得成功就不足为奇了。作者要给予读者乐趣的话，所要求的永远是这位作者的思维方式与其读

者的思维方式在某种程度上的协调一致；这种协调一致越完美，那读者感受到的乐趣就越大。因此，具有伟大思想的作者也就只能被拥有伟大思想的读者所完全欣赏。也正是因为这样，拙劣或者平庸的作者会引起有思想的读者的反感和厌恶。事实上，与大多数人的交谈也是同样的结果。能力不足和不相协调可是无处不在。

81

借此机会，我想提醒大家：我们不应只是因为某一新奇的和或许是真实的话语，或者思想是在某本劣书中找到，或者是从某一傻瓜口中听到就低估它的价值。其实，那本劣书偷窃了这一思想，而傻瓜则人云亦云，这当然是被隐藏起来的。另外，一句西班牙谚语也这样说：“傻瓜了解自己的家里更甚于聪明人了解别人的屋子。”因此，每个人都比别人更了解自己的领域。最后，我们都知道，甚至一只瞎眼的母鸡有时候也会找到一小粒玉米。甚至这一句话也是对的：

> 没有头脑思想的人，其头脑里面是一个谜。[5]

所以，甚至园丁也经常一语中的。这样的事情也是有的：我们在很久以前曾经听到一个很普通、没受过教育的人说过的一句话，或者描述过的某一经历，但自那以后却一直无法忘记。但我们由于这些东西的出处而倾向于低估其价值，或者视其为早已普遍为人所知。如果是那样的话，我们现在就应该问一问自己：在那么长的时间里我们是否重又听过，或者甚至读到过这些东西？如果情况不是这样，那我们就要敬重它们。我们会因为钻石是在粪堆里扒出来的，就不珍视这钻石吗？

49

并没有哪一样乐器在这乐器自身的材料振动以后，不会给纯净的声音混杂和添加了某些别样的东西，因为纯净的声音只是由空气的振动而成，而通过乐器的材料的冲力，乐器的材料的振动首先产生了空气的振动，并造成了某些次要的附带噪音。每一乐音也就由此获得了

它专门特有的东西，亦即例如，把小提琴的乐音与长笛的乐音区别开来的东西。这次要的添加音越少，那乐音就越纯净。因此，人的声音是最纯净的，因为人工的工具是无法与天然的工具相匹敌的。同样，没有什么智力是不会给认知中的本质和客观的东西另添加上某些别样的主观的东西，某些出自携带这一智力、构成这一智力的条件的人的东西，因而也就是某些个人的东西。那认知中的本质和客观的东西也就由此受到了污染。智力所受的这些影响如果是最少的，那就会达到最纯净的客观，也就变得至为完美。因此，这智力的产品就几乎只是包含和重现每一智力在事物当中所稳定领会到的东西，亦即纯粹客观的东西——这一点，恰恰就是为什么这样的智力产品会让每一个能够明白其意蕴的人感到满意的原因。所以，我曾说过，天才的特性就在于其客观性。但某一绝对客观的、因而是完全纯净的智力却是不可能的，一如某一绝对纯净的乐音也是不可能：这样的乐音不可能是因为空气是不会自动振动起来的，而必须以某种方式被推动起来；纯净的智力不可能是因为智力不会为自己而存在，而只能作为某一意欲的工具而出现，或者（完全说真的）大脑也只能作为机体的一部分才成为可能。一个非理性的、盲目的意欲显现为机体，那就是每一智力的基础和根子。所以，每个人的智力都有缺陷和愚蠢、乖张的特质，而没有了这些东西，那也就不是人了。还有就是，“没有不带茎柄的莲花”。歌德也说了：

82

巴比伦塔还在那作祟，

他们无法连结！

每个人都有其怪想，

哥白尼也不例外。

83

造成认知不纯净的因素，除了主体的既定本质、个性以外，还有那些直接来自意欲及其暂时情绪的因素，因而也就是来自认知者的切身利益和七情六欲。要完整测量出在我们的认知中添加了多少主体的

成分，那我们就要经常以两个有着不同心境和不同关注的人的眼睛察看同样的事情。既然这不大可行，那我们就只能观察在不同的时间、不同的心绪和不同的场合，那同一个人和对象物是如何向我们展现出很不一样的样子。

当然了，如果我们的智力可以自为的存在，亦即成为原初、原创和纯净的东西，而不是某一次级的能力，必然地根植于某一意欲——而由于这样的意欲基础，那智力的几乎所有的认知和判断都受到了某种污染——如果是这样的话，那就是极好的事情。这是因为假如不是这样，那这智力就是一个纯净的知识和真理的器官。但现在的情形却是，对我们有某些兴趣或利益掺杂其中的某一件事，我们是极少看得清楚明白的！这几乎是不可能的事情，因为要给出每一辩论和补充每一事实的时候，意欲就马上一道说话、发表意见，我们甚至无法分辨出哪个是意欲的声音和哪个才是智力的声音，因为这两者已合为一个“我”了。在我们要预测我们关心的某一事情的结局时，这点就表现得尤为清楚，因为在智力走出的每一步那种关心几乎都会歪曲事情，忽而作为恐惧，忽而作为希望。在此，要看得清楚几乎是不可能的，因为智力就像是一个火把——借助其光亮，我们才可以阅读，强劲的夜风在此时却把火把吹得忽闪忽闪的。正是由于这一点，在情绪亢奋的情况下，一个忠实和真诚的朋友是价值无比的，因为他置身事外，所以，会看清楚事情的真实样子；但在我们的审视下，情形却由于我们激情的欺骗而被歪曲了。要能够准确地判断所发生的事情，准确地预测将要发生的事情，那这些事情就必须与我们无关，亦即与我们没有任何的利害关系，因为除却这些，我们并不是不带偏见的，我们的智力会受到意欲的感染和污染而又对此并不曾留意。这一点，还有那些不完整或者受到歪曲的事实，解释了为何有头脑和见识的人在预言政治事务的结果时，有时候会是全错了。

至于艺术家、诗人和作家，造成其智力不纯净的主体因素也就是我们习惯所称的时代思想，而时至今日则名为“时代的意识”的东西，因此也就是某些时兴的观点和概念。粘上了这些流行东西的色彩的作家，就是让自己受到了那些东西的影响，但他们本来却应该无视和拒

绝那些东西。在过了或短或长的年月以后，当那些观点完全消失不见了，他们出自那个时期的作品也就缺少了从当初时兴观点所获得的支持。那些作品也就经常显得如此无聊乏味，让人无法理解，起码跟旧的日历没有什么两样。也只有真正的文学家或者思想家是超越所有的那些影响。甚至席勒也看过《实践理性批判》，而这本书也对席勒产生了影响。但莎士比亚看的却只是这一世界。所以，我们在所有莎士比亚的剧作中，在他的英国历史的剧作中则尤其清楚地看到，那些剧中人物都是受自私自利或者恶毒的动因的驱动，例外是极少的，并且也不是太过刺眼。这是因为莎士比亚想要在文学艺术的镜子里表现人，而不是展现道德方面的漫画。所以，每个人在那些镜子里面认出的都是人，莎翁的著作在今天和以后永远都会活着。席勒的《唐·卡洛斯》的人物，则可以相当鲜明地分为白和黑、天使和魔鬼。这些在现在看来已经是古怪了，再过50年以后，又将是怎样的情形！

50

85

植物的生活就只是存在而已：据此，植物的乐趣也就是某种纯粹的和绝对主体的呆滞的舒适感。到了动物，认知增加了，但这认知仍然完全局限于动因，甚至是最近的和最直接的动因。因此，动物从其只是存在就可找到完全的满足，而这也足以充实其生活。所以，动物可以无事可做数小时而不会觉得不适和不耐烦，虽然他们不会思考，而只会观望。也只有到了最聪明的动物级别，例如犬和猴子才会有做事的需要，并因而会感觉到无聊。所以，它们喜欢玩耍，其消遣就是张着嘴巴注视着路过的行人。这样，它们也就与那些从窗口张嘴往外盯着行人的人同属一个类别：那些家伙到处都在盯着我们，但也只有在发现盯着我们的人是学生时，才会真的让我们动怒。

只有在人那里认知，亦即对其他事物的意识、与纯粹的自我意识相对应，才会达到较高的程度，并且由于理性的出现而提高至深思和反省。这样的结果就是人的一生除了只是存在以外，还有这样的认知作消遣，而这种认知在某种程度上就成了在人自身以外，在别的存在

物和事物的第二存在。不过，在这些人那里，认知大部分也还是局限在动因方面，但也包括了遥远的动因。众多这样的动因集合起来，就成了所称的“有用的知识”。而这些人空闲、自由的认知力，亦即不用服务于一定目标的认知力，却通常只是发挥好奇和消遣的需要，但这空闲的认知力却是每个人都会有的，起码达到了这里所说的程度。与此同时，如果动因允许他们喘息，那他们就仅仅只是以存在填充其大部分的人生，这方面的证据就是那常见的张着嘴巴看人、看热闹，以及那种主要只是聚在一块却又要么是无话可说，要么是谈话内容极度贫乏和简陋的社交。确实，大部分人虽然并不曾清楚地意识到这一点，但在心底里却是把尽可能少思想地生活奉为至高的处世的格言和准则，因为思考对于他们就是一个负担和累赘。据此，他们也就只恰好做出其职业业务所一定需要的思考，然后就是同样只根据他们不同的消遣的需要，不管那是交谈还是游戏而开动脑筋，但这两者必须是尽量只用最少的思考就可进行。但假如在工余时间他们缺少乏类似的交谈和游戏，那他们就会数小时地靠着窗口，张着嘴巴观望最琐细的、没有任何意义的事情，真正让我们看到阿里奥斯托的“无知者的无聊”的样子[6]，而不是去拿起一本书，因为这样的话，他们就要被迫思考了。[7]

86

87

只有在智力已经超出了所需的程度，认知才会或多或少成为目的本身。据此，如果在某一个人那里，智力放弃了其天然的职责，亦即放弃了为意欲服务，并因此不再去只是把握事物之间的关系，而是要纯粹客观地发挥，那就是一件全然反常的事情。但这恰恰就是艺术、文学和哲学的根源。所以，这些作品就是由当初并不是作此用途的器官所创造的。也就是说，智力从一开始就是从事繁重工作的佣工，被其要求诸多的主人——意欲——搞得从早忙到晚。但当这忙碌的苦役雇工在某一天，在空闲的时间自发自愿地完成了作品，没有别的什么目的，就只是自我满足和愉快，那这作品就是真正的艺术品；如果达到了某一高度，那的确就是一天才的作品。

把智力用于纯粹客观的方面，以其各个高级别构成了所有那些艺

术、文学、哲学作品以及总体纯粹科学成就的基础。[8]在理解和学习这些作品和成就的时候，就已经是这样运用智力了；在对某一事情自由的，亦即不涉及个人利益的思考，也同样如此。的确，这样的智力运用甚至让谈话仅仅只是有了活力——假如那话题是纯粹客观的，亦即与利益，也就是与谈话者的意欲毫无关联。这样纯粹客观地运用智力，与涉及主体的，亦即个人的利益而运用智力——哪怕只是间接地——两者的关系就犹如跳舞与走路一样，因为纯粹客观地运用智力就如跳舞一样是不带目的地使用多余的能力。相比之下，主体地运用智力当然是自然的，因为智力本来就是为服务意欲而产生的。但正因为这样，我们在智力用于主体性目的方面是与动物共通的：这样的智力就是急切需求的奴隶，有着我们的可怜特性的印记，在这方面我们就像是“被绑在土地上的农奴”。这一特性不仅出现在工作和个人活动中，而且也见之于所有关于个人的和普遍物质性事务的交谈，例如吃、喝和别的惬意的享受，然后就是职业和与此相关的东西以及各种各样的得益，甚至涉及社会和国家这样的共同实体（das gemeine Wesen）也是如此，因为共同的实体始终带着某一共同的核心（ein gemeines Wesen）。绝大部分的人当然是没有能力在其他别的方面应用其智力，因为他们的智力纯粹只是为其意欲服务的工具，完全投入到这种服务以后已无余力。正是这一点造成了他们如此的干巴乏味，就像动物一般的严肃，没有能力进行任何客观性的交谈。在他们的脸上，也可看到智力与意欲是紧密相连的。我们经常碰到的那种很让人沮丧的狭隘和局限的表现，恰好标示了那种人的认知只局限于他们意欲的事情。我们可看到他们所拥有的智力，也就是他们的意欲为达到其目标所恰好需要的，此外就再没有多余的了。他们的相貌是那样的俗气，原因就在这里。[9]据此，一旦意欲不再驱使他们，他们的智力就陷入停滞状态。他们不会对任何事情怀有客观的兴趣。对任何与他们本人没有关联，或者没有起码是某一可能的关联的事情，他们不会留意，也更不会仔细思考；没有什么东西会赢得他们的兴趣。某一戏谑或者机智的玩笑从来不会明显激发起他们，更准确地说，他们是讨厌一切哪怕只是需要他们稍稍思考一下的东西。只有那些粗糙的玩笑和调侃才会让他们笑一下，除此之外，他们就是表情严肃的畜牲。所有这一切，只是因为他们只能产生与主体有关的兴趣。这就是为什么

适合他们的消遣就是打牌，确切地说，是为了赢钱的打牌，因为这不像戏剧、音乐交谈等留在知识的范围内，而是把意欲本身活动起来，而意欲则是首要的和无处不在的。此外，他们从初次的呼吸到最后的咽气都是生意人，是天生的生活中的苦力和脚夫。他们享受的乐趣都是感官方面的，对于其他乐趣没有丝毫的感应。只有在做买卖和交易的时候，才好与他们说话，否则就不要理睬他们。与他们的交往会让人降格，的确会把自己变得低俗起来。他们的谈吐就是乔尔丹诺·布鲁诺（在《灰土的灰土》结尾处）形容的“平庸、低级、粗野和没有尊严的交谈”，是他自己发誓要绝对避免的。相比之下，两个有能力只是以某种方式纯粹客观地运用其智力的人，在相互的交谈中，就算那素材是轻松的，并且只是流于戏谑，但仍然已经是自由地发挥其思想力了。与前者相比，这后一种交谈就像舞蹈与走路相比。这样的谈话事实上就像是两个或者三个人相互之间的舞蹈，而前者则像是并排或者一前一后地行进，为的是要抵达目的地。

88-89

因此，这种始终是与能力连结在一起的、自由地和因此是反常地运用智力的倾向，在天才那里达到了这样的程度，以致认知成了主要的事情，成了全部生活的目标，自身的存在则成了次要的事情，沦为手段而已。据此，总体来说，天才通过对其余世界的认知和把握，更多地生活在这其余的世界，而不是生活在自身之中。他那异常提高了的认知能力让其失去了以只是存在及其目标来打发时间的可能性。他的头脑精神需要不断的和有强度的工作。因此，他在日常生活的宽阔场景并没有那种冷静、沉着，也不会惬意地融进这种生活中去，正如平常人都能做到的那样——平常人甚至可以把纯粹是仪式的和走过场的东西也做得真正有声有色。据此，要过平常的实际生活，那天才的智力可是糟糕的配置，并且如同每一反常的东西一样都成了阻碍，因为正常的头脑智力才与平常的生活相匹配。这是因为智力得到了这样的提升以后，对外在世界的理解就会达到如此高度的客观清晰性，并提供了远多于为意欲服务所需的东西，以致太多太丰富的东西完全妨碍了对意欲的服务，因为就其自身思考这些既有现象，始终会转移对这些现象与个人意欲的关系及对这些各个现象相互之间的关系的考

察，并因此扰乱和妨碍了对这些关系的静心把握。其实，要为意欲服务的话，对事物有一相当肤浅的研究就足够了。这表皮的研究只需提供这些事物与我们当时的目标的关系，以及与我们的目标连在一起的又是什么，所以，所认识的不过只是关系而已，而对其他一切则尽可能地视而不见。这样的认识会因为对事物本质的客观和全面地把握而受到削弱和扰乱。在此，拉克唐修的话得到了证实：“庸众很多时候会更有理解力，因为他们只有所需要的理解力。”（《神圣原理》，第3卷，第5章）

90

所以，天才完全是与实际行动的能力相对抗的，尤其是在实际事务的最高活动场所，在世界政治活动中。这恰恰是因为高度完美和细腻敏感的智力会有损意欲的能量，而这些东西表现为勇敢和坚定时，如果只是配备了干练和直截了当的理解力、准确的判断力和点点的机敏与狡猾，那这些正正就是造就政治家、将军的材料；如果这意欲的能量达到了大胆放肆和固执死板的程度，那在有利的情况和条件下，也会造就一个世界历史的人物。但就诸如此类的人而言，谈论天才则是可笑的。同样，拥有少许程度的思想优势，例如精明、狡猾和某些确定的但却是单一方面的才能，就会让具备这些才能的人在这世上吃得开，轻易就可奠定个人的幸福，尤其是除了这样的才能，还附加了无耻（一如上面说的大胆、放肆）。这是因为智力处于这些低层级的优势，仍会始终忠于其天然的职责而为自身的意欲服务，只不过是更精确和更容易地完成其工作而已。但在天才那里，智力却是摆脱了其天然的职责。所以，天才对一个人的运气肯定是不利的。这就是为什么歌德会让塔索说出这样的话：

91

月桂花冠，无论你在哪里看到，
都标志着痛苦更甚于好运。

因此，天才虽然对具有此天才的人是某一直接的收益，但不会间接地得益。

50（补充）

我们在动物那里可清楚地看出，动物的智力就只是为意欲服务而活动起来，而绝大多数人在这方面，一般来说也没有很大的不同。的确，在许多人那里，也可看出他们的智力从来不会为了其他目的而活跃起来，而是始终只指向生活中的渺小目标和很多时候为了实现这些目标都要采用低下的和有失体面的手段。如果一个人有了超出为意欲服务所需的多余智力，然后，这多余的智力自动自发地投入到自由的、并非由意欲刺激起来的、也与意欲的目的无关的活动中去，而这智力活动的结果将是纯粹客观地理解这世界和事物——那这样的人就是天才。他的脸上也会有着天才的印记。那些拥有超出所说的必需份额的智力的人也已经有了这样的印记，虽然这印记没有那么鲜明而已。

地位、阶层、出身的差别，都不如无数百万人与极少数、极稀有的一些人之间的鸿沟那样巨大：前者把头脑只是视为和应用于肚子的奴仆，亦即头脑只是为达到意欲目标的一个工具；后者则勇敢地说道：不，头脑不能只是服务于这些目标，头脑应该只是为了自己的目标而忙碌起来，亦即要去把握这世界奇妙的和五光十色的景观，以便在这之后以这样或者那样的方式重现出来，这可以是图画，也可以是对这景观的解释，根据那具备此头脑的个人的特性而定。这些是真正高贵的人，是这世界的真正贵族。其他的人则是农奴，“被绑在土地上的农奴”。当然，在此仅仅指的是这样的人：不仅具有勇气，而且还有着使命和权力要让头脑摆脱为意欲服务，以致所做出的牺牲得到了酬报。至于其他的，在其身上所有这些都只是部分存在的人，上述鸿沟并不是那么巨大，但鲜明的分界线却是始终存在的，就算是与那拥有一点点、但却是明确的才能的人，也是如此。

92

测量智力等级最精确的尺度，可以是人们在面对事物时，在多大程度上只是去把握个体事物，抑或多多少少地去把握事物的普遍性。动物只认识单个的事物，因而是完全局限于理解个体事物。但每一个人都可以把个体之物总结为概念，人的理性运用正在于此；这些概念

越是普遍，那他的智力就越高。当对普遍性东西的把握深入到直观认识，不仅仅只是概念，而且连直观到的东西也直接理解为普遍性的东西，那就产生了对（柏拉图式的）观念的认识：那种认知是审美的；如果是自动自发的话，那就是天才的一类，而如果是在哲学方面，则达到了最高一级，因为到那时候，那整个生命、存在物及其匆匆而过的特性，那世界及其存在，就以被直观把握了的真正本质显现了出来；以此方式作为沉思的对象物加之于人的意识。那是最高级的静思细想。所以，在这种认知和只是动物的认知之间有着无数的等级，其中可以透过那越发具有普遍性的认识而区分开来。

51

对有能力有保留地理解事情的人来说，天才与正常人的关系或许可以以下面的方式最清楚地表达出来。一个天才，就是一个有着双重智力的人：一重是为自己而服务于他的意欲；另一重则是为了这一世界，而他也就成了这一世界的一面镜子，因为他纯粹客观地理解了这一世界。这一理解的总和或精华，经技术性发挥和完善以后，就会重现在艺术、文学或者哲学作品中。相比之下，正常的人却只有第一重智力，我们可以称为主体（主观）性的，而天才的智力则可称为客体（客观）性的。虽然这主体性的智力，在锐利和完美方面可以各有至为不同的程度，但这一类智力与天才的双重智力有着某一明确的层级之分，大概就像胸腔的声音，哪怕那是很了不起的高音，但与（音乐中的）假声相比，仍始终有着本质上的不同。正如长笛的两个上八度音和小提琴的芦笛音，这些是两部分空气震颤柱的联合，而这两部分本是由某一振动波节所分开的；而在胸腔音和长笛的下八度音，只有那整个和不曾分开的空气柱在震颤。所以，由此可以让我们明白天才的专有特性，而这特性就明显地打印在那些著作，甚至打印在具有如此天才的人的面相上。同样清楚的是，这样的双重智力通常对为意欲服务造成了妨碍，这就解释了上面提到的天才应付实际生活的笨拙能力。天才尤其缺少务实性，而这却是平庸、简单智力的特点，不管其是敏锐还是呆滞。

52

94

正如脑髓就是寄生物，全靠机体的供养而不会给内在经济直接带来贡献，因为在上面它那坚固的、有着良好保护的居所里，脑髓过着独立、自主的生活，同样，具有高级思想禀赋的人在过着与众人一样的个体生活以外，还过着另一种纯粹智力性的生活。这样一种智力生活不仅只是在知识、学问上持续增加、丰富和调校正确，而且还由整套的名副其实的真知、灼见所组成。这种生活不受个人命运、际遇的影响——只要其追求和努力根本不受其扰乱。所以，这种生活会提升这个人超越那变幻、波折的命运。这种生活就是持续的思考、学习、试验和实践，并逐渐以此为主，而个人的生活则退而成为只是手段，而不是目的。歌德就给出了这种独立和分离的智力生活的一个例子。在香槟战争嘈杂和骚乱的战地，歌德为其颜色学说而观察各种现象；并且在那无尽不幸的战争中，在卢森堡要塞驻守的歌德只要获得片刻的休整，就会马上拿起他的“颜色学说”本子。歌德也就为我们这些土地的盐巴留下了应该仿效的榜样，即我们无论何时都要不受打扰地专注于我们的智力生活，哪怕个人的生活在这世上饱受动荡和波折；要永远记住：我们可不是仆人的儿子，而是自由的人。作为我们的徽章和家族纹章，我的建议是一棵在风暴中被吹得剧烈摇摆的树，但与此同时，这树却仍然是大红硕果挂满枝头。另附上这样的题词：“在我受尽风吹雨打之时，果实成熟了”，或者“狂风吹拔，但仍硕果累累”。

与个人的纯粹智力生活相对应的整个人类的生活，其现实的生活也同样在于意欲，无论就其经验的含义还是就其超验的含义而言，都是如此。人类这一纯粹智力的生活就在于人类通过科学在认知上的不断进步，就在于艺术的尽善尽美，而这两者历经世世代代缓慢地进展，每一代过客也做出了他们的贡献。这种智力生活就像是某种超凡脱俗的东西，某种美妙的芬芳，从那忙碌的世俗事务，从那真正现实的和受着意欲指引的大众生活中酝酿出来的，现在就漂浮在这些东西的上空。与那世界历史一道，哲学、科学和艺术的历史纯真无邪地、不带血腥地走着自己的路。

53

天才与常人的区别，如果算是程度上的差别，当然就只是数量上的；但当我们考虑到常人的头脑尽管有个人的差别，但他们的思维却有某种共同的方向；由于这共同的思维方向，所以，在相似的情况下，他们的所有想法会立刻走上同一条路径和陷入相同的轨迹；所以，常人那并不以真理为依据的判断经常是一致的，以致他们的某些基本观点是在任何时候都始终坚持的，一再地被人重复和重新提出来，而每个时代的伟大思想者则或公开或私下里抵制这些东西——当我们考虑到所有这些，那我们就会倾向于认为天才与常人的区别是质量上的。

54

天才的意思就是在这天才的头脑中，世界作为表象达到了更清晰明亮的一级，更清晰地显现出来；又因为并不是细心观察单个、零星的东西就会为我们带来最重要的和最深刻的认识，而只有对整体的把握强度才可以做到这一点，所以，人类也只能期待这样的天才给予最伟大的教导。如果这天才得到培养和完善，那他就会以这一形式或者那一形式给予他的教诲。因此，人们也可以把天才定义为对事物有着特别清晰的意识，并因此也对事物的对立面，亦即对自己本身有着特别清晰的意识。所以，人类仰视具有如此天赋的人，希望得到关于事物及他们自身的启示。[10]

96

与此同时，这个人就如同其他人一样，首先是为了自己而如此存在，这是关键的、不可避免的和无法改变的。而他对他人而言是什么，则是次要的，听随偶然。无论如何，人们从这个天才那里所接受的不过就是透过双方所做出的努力而获得的某种反射，以人们自己的头脑去思维这天才的思想，仅此而已。但在人们的头脑里，天才的思

想始终就是异国的花卉，终究会萎缩和弱化。

55

要获得独创的、不平凡的，或许甚至是不朽的思想，那我们只需要完全疏离世事一些片刻的时间；这样，那些最日常普通的事物就会显现其全新的、不为我们所知的样子，这些事物就以此方式向我们透露了真正的本质。但是，在此所需的条件根本不是困难与否，而是压根儿就不是我们所能掌控的，正因此这也是天才管控的事情。[11]

56

97

天才与其他人相比，就犹如红宝石与其他宝石相比：红宝石会发出自己的光，而其他宝石则只会反射所接收到的光线。我们也可以说：天才与其他人的区别，就犹如特殊的带电体与只是导电体的区别。所以，天才并不适合那些纯粹的学者：他们只是把学来的东西再教导给别人而已。正如特殊的带电体并不是导电体一样。更准确地说，天才之于纯粹只是博学，就犹如正文之于注解。一个博学者是一个学了很多知识的人，一个天才则是人们要从他那里学习他的并非从任何人那里学来的东西。所以，伟大的思想家——这可是一亿人当中也没有一个——就是人类的灯塔；没有了这些灯塔，人类就会迷失在无边无际的、至为可怕的错误和野蛮的大海之中。

但是，只是一般的学者，例如大概哥廷根大学平庸的教授一类，看待天才就跟我们看待兔子差不多：只有当兔子死了以后才可被烹调和享用；所以，在其眼里，只要天才还活着，就必须射杀掉。

57

谁要想得到同时代人的感激，就必须与同时代人的步子保持一致。但这样的话，任何伟大的东西就无从产生。因此，谁要打算成就

一些伟大的东西，就必须把目光投向后世，坚定信念为后世完成自己的作品。当然，他有可能在同时代人中间默默无闻，就好比是被迫在孤岛上度过一生的人：他勤勉地在这孤岛上建起一座丰碑，以便把自己存在的信息传达给将来的航海者。如果这种命运对他来说似乎太过残酷，那他就必须这样安慰自己：那些平常普通、纯粹实际的人也经常遭受了相似的命运，他们也无法期待得到对自己劳动的补偿。也就是说，那些平常、实际的人，如果处境有幸允许的话，就会在物质的道路上忙于生产，会日复一日，孜孜不倦地赚钱、买卖、建造房屋、耕种土地、投入资本、创立公司、经营布署。在这个过程中，他们误以为是为了自己而工作，但到头来，后人却坐享其成——这些后人甚至经常不是他们自己的后人。所以，这种人也照样可以说出“前人种树，后人乘凉”的话；他们的工作就是他们的报酬。因此，这些人相比思想的天才也好不到哪里去。思想的天才当然也希望可以获得报酬，起码能够得到荣耀，但到头来，他们只是为了后代做出了一切。当然，这两种人其实也从前人那里继承了许多。

98

但上述所获得的补偿——在这方面天才是占优的——关键就在于他自己是个什么样的人，而不是对其他人而言他是个什么样的人。确实，又有谁比这种人生活得更真实呢？这种人生活过的某些瞬间，仅仅只是回响就透过千百年的混乱和噪音仍可清晰地听到。对天才这种人物而言，最明智的做法或许就是：为了不受打扰地成为自己，那么，只要他还活着，他就要让自己满足于享受自己的思想和作品，这个世界则只是他所指定的他这样的丰富存在的继承者；至于他的存在所留下的印痕，则犹如化石足迹一样，只有在他本人死后方才传到世人的手中（参见拜伦的《但丁的预言》第4篇开首）。

除此之外，天才优于其他人的地方并不局限于他发挥其至高能力的方面，而是就像一个有着异于常人的良好骨架、动作敏捷利索的人：不仅能够格外轻便、灵活地完成身体的动作，而且在这过程中愉快、惬意，因为他在施展自己的天赋中得到了直接的快乐，他也因此经常漫无目的地发挥这些本领。再者，正如这一身体灵活的人不仅在跳绳或者跳舞的时候，能够做出一般人无法做出的跳跃动作，就算是

完成其他人也会的较为简单的舞步，甚至走路的姿势动作，也无一例外地显露出少有的弹性和灵巧；同样，有着真正高人一筹头脑的人不仅产生出和创作出其他人无法给出的思想和作品，并不只是唯一在这些方面表现其伟大，而且还能够随时以认知和思考为乐，因为对他们来说，认知和思考活动本身就是一件轻松、自然的事情；所以，较为简单的、在其他人能力范围之内的事情，他们也能更轻松、快捷、准确地把握。因此，他们能够为获得了知识、解决了难题、为每一含义深长的思想——不管这些是出自自己抑或出自别人——而得到直接和强烈的快乐。这就是为什么他们的头脑思想在没有什么其他目的的情况下也同样持续活泼，并因此成了永不枯竭的乐趣之源，以致无聊无法靠近他们，而无聊却是每时每刻都在折磨常人的恶魔。另外，过去或者同时代的伟大思想者所写下的巨作，对他们来说才算是真正存在了。具有常规的，亦即糟糕的智力的人面对推荐给他们的这些伟大思想的作品，大概就犹如痛风症患者到了舞场，虽然后者到场是出于习俗和礼貌，前者阅读那些思想巨作却是不甘人后。拉布吕耶尔说得很对："所有的精神思想对没有精神思想的人来说都是无能为力的。"再者，聪明头脑或者思想天才的想法与平庸之人在某些方面的想法，就算在根本上是相同的，但两者之比犹如色彩鲜艳、生动的油画与轮廓草图或者颜色淡弱的水彩画相比。所以，所有这些就属于天才所获得的报酬，是给那些孤独存在于这个与他们不同、也不相称的世界的思想天才的补偿。也就是说，因为一切伟大都是相对而言的，所以，我到底是说该乌斯是伟大的，抑或说该乌斯不得不生活在可怜、渺小的人群当中，其实是一样的，因为小人国与大人国之别全在于不同的审视角度。所以，一个创作了不朽巨著的人在无尽的后世人看来是多么的伟大，多么的值得赞叹，多么的意趣无穷，那在这一作者活着的时候，世人在他眼中也就必然是多么的渺小、多么的可怜和多么的乏味。我曾说过的这一句话就表达了这些意思：从塔基到塔顶有300英尺的话，那从塔顶到塔基当然也就恰好是300英尺。(12)

99-100

据此，如果我们发现思想的天才通常不喜与人交际，间或不招人喜欢，让人反感，那是不足为奇的，这不是因为这类人不喜交往，而

是因为他们在这世上的生活方式就跟在晨曦初开的美丽时分散步的人差不多：他兴致勃勃地欣赏着新鲜、壮丽的大自然，但他也就只能以此为乐，因为他找不到可交谈的人——除了顶多一两个在田里弯腰劳作的农人。因此，伟大的思想者经常更宁愿自我独白，而不是与世俗之人对话。偶尔当他勉强与这样的人对话时，空洞的谈话又会使他重回自我独白中去，因为他忘记了他的对话者，或者他起码并不在乎对方是否明白自己，他对其说话就像小孩对着玩具娃娃说话一样。

谦虚的伟大思想家肯定会让人们喜欢，但遗憾的是，这不过就是自相矛盾的说法。也就是说，这样的伟大思想家必须优先考虑和珍视他人的想法、意见和观点，以及他人的方式、方法，并且这些人可是数目极为庞大。而自己与众人相当不一样的思想则要屈居其后，自己的思想必须隶属于和适应于众人的看法，甚至要完全压制自己的思想，以便让众人的看法成为主宰。但这样的话，伟大的思想家就不会有所成就，或者只能成就其他人也能成就的东西。其实，他要创作出伟大的、地道的和不同寻常的东西，就必须无视其同时代人的方式、思想和观点，不受影响地创作他们所批评的，鄙视他们所赞扬的。没有这种傲慢，那也就没有了伟大的人。万一他的一生和所发挥的作用是在一个并不认识和欣赏他的价值的时代，那他仍然就是他自己，就像一个高雅的旅行者，现在得在一个寒酸的小客店度过一个晚上，第二天他就巴不得继续上路了。

101

不管怎样，如果一个思想家或者文学家能够只是被允许在一边的角落不受干扰地思考和创作，那他就对他所处的这个时代满意了；而如果能给予他一个角落，可以思考和创作，而又不需理会其他人，那就是他走好运了。

这是因为大脑只为肚子服务，当然就是几乎所有不以手工为生的人的共同命运，他们也很适应这样的情形。但对于具有伟大头脑的人，亦即对于具有超出为意欲服务所需份额的头脑能力的人，大脑只为肚子服务却是让人绝望的事情。所以，如果是迫不得已，这个人宁愿生活在至为受限的状况——只要让他自由运用自己的时间，以发展和应用自己的能力，亦即让他有那价值无比的闲暇。但其他人的情形

当然就不一样了，他们的闲暇没有客观的价值，闲暇对于他们甚至不是没有危险的。他们似乎也感觉到了这一点。这是因为我们这时代的技术所得到的史无前例的提升，大大增多了奢侈品，让命运的宠儿可以选择要么是更多的闲暇和精神思想的熏陶，要么是更奢侈、更舒适的生活和更努力的工作。常人一般都会典型地选择后者，宁愿香槟更甚于闲暇。这也是连贯如一的，因为对于常人，如果不是为了意欲的目标而开动脑筋，就是愚蠢的事情，喜欢这样做就会被称为古怪、离心（Exzentrizitat）。据此，坚持追随意欲和肚子的目标，则是同心（Konzentrizitat）。意欲当然是这世界的中心点，并的确就是其内核。

102

但总的来说，两者择一并不是常见的情形。这是因为正如大多数人一方面并没有多余的钱，而是微薄、将就着过日子，另一方面也同样没有多余的智力。他们的智力刚好足以应付为意欲服务，亦即足以完成养家糊口的工作。这工作完成了以后，他们就很高兴地张着嘴巴盯着人看，或者就享受感官上的乐趣，以及小孩子气的游戏，打牌、掷骰子；或者也相互间进行至为乏味的交谈；又或者穿戴、装饰一番，然后一个个鞠躬致意。稍稍有些智力盈余的人已经是极少数了。正如有一点点多余的钱的人会去作乐，同样，这些有多余智力的人也会去寻找智力上的快乐。他们会做些没有什么物质进账的人文学习和研究，或者从事某一门艺术，并且已经是有能力产生出某些客观兴趣。因此，我们可以不妨与之交谈一下。但至于其他人，我们还是不要与之交往为妙，因为除了某些例外，例如，他们讲述自己有过的经验，讲些他们的专业的某些事情，或者至少提供些从他人那学来的某些东西——除了这些以外，他们所说的话都不值得去听，我们对他们说的话，他们也甚少正确地理解和把握，这些话也大多与他们的观点相左。所以，巴尔塔扎尔·格拉西安很确切地形容他们为“不是人的人”，乔尔丹诺·布鲁诺（《论原因，第1篇对话》，瓦格纳编，第1卷，第224页）的这句话也说出了同样的意思：“我们与之打交道的是人，抑或只是根据人的外表和样子而制造出来的东西——两者的差别是多么的巨大啊！”这话与提鲁瓦鲁瓦的《圣诗》中所说的达到奇妙

的一致："常人看上去似乎是人，但我可从来不曾见过人一样的东西。"（参见提鲁瓦鲁瓦，《圣诗》，格鲁尔译，第140页）[13]对有需要得到愉快的消遣和赶走独处的孤寂的人，我建议养狗：我们几乎总能从狗的道德和智力素质中体会到欢乐和满足。

103

但是，我们应该时时处处避免有失公正。我的爱犬经常就以它的聪明，有时又以它的愚蠢使我吃惊，而人类给我的感觉与此没有两样。智力不足、完全没有判断力、充满兽性的人类无数次让我感到厌恶，我也不得不同意古人的哀叹：

愚蠢的确就是人类的母亲、保姆。

不过，在其他时候，我又对此感到惊讶：在这样的人类中，各种各样有用的和优美的艺术和科学——虽然始终出自个人，是某种例外——却能够形成、扎根、保存和完善；人类忠实地和持久地保存着伟大的思想家的著作，历经两三千年的时间，把荷马、柏拉图、贺拉斯等人的作品抄录下来，小心保管，使其得以经历人类历史的祸害、暴行而免遭毁灭——人类以此证明了他们认出了这些作品的价值；同样，我惊讶于在其他方面都属于大众的某些人所做出的专门的、个别的成就，以及不时就像灵感一样展现出来的思想或者判断力的素质；甚至大众也不时让我感到惊奇，那就是正如通常所发生的那样，只要其合唱是巨大、完整的，他们就能非常准确地判断，就好比是不曾经过训练的声音在一起唱和，只要人多势众，就会得出和谐的效果。那些超越大众、被我们称为天才的人物，只是整个人类的"清澈、健全的时候"。所以，这些人能够取得其他人绝对无法取得的成就。与此相应，这些人的独创性是如此巨大，不仅他们与大众的差别让人一目了然，这些天才人物之间的个性差别也同样的突出分明，以致两个天才人物之间可以在性格和精神思想方面截然不同。因此，每一个天才都透过自己的作品奉献给这一世界一件不可能从另外别处获得的礼物。所以，阿里奥斯托的比喻极其准确，成了著名的比喻也就是理所当然的："大自然塑造了他，然后打碎了模子。"

104

58

由于人的能力有限，每一个伟大的思想者之所以称得上是这样的人，其前提条件就是这个人有明显薄弱的一面——甚至在智力方面。也就是说，这个人的某种能力有时候甚至逊色于头脑平庸的人。这方面能力的欠缺会妨碍他发挥其突出的能力，但就具体某一个人而言，用一个字词对此加以描述也总是困难的。这更适宜以间接的方式表达，例如，柏拉图的弱点正好就是亚里士多德的长项，反之亦然。康德的弱项正好就是歌德的伟大之处，反之亦然。

59

人们也很乐意崇拜某样东西，只不过他们的崇拜大多数时候都选错了门口，而这要等到后世才纠正过来。在这之后，这种原先是由有文化修养的群体给予天才人物的尊崇慢慢就会变质，一如那些信众对圣人的尊崇相当容易地变质为对其遗骨遗物可笑、幼稚的顶礼膜拜。正如成千上万的基督徒会崇拜一个圣者的遗物，但对这个圣者的生平和教导却不甚了了；也正如许许多多佛教徒的宗教，更讲究的是对佛牙（《东方的君主制度》，第224页）、佛骨[14]和盛放佛骨的佛塔、僧钵、化石足印，或者佛陀栽种的圣树等一跪三叩，而不是透彻了解和忠实实践佛陀崇高的教诲，同样，许多人大张着嘴巴、心生敬畏地打量着、凝视着彼特拉克在阿尔瓜的住处，据说曾经在费拉拉囚禁塔索的监狱，莎士比亚在斯特拉福特镇的居所和里面莎翁坐过的椅子，歌德在魏玛的房子和家具，康德戴过的旧帽子，以及上述这些人的手稿，但这些人却从来不曾读过上述名人的著作。除了张开嘴巴呆看以外，他们无法做出别样的事情。比他们要聪明的人则私下里渴望一睹伟大的思想者曾经经常看到的东西。由于一种奇怪幻觉的作用，这些人错误地以为这样就能把这一客体引回主体，或者在这一客体肯定留下了某些属于这一主体的东西。与他们相似的还有这些人：他们不遗余力考察文学作品的素材，例如，浮士德的故事传说及其文学作品，然后就是引发作家创作作品的作家本人生活中真实的个人境遇和事件。他们对这些来龙去脉一究到底，这些人就好比看见剧院一幅美丽

画景以后，就匆匆忙忙登上舞台，认真仔细地检查支撑这一画景的木制架子。属于这种情形的例子在当今不胜枚举，那些专家刁钻地考察浮士德其人及其传说、泽森海姆是否真有弗里德里克其人、格里岑其人是否真的住在魏斯阿德勒小巷、绿蒂·维特的家人的情况是否属实，等等。这些例子证明了这一真理：人们感兴趣的并不是那形式，亦即对素材的处理和表现，而是更着眼于素材。但那些不是去研究一个哲学家的思想，而是对了解哲学家的生平历史感兴趣的人，就好比对油画作品不感兴趣，但却好奇于油画框及其雕工，以及镀金所需的费用。

105-106

到此为止，所有这一切都还好。但还另有一类人，他们的兴趣同样是投向物质和个人的一面，但在这一条道上他们走得更远，甚至达到了毫无价值、完全是无耻的地步。也就是说，因为一个伟大的思想者把自己最内在的宝藏敞开给人们，并且经由这位思想者最大努力地发挥其能力，创作了提升和启蒙人们及其十至二十代后世子孙的作品——因此，也就是因为这个人送给了人类绝无仅有的一大厚礼，所以，这些坏小子就理直气壮地坐到了判官席上，拉开架势要审判这一思想者的道德。他们要看看能否找出这个人身上的某些污点和瑕疵，以缓解由自惭形秽所带来的苦痛。所以就有了，例如，从道德角度对歌德的生活所做的各种细致调查——这方面的书籍和杂志可谓汗牛充栋。调查、讨论的问题就是歌德是否应该和必须与他在青年时代曾经恋爱过的这一姑娘或者那一女子结婚；或者歌德是否不应老实、正直地为其君主效力，而应该成为服务大众的人，一个配享保罗教堂一席之地的德国爱国主义者，等等。人们这些忘恩负义的聒噪和恶意贬损的企图，证明了这些不具有资格的判官不仅在智力上，而且在道德上也同样是些无赖和混混——这已经表达了很多的意思。

60

107

具备一定才华的人为了金钱和名声而工作；相比之下，要说出驱

使天才精心创作作品的推动力，却不是那么容易的一件事。天才甚少因创作出了作品而得到了金钱。名声也不是那推动力，只有法国人才会想到是名声在起推动作用。名声实在是太靠不住了，并且只需稍为仔细思考一下就会发现，名声的价值太微不足道了：

> 你配得到的名声永远不会与你的作品相称。[15]

同样，也不完全是为了自己感觉到轻松愉快，因为这种愉快与所付出的极其艰辛的劳动并不相称。其实，这是由于一种奇特的本能，天才的个人就受到驱使把自己的所见、所感在其传世的作品中表达了出来，而在这个过程中，他并没有意识到别的其他动机。大致上，这种情形就与果树结出果子一样，都是出于同样的必然性；后者从外在那除了只需要一块赖以成长的土地，别无其他。深入思考一下，似乎就是：生存意欲作为人类种属的精灵，这个人意识到：由于很罕有的机缘巧合，在很短的一段时间里，智力在此达到了更高一级的清晰度；现在，生存意欲就力求为与这个人具有同一本质的整个种属，起码获得这一个体智力清晰观察和思考的结果或者产物，以便让从这一个体发出的光亮，在以后的时间穿透常人黑暗和呆滞的意识，并使这些人受惠。由此产生了那种驱使天才行动起来的本能，并让天才不计报酬、无视别人的赞许或者同情，而宁愿忽略自己本身的安逸，孤独、勤勉、刻苦地尽最大努力完成其作品。在这期间，他更多的是为后世考虑，而不在乎自己的时代，后者只会把他引入歧途而已。这是因为延绵的后世占了人类种属的更大部分，也因为随着时间的流逝，寥寥无几的具有判断力的人会零星地、单独地出现。与此同时，这样的天才通常就像歌德的诗歌中哀叹不已的艺术家：

> 既没有欣赏我的朋友，
>
> 也没有珍视我的才华的王侯
>
> 我遗憾都没有这两者。
>
> 到我清修之地的也只是麻木的施主

我默默地勤勉，饱受痛苦，

没有识者，也没有门徒。[(16)]

天才的目标就是完成自己的作品，把它们作为神圣之物和自己生存的真正成果变成人类的财富，将其交付给更具有判断力的后代子孙。所有其他的目标都得为此目标让路。为此目的，他戴上荆棘冠，而在将来的一天，这一荆棘冠就会抽芽发叶而成月桂花环。天才一意孤行、专心致志地完成自己和稳妥安置自己的作品，一如那些关注其卵子、为将来的幼虫准备好食物的昆虫——它们时日无多了，其后代是它们永远无缘相见的。这些昆虫把卵子产在它们确切地知道幼虫将来可以找到生命和食物的地方，然后才心安理得地死去。

---

(1) 如果我观看某一对象，例如某一风景，并在想：在这一刻，我的头颅被砍掉了，我知道那对象将是原封不动地继续在那里——但这样归根到底就是说：我的头颅被砍掉了，但我这个人仍旧还在那里。明白这个道理的人不多，但这些话是写给那少数人的。

(2) 此后的版本中增加了内容。内容是：在我们看来，时间是那样完全的不言自明，以致我们自然不会清晰地意识到时间，唯一只留意到时间之中的变化过程，而这些变化当然可在实践经验中认出。所以，一旦我们的眼睛纯粹盯着时间本身，完全有意识地发问：这一本质是什么？这东西既没让我们看得见，也没让我们听得到，但所有的一切，要真正存在的话，就必须进入其中，并且以某种冷酷无情的均匀性前行，没有任何一种东西可以稍稍耽搁或者加快其进程，并不像人们那样，可以在某一既定的时间之内，完成在时间里面的事物变化——一旦我们这样发问，那我们就已经在哲学修养上迈出了重要一步。但时间看上去却是那样的不言自明，以致我们不会这样地发问，我们甚至无法想象某一没有时间的存在，因为对我们而言，时间是所有一切存在的永远的前提。正是这一点证明了时间只是我们的智力的形式，亦即认知装置的形式。所有的一切都必然显现在这时间和空间里。因此，时间与一切建基于时间的本体存在物也都随着脑髓的消失而消失。——译者注

(3) 在弗劳恩斯塔德编辑的版本中，增加了下面两段文字。内容是：没有这一类的考察——而这一类的考察也就是《纯粹理性批判》的基础——那在形而上学是不可能取得真正的进步的。那些诡辩者排挤了这些考察，

以便让他们的观念体系和各种各样的闹剧取而代之，然后再度无忧无虑的。这些人是不可原谅的。

时间不仅只是我们认知的先验形式，而且还是认知的基础和基本低音；它首要构建起显现给我们的整个世界的脉络组织，是我们所有的直观理解的承载物。根据律的其余形式就好比是时间的复制品，时间是所有一切的原型。因此，我们所有涉及存在和现实的设想与表象是与时间分不开的，我们的头脑也永远离不开一前一后地反映所有事物，什么时候（Wann）仍然是躲不开的，与在哪里（Wo）一样。但所有在时间上显现出来的东西，就只是现象。——译者注

(4) 根据精神的能量是处于加强抑或松弛的状态（这是机体生理状态所致），我们的精神智力相应上升至相当不同的高度：有时候在以太的高空中翱翔并直观这一世界，有时候巡游在地面的沼泽、泥潭之上，大多数时候则在这两端之间徘徊，或更接近这一端，或更接近那一端！意欲对此无能为力。

(5) 这是盖斯福德在斯托拜乌斯的《文选》“前言”中引用的（第30页，根据格留斯，图书II，第6章。参见《文选》，第1卷，第107页）。原文是这样写的：“甚至一个愚人也经常说出恰当的字词。”据说是埃斯库罗斯的诗句，但编者对此是存疑的。

(6) 参见《愤怒的奥兰多》，34，75。——译者注

(7) 常规的人害怕体力操劳，但更怕思想上的劳作，这也是为什么他们是那样的无知、那样的缺乏思想和那样的没有判断力。

平常人的智力都是狭隘的，亦即只受限在其持续、固定的点，意欲，以致这智力就像一个短的、因此是飞快走动的钟摆，或者就像一个带短的矢径的距角。这都是因为他们在事物那里真正看到的只是对他们有利的或者不利的东西，而对他们不利的他们看得则更清楚。这样，他们在处理事情的时候就是相当得心应手的。相比之下，具有天才智力的人就只看到事物本身，这就是他的能力所在。但这样一来，他对自己有利的和不利的认识就模糊了或被挤掉了。所以，平常的人在生活的道路上走得比他更灵活。我们可以把他们比作两个下棋的人：人们把他们置于一个陌生的屋子，在他们面前放上真正中国的、很有艺术技巧的、相当优美的棋子形象。其中一个就输了，因为他老是分心去观赏那些棋子的形象，而另一个则赢了，因为他对那些东西没有兴趣，看到的也就只是棋子而已。

绝大部分人的本质构成决定了他们除了对吃、喝与交媾以外，不会认真地对待其他事情。这些人会把那些少有的高贵之人带给这世界的一切，不管是宗教的还是科学的，或者艺术的，马上当做是工具加以利用，戴着这些面具，服务的是自己低下的目的。

(8) 一个民族在优美艺术、文学和哲学方面拿得出来的著作，就是在这民族中曾有过的智力盈余的成功结果。

(9) 参见《作为意欲和表象的世界》，第2卷，第380页；第3版，第433页。

(10) 经由极为罕有的多个机缘巧合，不时地，例如，在一个世纪中会诞生出一个智力明显超常的人，而智力则是次要的，亦即在与意欲的关系中是附属的素质。在他被人们认识和获得承认之前，有可能经过一段很长的时间，因为阻挠人们认识这天才的是愚笨，阻挠人们承认这天才的是嫉妒。但一旦他真的得到了认识和承认，人们就会团团围住这天才及其著作，希望从他那发出的点点光亮能够穿进他们存在的黑暗之处，能够说明和解释他们的存在——也就是在某种程度上是来自某一（不管其仍是那么的渺小）更高一级神灵的开示。

(11) 单靠自身的话，天才的头脑无法产生原初的思想，一如女人单靠自身无法生出小孩；外在的环境动因必须作为父亲一样地到来，好让天才结出果实和分娩。

(12) 伟大的思想者对思想贫乏者正因此会有着些许的宽容，因为他们正是由于这些人的思想贫乏才成为了伟大的思想者，因为一切都是相对的。

(13) 考虑到尽管地方和时间彼此分隔遥远，但想法甚至语言表达却是那样的高度一致，那我们就不会怀疑：这些思想和表达都是出自同样的客体。所以，在大概20年前，我就想着要人做一个鼻烟盒：在盖子上尽可能用镶嵌的方式镶上两个美丽的大栗子，但附带着的一片叶子却暴露出那是七叶树果。那时候，我肯定没有受到这些话的影响（因为其中一段话还不曾印刷出来，而另一段话则自12年以来就不曾在我手里）。这一象征每次都能让我具体地想象出上述的思想。

(14) 参见托马斯·哈代著《东方的修道生活》，伦敦，1850，第224、216页；《佛教指南》，伦敦，1853，第351页。

(15) 参见贺拉斯，《讽刺诗》，2，8，66。——译者注

(16) 参见《歌颂艺术家》。——译者注

第4章　对自在之物与现象的一些对照考察

61

自在之物（Ding　an　sich，又译“物自体”）指的是独立于我们的察觉和发现而存在的东西，亦即真正的存在之物。对德谟克利特来说，自在之物就是成形的物质；对洛克来说，自在之物从根本上也是同样的东西；对康德来说，则是X；对我来说，则是意欲。

下面出自恩披里柯著作中的一段话，可以证明德谟克利特把自在之物完全理解为这个意思，因此属于这一类总结的顶端[恩披里柯看到德谟克利特的著作（《反对数学家》，7，§135）并经常逐字摘引]：

> 因为德谟克利特否认出现在他的感官知觉中的东西，所以，他认为这些东西一点都不会是实际的样子，而在我们看来只是如此而已。但原子的存在和虚空的存在却的确是真的。

109

我建议大家查阅整段话，因为接下去不远，就出现了这句话：“所以，我们并不知道每种事物是如何构成或者如何不是这样构成的，”还有就是“很难知道事物是如何构成的”。所有这些都表明了“我们认识事物，并不是根据事物的自身，而只是根据其显现的样子”，并开启了从绝对唯物主义出发但却引向了唯心主义，在我这里终结的次序。对自在之物与现象的一个异常清晰和明确的划分，并且已经是在康德意义上的划分，见之于斯托拜乌斯所保存的波菲利的一段文字（《自然哲学文选》，L.1，第43章，片断3）：

> 如果说感官方面和物质方面的东西是向着各个方向延伸，是变化的，那的确如此……但那真正存在的本身，说它们永恒根植

于自身，永远不变，那就是对的。

62

正如我们对地球的了解只及于表面，而不是里面那巨大的固体部分，同样，我们对事物和这个世界，在经验上除了认识现象（亦即表面）以外别无其他。对这个世界的确切知识是在广泛意义上的“物理”层面。但假定了那表面有其内在，假定了这内在不仅仅是平坦的，而且还有立体的内容，假定这内在的东西还具有所推论的种种性质——这些就是形而上学的课题。试图根据纯粹现象的法则构建起事物的自在本质，好比有人试图从只是平面及其相应的法则构筑起某一立体的物体。每一个超验教义的哲学都试图根据现象的法则和规律构建其自在之物。这样做的结果，就犹如把两个完全不相似的图形彼此覆盖：这是永远不会成功的，因为不管如何把图形翻过来倒过去，始终一会儿是这个图的一角露出来，一会儿又是那个图的另一角露出来。

110

63

因为自然界中的每一种生物都同时是现象和自在之物，或同时是“被创造的自然”和“创造性的自然”，所以，每一种生物都可以有双重的解释，一重是物理上的、有形的解释，另一重是形而上的解释。物理方面的解释都是发自原因，形而上的解释都是发自意欲，因为意欲表现在没有认识力的大自然就是自然力（Naturkraft）；更高级别的就是生命力（Lebenskraft）；在动物和人那里，则称为意欲。据此，严格来说，一个人的智力级别和方向，他性格中的道德特性，有可能甚至纯物理地被推导出来。也就是说，这个人的智力就从他的脑髓和神经系统，以及影响这两者的血液循环推导出来的；这个人性格中的道德特性则从他的心脏、管道系统、血液、肺、肝脏、脾脏、肾脏、肠子、生殖器等本质、状态和共同作用推导出来的。当然，要达

到这个目的，对协调生理和精神心理关系的法则与规律，我们需要有比毕夏和卡班尼所掌握的还要精确得多的认识。然后，这两者可以追溯至更远的一些物理原因，也就是说，追溯至他的父母的本质构成，因为他的父母能够提供种子产生的只是一个像他们那样的生物，而不会是一个更高级和更优良的生物。从形而上而言，同一个人只能解释为他自身的、完全自由和原初意欲的现象，其意欲打造了与他相称的智力。所以，他所做的一切，虽然是必然出自他的性格与所出现的多个动因的争斗，而他的性格也是他的身体组合的结果，但他所做的一切仍然不得不归因于他。但在形而上而言，他整个人与他父母的分别也不是绝对的。

64

111

所有的理解都是某种设想和表象，因此根本上是停留在设想和表象的领域；那么，既然设想和表象也只是提供现象，所以，理解也就局限于现象的范围。在自在之物开始之处，现象也就终止了，表象以及与表象相连的理解也就随之终止了。但在此取而代之的却是存在本身，所意识到的自身就是意欲。假如这种意识到自身是直接的，那我们对自在之物就有了完全足够的认识。但因为意识到自身的，其达成是通过意欲创造了有机的生物体，并通过这个生物体的一部分创造了智力；然后必须首先经由这智力，才能在自我意识中发现和认出作为意欲的自己——所以，对自在之物的认识，其首要条件是这其中的认识者与被认识者互相分离，其次则是与脑部，与自我意识密不可分的时间形式；因此，这种认识就不是全然彻底的和足够的（人们可以参见和比较《作为意欲和表象的世界》，第2卷，第18章）。[1]与此相关的是我在《论大自然的意欲》中“自然的天文学”第86页所阐述的真理，即我们越清楚地了解某一事件或者某一关系，我们就越停留在现象之中，越不曾涉及自在的本质。

112

65

当我们观察和思考随便某一自然生物（例如某一动物）的存在、生活、活动，那这一动物在我们面前就是一个深不可测的秘密——不管动物学和动物解剖学都告诉了我们些什么。难道大自然纯粹出于顽固而对我们的问题永远沉默以对吗？难道大自然不就像所有伟大的东西那样是直白、开诚布公的，甚至朴素天真？因此，我们没有得到她的回答是否另有原因？是否因为我们的问题提错了，歪曲走样，从错误的假设出发，甚至包含某一自相矛盾？难道我们可以想象：这里面有着因、果的关联，但这因、果的关联却永远从根本上隐藏不露？当然，这些都是不可能的。这之所以无法看透，就是因为在我们探究原因和结果的领域，这些因果形式是陌生的。因此，我们是在一条完全错误的路径上紧追因果链条。也就是说，我们试图循着根据律而抵达大自然的内在本质——这内在本质透过我们所见的每一大自然现象而呈现出来；但这根据律却只是我们的智力要把握现象，亦即要把握事物的表面所依靠的一种形式。我们却想以这样的智力方式越出现象之外。因为在现象的范围内，根据律是适用和足够的，例如，某一动物的存在可以以其生殖作解释。也就是说，动物的繁殖从根本上并不比其他的，甚至最简单的因果更神秘，因为就算要解释这些最简单的因果，到最后还是要面对无法理解和把握的东西。在生殖问题上，我们不知道其中的一些中间环节，但这一点在本质上并没有改变什么，因为就算我们掌握了这些环节，仍然要面对无法理解的东西。所有这一切都是因为现象始终就是现象，而不会成为自在之物。

113

对于事物的内在本质，根据律是陌生的。那是自在之物，是纯粹的意欲。因为它是，所以它意欲；因为它意欲，所以它是。那是每一种生物中绝对真实的东西。

66

所有事物的根本特性是暂时和倏忽，我们在大自然中可以看到所

有的一切，从金属一直到有机生物体，有些是通过自己的存在，有些则是经由与其他存在的争斗而消耗殆尽。那么，大自然是如何能够维持个体的形式和更新，经受住生命过程的无数次重复，历经无穷无尽的时间，并且是那样的不知疲倦？除非大自然的内核是某一没有时间之物，并因此是完全牢固不灭的东西，是自在之物，与它的现象迥然不同，是有别于一切物理、有形之物的形而上的东西。这就是在我们身上，在一切事物中的意欲。

67

我们抱怨糊里糊涂地生活，并不明白那存在的总体上的关联，尤其不明白我们自身的存在与整体存在的关联；这样，我们的一生不仅是短暂的，我们的认识也完全局限在这一存在里面，因为我们既不能回顾出生以前的情景，也不能看到死亡以后的状况，所以，我们的意识只是犹如瞬间照亮了黑夜的一道闪电。因此，看上去的确就像是一个魔鬼在狠毒地阻挡我们获得更多的知识，以看我们的窘况为乐。

114

但我们的这些抱怨真正说来却是没有理由的，因为这都是出自我们的某种幻象，而这幻象又是出自这样一个错误的根本观点：既然总体事物是某一智力的产物，因此在成为现实之前就只是设想和概念；据此，既然总体事物是出自认知的产物，那也就必然是完全可以得到认知的理解和彻底探究的。但是，真实的情形却更有可能是这样的：我们所抱怨无法知道的一切，是任何人都不知道的，并且就其本身而言，甚至是不可知的，亦即无法想象的。这是因为一切认知都是在想法和表象的领域，因此所有的知识都是与想法和表象有关，而想法和表象却只是存在的外在一面，是次要的、附属的东西，也就是并非维持总体事物、维持世界总体所需的东西，想法和表象只帮助维持个体的动物性生物。因此，总体事物的存在也只是偶然意外地、因而以相当局限的方式进入认知；在动物性的意识中，那只构成了画面的背景部分，因为在动物性的意识中，意欲的对象和目标才是最重要的，并占据着首要位置。那么，虽然得益于这个附属的东西，整个世界得以

在空间和时间中出现，亦即作为表象的世界（这世界的这种存在，在认知之外却是不存在的）而出现，但是，世界的内在本质，那自在的存在，却是完全独立于这种存在的。正如我说过的，既然认知的出现只是为了维持每一个动物性的个体，那认知的整个特性，认知的所有形式，如时间、空间等，也就只是为了这样的目的。而要达到这样的目的，所要求的就是认识个体现象与个体现象相互之间的关系，而绝不是要认知事物和整体世界的本质。

康德已经证明，那多多少少困扰着每一个人的形而上学的难题，不会有直接的和让人满意的答案。但这归根到底是因为这些难题的根源就在于我们智力的形式（时间、空间和因果律），而我们的智力的目的就只是把动因呈现给个体意欲，亦即把欲求（意欲）的对象物，连带要夺取对象物的手段和途径，一并显示给个体意欲。如果滥用这个智力，将其投向事物的自在本质，投向世界的总体和关联，那智力的上述形式，那涉及所有可能事物之间的并存、次第、因由关系的智力形式，就会产生出形而上学的难题，诸如这世界和他自己本人的起源和目的，那开始和结束，自身是否经由死亡而毁灭，或者自身死后是否仍然继续存留，意欲是否自由，等等，等等。现在我们想象智力的形式被一举取消了，但对事物的意识仍然存在，那这些难题并不就是解决了，只是完全消失了而已，这些难题的表述也不再有含义。这是因为这些难题完完全全是由智力的那些形式而来，而智力的形式却完全不是着眼于理解世界和存在，而只是为明白我们个体的目标而设。

115

这所有的考察为我们提供了对康德学说的说明，也为其学说奠定了客观的基础，因为康德只是从主观（主体）的一面出发而建立其学说，认为理解力的形式只适用于经验和知识范围内，而不能应用于超验的问题。我们也可以这样说，智力是物理性质（有形性质）的，而不是超越物理性质（形而上性质）的；换句话说，正如智力出自意欲，属于其客体化，同样，智力也就只为意欲服务。但这种服务只涉及在大自然中的事物，而不会涉及超越大自然以外的某些东西。正如我在《论大自然的意欲》中所详解和证明了的，每一种动物的智力都

明显只为动物的目标服务，那就是能够发现和获得食物。这动物所得的智力份额也就由此决定了。人也没有什么两样，只不过要维持人的生存困难更大，人的需求也无穷无尽和多种多样，所以，人需要得到大得多的智力份额。只有当人的智力由于某种异常而超额，才会表现出多余的、不需再为意欲服务的智力。如果多余的智力很可观，那就可以称为天才了。也只有这样的多余智力，才可以做到客观。但多余的智力却可以在某种程度上有了形而上的特性，或者起码争取成为这样。正是因为这种智力所具有的客观性，大自然本身、事物的总体，现在也成了这智力审视的对象，成了这智力要解决的难题。也就是说，运用这种智力，大自然真正地开始把自身视为某种东西的同时，又不是那种东西，或者可以是某种别的东西。但在那些平庸、正常的智力中，大自然却无法清晰地审视自身，正如磨坊主并不会听到他的磨坊声音，香水店主不会嗅到自己店里的味道一样。在智力平庸者看来，大自然是理应如此的，因为这样的人囿于这大自然。只有在某些明亮的瞬间，他们才意识到大自然，并对此感到惊骇。但这些时候转瞬即逝。因此，这种普通头脑的人能在哲学领域取得什么样的成就——哪怕这些臭皮匠成堆地聚集在一起——很容易就可想而知。相比之下，如果有的人的智力是原创性的，就其使命而言是形而上的，那这样的人是能够推进哲学的，尤其在合众人之力以后，正如他们也能推进其他各个学科。

---

(1) 自在之物与现象的区别，也可以表述为某种事物的主观（主体）本质和客观（客体）本质的区别。事物的纯粹主观本质正是自在之物，但自在之物却不是认识的对象物。因为对认识的对象物而言，关键是认识的对象物要始终存在于某一认识着的意识之中，要作为其意识中的设想和表象，而在认识着的意识中显现的，正好就是事物的客观本质。因此，事物的客观本质就是认识的对象物，只不过作为认识的对象物，那只是设想和表象而已，并且只有通过某个进行设想和表象的机制才可以成为设想和表象，这个进行设想和表象的机制也必然有其特定的构成和规则，所以，这只是现象，是与某一自在之物有关联的现象。对自身的意识，亦即对某一认识自身的“我”，也同样如此。这是因为“我”也只能透过其智力，亦即透过进行设想和表象的机制，并且透过其作为生物体的外在

感观，透过其作为意欲的内在感觉而认识自身，而意欲的行为则透过其生物体能看到同步重复，如影随形。由此就推论出自己兼备两种身份，并名为“我”。由于双重认识的缘故，也由于此智力近距离靠近其根源，靠近其意欲，所以，对客观本质的认识，亦即对现象的认识，在此与主观的认识，亦即与对自在之物的认识，差别就少了很多——这是与通过外在感官而认识，或者与对其他事物的认识（较之于对自身的意识）相比较而言的。也就是说，自我意识只要是通过内在感觉而认识，那它就还有时间的形式而没有了空间的形式；时间的形式以及那主体和客体之分，就是唯一把自我意识与自在之物分开的东西。

第5章　略论泛神论

68

现在在大学教授之间展开的就泛神论和一神论的争论，我们可以透过一段对话，以比喻和戏剧的方式表现出来。这段对话是演出期间在米兰的一家剧院的正厅进行的。一个对话者深信自己身处巨大的著名的吉罗拉莫木偶剧院，赞叹着导演的布置和让木偶表演起来的技巧和艺术。另一对话者则反对说，完全不是这回事！表演者不过就是导演和他的助手们，我们眼前所见的木偶角色，其实是导演们藏身在其中；剧作者也在里面表演角色。

117

看着大学教授们与泛神论就像是与某一禁果一样地眉来眼去，又不敢伸手抓住它，倒是挺好笑的。大学教授在这方面的态度和表现，我在《论大学的哲学》中已经有所描绘，并且让我们想起《仲夏夜之梦》中的织工波顿。啊，哲学教授这一行饭可真不好吃啊！他们首先得随着政府部长的笛子起舞，就算是他们做出了的确是细腻、优雅的成绩，但却仍然会受到外面的野生吃人兽、真正的哲学家的袭击：这些袭击者可以把他们装进口袋，随身带走，以便一有机会就拿出来，就像口袋滑稽丑角一样，观赏其表演以取乐子。

69

我是反对泛神论的，首要的是泛神论并没有说出任何东西。把世界称为“上帝”，并没有就此解释了这世界，而只是用了“世界”这一多余的同义词丰富了我们的语言。你们说“世界就是上帝”，抑或“世界就是世界”，归根到底是同一样的。如果我们从上帝出发，姑且把上帝当作是既定的、有待解释的东西，亦即说出“上帝就是世界”，虽然这在某种程度上给出了某一解释——只要这是把未知的东西引到相对知

道的东西——但这仍然只是以字词解释字词而已。如果我们从那真实的既定之物出发，亦即从这世界出发，说出“世界就是上帝”，那很清楚，这样的话就是什么都没有说，或者起码就是“以更未知的来解释未知”。

因此，泛神论假设了一神论是在泛神论之前的，因为只有当我们从某一神祇出发，亦即预先就已经有了这一神祇，并且很熟悉这一神祇，我们才会终于把这神祇与世界同一起来，以便真能以像样的方式处理掉这“世界”的概念。也就是说，我们并不是不带定见地从世界作为有待解释之物出发，而是把神祇视为既定之物并从神祇出发，但在人们很快就不知这神祇去了哪里以后，“世界”就得接替了神祇的角色。这就是泛神论的起源。这是因为从一开始和不带定见的话，任何人都不会想到要把这世界视为一个神祇。如果哪位神祇不曾想到有什么更好的娱乐，而是要把自己变身为我们眼前所见的世界，变身为一个如此饥饿、渴求的世界，目的就是在此忍受那没有节制，也没有目的的苦难、匮乏和死亡，其外形就是那数百万活着的、但却是担忧、害怕、饱受折磨的生物（其总体上只依靠互相吞噬才可以短暂生存）。例如，变身为600万的黑人奴隶，每天身上平均承受6000万下的鞭打；变身为300万的欧洲织工：饥寒交迫，在潮湿的冰冷小屋中或者凄凉的厂房中挣扎度日，等等——这神祇很明显是受到了糟糕的误导。对于那肯定是习惯于另外完全不一样的东西的神祇，这算是什么样的娱乐啊！

118

据此，从一神论到泛神论的所谓巨大进步，如果我们认真对待，而不是只把那视为经过了伪装的否定，就像上面所表明的那样，就是从未经证明的和难以想象的东西转换成了彻头彻尾的荒谬东西。这是因为尽管与“上帝”一词连在一起的概念是多么的不清、摇摆和混乱，但“上帝”的两个属性却是与“上帝”无法分开的：至高的能力和至高的智慧。认为配备了这样东西的神灵会置自己于所描述的处境，简直就是一个荒谬的想法，因为我们在这世界的处境，很明显，是任何一个有智力者都不会置身的，更不用说一个全知者了。泛神论必然就是乐观论的，因此也是错误的。相比之下，一神论只是未经证实，就算很

难设想那无边的世界就是人格化的，因此也就是个体的神灵的作品，而这样的神灵我们也只能从动物的本性去了解，但这也不至于是完全荒谬的想法。这是因为一个全能并且全知的神灵创造出一个饱受痛苦、折磨的世界，始终是可以设想的，虽然我们不知道这到底是为了什么。因此，就算我们认为这一神灵有着至善，但无法探究这神灵的旨意，就成了一个借口，让这一理论得以逃脱被人们斥为荒谬。但根据泛神论的设想，那造物者上帝本身就受了无尽的痛苦折磨，在这一小小的地球上，在每一秒钟都死去一次，并且是上帝自己自愿要这样。这就荒谬了。把世界与魔鬼视为一体，才是更正确的看法，这也是《德国神学》可尊敬的作者所做的，因为他在其不朽著作的第93页（根据恢复了的文本，斯图加特，1851年）说：“这就是为什么邪神与大自然是为一体，无法克服大自然的地方，也就是无法克服邪神的地方。”

119

很明显，这些泛神论者给这轮回世界冠以上帝之名；但神秘主义者则把这同一个名字给了涅槃。关于涅槃，神秘主义者可以叙说比他们所知的更多的东西，但佛教徒却没这样做，所以，他们的涅槃就是相对的无。“如果正确理解了事情，那我们是不会纠缠于其名称的。”犹太教会、基督教会和伊斯兰教应用上帝（或神祗等）一词时，采用的是其本来的和正确的含义。

今天经常听到的说法，“世界就是目的本身”，到底是要以泛神论还只是以命运论去解释是不确定的，但却起码只是允许某一自然的而不是道德上的含义，因为根据这后一种看法，世界始终就表现为实现某一高目标的手段。但认为世界有的只是自然方面的含义，而没有道德上的含义，这想法却是最不可救药的错误，是怪癖、反常的头脑的产物。

第6章　论哲学和自然科学

120

70

大自然就是意欲——只要大自然是在自身之外察看自己。而采用这样察看的立场和角度的，必然是某一个体的智力。这智力也同样是意欲的产物。

71

我们不要像英国人那样，把大自然的作品，把动物循本能的巧夺天工视为上帝的智慧，而是要由此明白：所有通过表象媒介，亦即通过智力（哪怕这个智力已经发达至理性的高度）而成就的东西，一旦与直接发自意欲（作为自在之物）、并不需要通过表象以达成的东西相比，诸如与大自然的杰作相比，简直就是拙劣之作。这就是我的《论大自然的意欲》的论题。因此，我极力推荐读者阅读我的这一著作，在那里，读者可以读到我就我的理论中的真正焦点所作的最清晰的论述。

72

如果我们观察到大自然对于个体并不怎么关注，但对于保存种属却异常地操心，所用的手段就是那威力无比的性欲，还有那难以胜数的多余种子：对植物、鱼类、昆虫来说，那经常是随时以数十万以上的种子来取代一个个体——那么，我们就会假定：大自然要生产出个体固然是很容易的事情，但要创造出一个种属却极其困难。所以，我们从来没有看到有新的种属形成，就算那“自然发生”（亦称“原初发

生”，即从无生命的物质中产生出生物）真发生了（这种事情是没有疑问的，尤其是那些体表寄生虫一类），那产生的也是些已知的种属。但现在居住在地球上的动物群中的极少数已经灭绝的动物种类，例如渡渡鸟，大自然却无法再度替代它们，虽然这些曾在大自然的计划里。因此，我们感到惊讶：我们的渴望成功地捉弄了大自然。

121

73

根据拉普拉斯的宇宙起源学说，太阳是由发光的扩展至海王星的原初雾霭所组成的。在这些发光的雾霭里面，化学的元素是不会实际存在的，而只是有可能地和潜在地存在。但把物质首次和原初地分开为氢和氧、硫和碳、氮、氯，等等，以及分为不同的、彼此相似的、但又截然分开的各种金属——这是首次弹拨了世界的基本和弦。

此外，我猜想所有的金属就是两种我们仍不认识的绝对元素的结合，而金属间也只是由于这两者的量的比例而有所差别，而金属的电阻也以此为基础，所根据的法则就类似于这一法则：在一种盐的根里面，氧与盐基的比例与其在同一种盐的酸里面的比例是相反的。假设我们真能把那些金属分解为成分，那我们很可能就可以造出它们。但现在门闩上得死死的。

74

没有什么哲学头脑的人还保留着古旧的、从根本上是错误的关于精神与物质相对立的观念。这些人包括所有没有学过康德哲学、因而就是大多数的外国人，还有许多今天在德国从事医学的人，等等。这些人是那样蛮有信心地以其问答手册的标准答案进行哲学探讨。尤其是这些人当中的黑格尔主义者，由于他们相当无知，且其哲学思维粗糙，所以就又拿出前康德时期的“精神与自然”的名称，以重新开始讨论精神与物质的对立。他们以一副天真无邪的样子，打着那一名称又端出了这一话题，就好像从来不曾出现过康德，我们也好像仍然戴着

假发，在修剪了的矮树篱之间走来走去，因为我们就像莱布尼茨那样，在庄园住宅（《莱布尼茨》，埃尔德曼编，第755页）与公主、贵妇议论哲学，谈论“精神与自然”——“自然”就是那修剪整齐的矮树篱，而“精神”被理解为假发下面的东西。在假设了精神与物质这错误的对立以后，就有了唯灵论者和唯物论者。唯物论者声称，物质经由其形式和混合产生出万物，因而也就产生了人的思维和意欲。对此说法，唯灵论者则是大喊大叫地反对。

122

但事实上，既没有精神也没有物质，在这世上有的却是许许多多的胡言和幻象。石头那不依不饶的重力恰如人脑的思维一样无法解释，我们也可以据此推论石头里面也有精神。因此，我想对这些争论者说的是，你们以为了解某种死物，亦即了解某种完全被动的和缺乏特性的物质，因为你们错误地以为真的明白了所有你们能够还原为机械作用（效果）的东西。但是，正如物理和化学的作用也是你们公认无法理解的——只要你们仍不知道如何把那些作用还原为机械作用——那同样，这些机械作用本身，亦即发自重力、不可穿透性、内聚力、坚硬、僵硬性、弹性、液体性等的外在展示，也就如同那些物理和化学作用一样的神秘，并的确就如人脑里的思想一样的神秘。既然物质可以往地面下落（你们不明白为什么是这样），那这个物质也可以思考（你们也不明白为什么是这样）。在机械学（力学）中真正纯粹和完全能够让人彻底明白的，并不会超出在每一解释中的纯数学部分，因而就只是局限在空间和时间的规定之内。但空间和时间两者及其整套法则，却是先验为我们所意识到的，所以，是我们认知的形式和唯独属于我们的想法和表象。因此，空间和时间上的限定和规定，从根本上是主观（主体）的，并不涉及纯粹客体之物，并不涉及独立于我们认知的自在之物本身。甚至在机械力学中，一旦我们走出纯粹数学之外，一旦我们走到那不可穿透性、重力，或者僵硬性，或者液体性，那在我们面前的外在展示就已经充满了神秘，其神秘性一如人的思维和意欲，因而也就是无法直接探究的东西，因为每一种自然力都是这样无法直接探究的东西。那现在你们所说的物质又在哪里呢？你们对物质认识和理解得如此真切，以至于你们想用物质来解释所有

的一切，想把所有的一切都还原为物质！能够纯粹把握和完全透彻解释的，永远只是在数学方面，因为这植根于我们的主体，植根于我们的表象机制。一旦某种真正客体的东西出现，某种并不是先验就可明确规定的东西，那到最后也就马上变得无法探究。我们的感官和理解力所察看到的东西，完全就是表面的现象，根本就不曾触及事物真正的和内在的本质。这是康德想要说的意思。既然你们认为在人的头脑中有某一精神，就像“机器机关里跑出的神”，那就像我说过的，你们也就必须承认每一块石头有其精神。另一方面，既然你们那死的、纯粹被动的物质能够作为重力而发力，作为电力而吸引、排斥、迸出火花，那这物质也可以作为脑浆而思想。一句话，既然我们可以给每一个所谓的精神配上物质，那也可以给每一个物质配上精神。这表明精神与物质对立起来是错误的。

123

因此，并不是笛卡尔把所有事物都分成精神和物质才是哲学上正确的，正确的做法是把事物分成意欲和表象，这种分法与笛卡尔的分法不是平行并进的。这是因为笛卡尔的做法把所有的一切都精神化了：一方面把完全真实和客体的东西、实体、物质等放到表象一类，另一方面则把每一现象中的自在本质归为意欲。

124

关于物质的想法和表象，其源头我首先在我的主要著作（即《作为意欲和表象的世界》，第1卷，第9页；第3版，第10页）里阐述了，然后在我的《论充足理由律的四重根》（第2版，第21节，第77页）中作了更清晰和精确的说明，也就是说，物质是承载所有质素和特性的客观之物，但这个承载者自身却又完全不具有质素和特性。在此我向读者提示这些，以便读者能牢牢记住这个崭新的、在我的哲学中极为关键的学说。这物质就只是客体化了的，亦即向外投射的、就因果律方面的智力功能本身，也就是客观化了的作用、效果，但却又没有其实质和方式的更细致的规定。所以，在客观理解这个物体世界的时候，智力就自己给出了这物体世界的所有形式，也就是时间、空间和因果律，也与此一并给出了物质的概念：物质就是在抽象中被思考的、没有质素特性也没有形状、并不会在实践经验中碰到的东西。

但一旦智力通过这些形式并在这些形式中察觉到某一（永远只是发自感官的）现实的成分，亦即某一独立于他自己的认知形式的东西，某一并不显现为作用、效果，而是显现为某一特定的作用形式的东西，这就是智力所认定的实体，亦即定形的和有具体规定的物质，因而也就是独立于智力形式的东西，亦即某一完全客观的东西。但我们必须记住，实践经验中的物质在任何情况下也只是通过在其身上外现的力而显现出来，正如反过来，每一种力也永远只是作为藏在某一物质里的东西而为我们所知。这两者一起构成了经验的现实世界。但所有经验的现实东西都带有超验的观念性。在每一个这样的经验物体，亦即在每一现象中显现出来的自在之物本身，我已经证明就是意欲。如果现在我们再一次把这当作出发点，那么，正如我经常说过的，物质就只是可视的意欲，而不是意欲本身；因此，物质只属于我们想法、表象的形式和样式部分，而不属于自在之物。据此，我们必须把物质想象为不具有形式、不具有具体特性、绝对是惰性的和被动的；我们也只能在抽象中想象这样的物质，因为在经验里从来没有过不具有形式和不具有品质特性的物质。正如虽然只有一种物质出现在各种各样的形式和变故当中，但那仍然是同一样的物质；同样，那在所有现象中的意欲，归根到底也是同一样的意欲。客观上的物质也就是主观上的意欲。所有的自然科学都无法避免这一不足之处，即都唯一从客体（客观）的一面把握大自然，而对主体（主观）的一面漠不关心。但在主体的一面必然藏着关键的东西：这属于哲学的范围。

125

根据以上所述，对我们那受制于智力的形式，从一开始就只是为个体意欲服务，而不是要客观了解事物本质的智力而言，那万物所由出的东西必然显得就是物质，亦即现实的东西，填充时间和空间之物，在所有的质量和形式变化中持续坚持着，是一切直观的共同支撑基质——但这东西就其本身而言，却唯独是无法直观的。与此同时，物质本身到底是什么，首先和直接的就是一个没有定论的问题。那么，既然按照人们的理解，如此常用的“绝对”一词指的就是从来不曾形成，也从来不会消失，但一切存在的东西都由此组成和产生，那我们就不用到那些幻想出来的地方去寻找这“绝对”的东西；因为非常清

楚：物质就完全符合所有这些要求。在康德表明了物体只是现象、其自在的本质却是无法认识的以后，我还是终于证明了这个本质与我们在自我意识中直接认识为意欲的东西是同一的。因此，我（《作为意欲和表象的世界》，第2卷，第24章）把物质表述为只是可视的意欲。还有就是，因为在我看来每一种自然力都是意欲的现象，所以，自然力不会不带有某一物质基质而出现，因此，自然力的外现也必然伴随着某一物质上的变化。这种情况让动物化学家李比希得出了这种说法：每一次的肌肉活动，甚至头脑中的每一次思考，都必然伴随着某一化学上的物质转化。但我们要永远记住，在另一方面，我们在实践经验中认识物质时，永远只是通过显现在物质上的自然力。物质恰恰只是这些总体上的自然力的显现，亦即在抽象中，在泛泛中的显现。就自身而言，物质就是可视的意欲。

126

75

那些每天都可见到的小规模的、完全是简单的作用和效果，一旦我们有机会目睹其大规模地发生，那所展现的情景就是全新、有趣和具有启发意义的，因为只有目睹那些情景，我们才会对显现出来的自然力有了相称的表象认识。这方面的例子就是月食、冲天的大火、气势宏大的瀑布，在圣费里尔山间开凿运河水道，以把水转移到朗格多克运河；在冰融河水上涨的时候，那些拥挤成一堆堆互相碰撞的冰块；还有大船从船台上下水，甚至在拖船时人们所看到的一条大概200德国尺长、绷得紧紧的大粗缆绳，几乎瞬间整条被拉出水面时的情形。如果我们能够直接观照引力的作用，一览无余地观照其在天体间恢宏的活动和效果，亲眼见到：

它们是如何追逐戏玩

那充满吸引力的目标。[1]

那将是怎样的情景！因为对地球引力，我们只能极其片面地直观认

知，例如只是了解了地球上的重力。

76

实践经验在狭隘的意义上就是知识只停留在作用和效果的层面，而无法深入其根源。要应付实际需要的话，这经常就足够了，例如在治疗学方面。一方面是谢林学派的那些自然哲学家的滑稽胡言，另一方面是经验主义的进步，造成了现在许多人对体系啊、理论什么的敬而远之，以致人们以为全凭一双手、不用动脑子就会取得物理学的进步，所以，人们最喜欢只是埋头做实验，而不用在这个过程中开动脑筋。他们误以为他们的物理或化学仪器和装置会代替他们思考，会用纯粹实验的语言把真理说出来。为此目的，现在是实验无限地叠加，在实验中的各种条件也一样叠加，以至于所做的是至为复杂、相当纷乱棘手的实验。也就是说，做这样的实验永远不会得到纯粹和明确的结果，而只是向大自然用上了大拇指螺丝刀，以强迫大自然开口说话。但真正的、自为思考的探究者，却把自己的实验设计得尽可能的简单，以真正地听到大自然的清晰发话，然后据此做出判断，因为大自然始终就只是证人。尤其可以证明上述论断的例子，就是在过去20年间，由法国人和德国人所处理的视觉光学中的载色和层色部分，包括生理颜色的理论。

127

总的来说，若想发现最重要的真理，并不是靠观察那些罕见的、隐藏的、只能经由实验而产生出来的现象，而是要观察公开摆在每一个人面前的、每一个人都可以接触到的现象。因此，我们的任务并不是要看到别人还没有看到的东西，而是要在每个人都可以看到的事情那里，想到没有人想到的东西。这也是为什么要成为一个哲学家，所需要的东西要比成为一个物理学家多得多。

77

对听觉来说，声音的高和低的差别是质的方面，但物理学却把这

种差别归因为只是量的方面，亦即只是更快或更慢的振动；物理学就通过这样的方式，用机械的作用效果来解释一切。因此，在音乐方面，不仅是韵律的成分，节奏拍子，而且和声的成分，音调的高和低，都还原为运动，因而就是还原为时间的计量单位，还原为数字。

128

在此，类推给出了一个支持洛克自然观的有力的根据，亦即一切我们透过感官在物体上所察觉到的、作为物体的质（洛克所说的第二性质），本身不过就是量的差别而已，那也只是最小的部分的不可穿透性、大小、形式、静止、运动和数目所得出的结果，而洛克认为这些特质构成了唯一客观真实的东西，并因此命名为第一性质，亦即原初的性质。在声音方面，这些是完全可以证实的，因为在此实验可以允许增减，方式就是我们可以让长和粗的弦线颤动，其缓慢的振动能够点算。但所有的性质都是这样的情形。所以，这实验首先应用到光的方面：光的作用效果和色彩就从某一完全是想象出来的以太的振动推导出来的，并且被相当精确地计算。这种极为离谱、丝毫不会脸红的吹牛皮和胡说八道，却尤其受到学术界的无知者的追捧，他们重复这些胡话时，带着如此小孩子般的自信，人们甚至会以为那些什么以太及其振动、原子等其他乱七八糟的东西，是他们亲眼见过、亲手摸过的。由此观点会得出有利于原子论的结论，而原子论在法国尤其占据着统治地位，但在德国，在获得了贝采里乌斯的化学计量学的支持以后，也得以蔓延和扩散（普耶，《实验物理学和气象学的元素》，1，第23页）。在此，要详尽地驳斥原子学说是没必要的，因为那顶多只是某一未经证实的假说而已。

一个原子，无论其多么的小，也永远是一个不间断的连续统一体。假如你们能够把这样的东西想象为小的，那为何就不能想象为大的呢？但那原子，目的又是什么呢？

129

化学的原子就只是表达出物质间结合的固定不变的比例关系。因为这种表达必须以数字给出，所以，人们就以某一随意定下的单位，即每一物质用以结合的某一定量的氧的重量，作为这些数字的基础。对于这些重量比例，人们极其不幸地采用了原子这一古老的表达。由

此，经那些法国化学家之手，就产生了粗糙的原子学说，而那些化学家除了他们的化学以外，并不曾学到过任何其他的东西。这原子学说相当严肃地对待其原子，把用以计算的筹码一般的东西实体化为真正的原子，然后，完全就是德谟克利特的那种方式，大谈这个物体里面是这样的原子安排，而那个物体里面又是那样的原子安排，以解释那些实体的质量和差别。而这些谈论者丝毫都不曾感觉到这事情的荒谬之处。不言自明，在德国，也不乏无知的药剂师，他们也是“装饰了讲台”的人，跟着那些化学家的步子。如果这些人在课本纲要中，以十足教条和严肃的方式向学生们陈述，就好像他们的确是知道一点所说的东西，“物体的水晶形式，其基础就是原子的直线布置”（沃勒，《化学概要》，第3页），那也是不奇怪的。但这些人说的却是与康德同一样的语言，并且从青年时代起就听到人们毕恭毕敬说起康德的名字。但他们却从来不曾读过康德的著作。结果就是他们只能炮制出这些丑恶的闹剧。如果有人把《自然科学的形而上学基础》精准地翻译出来，以治疗他们退回到德谟克利特理论的毛病——如果这仍有可能的话——那就是为那些法国人做了件大好事。人们甚至可以补充谢林的《自然哲学的观念》中的几个段落，例如第2部第3和5章以作说明，因为在此一如其他别处，谢林只要是站在康德的肩上，就会说出很多不错的和值得记在心上的东西。

130

只是思考而不做实验会引向何方，中世纪已经显示给了我们，但这个世纪确定是要让我们看到只是实验而不做思考又将引向何方，以及青年教育如果只是局限于物理学和化学，会得出什么样的结果。只能从法国人和英国人一直以来对康德哲学的完全无知，从德国人自黑格尔的愚民进程以来对康德哲学的疏忽和忘记，才能解释当今的机械物理学为何粗糙至让人难以置信的程度。这机械物理学的学生们想把更高级的一类自然力，光、热、电、化学过程等还原为运动、碰撞、压力的法则，还原为几何形态，即他们所想象的原子。这些原子，他们通常都只是羞怯地冠上“分子”之名，正如他们也是出于羞怯而不敢把那些解释套用于重力。对重力，他们也是以笛卡尔的方式还原为某一碰撞和冲击。这样的话，在这世界上，除了碰撞和反碰撞以外，就

别无其他了，这些就是他们唯一所能理解的。他们谈论空气的分子，或者空气中氧气的分子时，是很让人开心的。因此，对他们而言，那三种聚合状态，就只是某一细腻的、更细腻的和再加更细腻的粉末。这就是他们所理解的。这些人实验得太多、思考得太少，所以是至为粗糙的一类现实主义者。他们把物质和碰撞法则视为绝对既定的东西，是可以彻底理解的东西，因此，还原为这些东西，对于他们似乎就是一个可以完全让人满意的解释。但事实上，物质的那些机械性质如同以这些性质作解释的那些东西，都是一样的充满神秘。所以，例如，我们对内聚性的理解，并没有比对光或电的理解多。实验中许多手工操作使我们的物理学家的确荒废了思考和阅读。他们忘记了：实验是永远不会提供真理的，而只是提供了资料以找出真理。与这些物理学者相似的还有生理学家：它们否认生命力，想要以化学力取而代之。

131

在他们看来，一个原子并不只是某一丁点的没有细孔的物质，而是——因为原子必然是不可分的——要么是没有广延性的（但这样，它就不会是物质了），要么就是具备了绝对的，亦即最强的内聚和黏合其各个部分的力。在此，我推荐大家参见我在主要著作第2卷第23章第305页（第3版，第344页）就这方面的议论。再者，如果要在本来意义上理解化学原子，亦即理解那客观的、真实存在的原子，那从根本上就不会再有真正的化学组合了，每一种这样的化学组合就都会被还原为由不同的、永远都是保持分开的原子组成的某一细腻的混合。但一个化学组合的真正特征恰恰就在于这个化学组合的产物是一个完全同质、均一的物体，亦即在这一物体里，并不会找到某一哪怕是最无穷小的部分是不包含组合在一起的两种物质。也正因此，水与氢氧爆鸣气有着天壤之别，因为水是氢氧两种物质的化学结合，而在氢氧爆鸣气中，氢和氧只是细微的混合和并存。氢氧爆鸣气就只是一个混合体。人们只要点火，那可怕的爆炸伴随着极强的光和热，就宣告了这是一个巨大的、全面的转化，涉及那混合体中的两个组成部分最内在的东西。事实上，我们马上就发现那转化的结果就是某样与那两个组成部分从根本上和在各个方面都不一样的、但又是完完全全同

一、均质的实体物质：水。因此，我们就看到：这里所发生的改变是与宣告这改变的大自然精灵的暴动相吻合的，也就是说，那氢氧爆鸣气的两个组成部分在完全给出了自己独特的、彼此对立的本质以后，两者又互相完全穿透，现在就只显现出一种绝对同一的、均质的实体：就算在其可能的最小的部分，那两个组成部分也是永不分离地联合在了一起，以致其中一部分是不会单独在实体中找得到的。这就是为什么这是一个化学的而不是机械性的变化过程。这样的话，又如何可能与我们的当代德谟克利特一道，对所发生的事情罗列出这样的解释：之前无序散布的原子，现在是各就各位、队列整齐，一双一对的，或者毋宁说，由于它们的数目极不相等，所以，现在围绕一个氢原子就组合了排列有序的九个氧原子，这是与生俱来的和无法解释的策略所致。据此，那爆炸就只是击鼓，要原子们“各就各位”，因此，那些大的噪音也没有什么，小题大做而已。所以，我说了，这些就是胡闹，一如振动的以太，以及留基伯、德谟克利特、笛卡尔的所有机械的和原子的物理学及其笨拙的解释。只懂得给大自然上老虎凳逼供是不够的，在其发话的时候，我们还需要能够听得懂。但在这方面却是能力欠奉。

132

但总的来说，如果有原子的话，那原子就必须是无差别和无特性的，因此也就是没有硫原子、铁原子等，而只有物质原子，因为差别会破坏了简单，例如，铁原子就必然包含了某些硫原子没有的东西，因此就不是简单的，而是组合而成的；而质的变化总的来说，其发生不会不伴随着量的变化。所以，如果原子是可能的话，那原子就只能被想象为绝对的或者抽象的物质的最终组成部分，而不是特定材料的最终组成部分。

上述把化学组合还原为相当精微的原子混合的做法，当然助长了法国人要把一切都还原为机械过程的疯狂和顽固的想法，但却无助于真理。为维护真理，我提醒诸位奥肯（《论光和热》，第9页）说过的一句话：“在这宇宙里，任何事情，任何算是世界现象的事情，都不会是经由机械原理而成的。”根本上，也只有一种机械作用效果，那就是一个物体要侵入其他物体所占的空间：压和撞都可还原为这一

点，而压和撞的差别就在于逐渐还是突然，虽然透过后者，那力就变“活”了。所有机械学所成就的都建基于此。拉只是表明上这样，例如，有人用绳子拉动一个物体时，也就是推动它，亦即从后面压它。但人们现在就想以机械学解释整个大自然：光在视网膜上的作用效果就在于时而缓慢、时而快速的机械性撞力。为此目的，他们还幻想出了一种据说可以碰撞的以太。与此同时，他们却看到在折弯一切的至为剧烈的风暴中，那光线却保持纹丝不动，就像幽灵一样。假如德国人能够尽量远离那备受称赞的经验主义及其手工劳作，假如学习康德的《自然科学的形而上学基础》，以便不仅一次性地清理那实验室，而且也清理干净头脑，那就好了。[2]

133

77 （补充）

至于康德的排斥力和吸引力，我发现吸引力并不像排斥力那样消耗于和完结于其结果，亦即物质。这是因为排斥力的功能是不可穿透性，排斥力只有在某一外来物体试图进入既定物体的范围才会发挥作用，因此不会在这范围以外发挥作用。相比之下，吸引力的本性却不会因某一物体的界限而取消，所以，在超出既定物体的范围以外也能发挥作用。也就是说，否则的话，一旦物体的某一部分被分开了，这部分就马上不会再受到吸引力的作用。但吸引力却吸引一切物质，甚至从遥远的距离，因为它视一切都归属于一个物体，首先归属于这地球物体，然后是更多的其他。从这一观点出发，我们当然可以把重力也视为物质的先验可被认识的特质。但也只有在其部分的最紧密接触中，在我们称为内聚性当中，这吸引的力量才得以足够集中，以抵御那比它大百万计倍数的地球物体的吸引，让既定、分开的物体的部分不至于向着地球垂直地落下。但如果这物体的内聚性微弱的话，那这种事情就会发生：这物体就只是因为其各部分的重力缘故而破裂、剥落和掉下来了。但那内聚性本身，却是一种充满神秘的状态，我们也只能经由融合与凝固，或者分解和蒸发，亦即只有通过从液体的状态过渡到固体的状态，才能促成内聚性。

134

如果在绝对的空间（亦即除去所有的环境），两个物体以直线互相靠近，那我说A走向B，或者B走向A，从运动学看，那是同一回事，并没有差别。但从动力学看，促使运动起来的原因是对A还是对B正在或者曾经发挥作用，却是有差别的，因为根据此差别，我阻止A或者B，那运动就会停止。

圆圈运动也是一样：从运动学看，（在绝对的空间里）是太阳绕着地球转抑或地球在自转，都是一回事；但从动力学看则有上述差别，并且还有这一点：在那自转的物体上，切线的力会与物体的内聚性发生冲突，也正是因为这种力，那圆圈运动的物体就会飞走的——假如不是有另一种力把这物体系于其运动的中心点的话。

135

78

化学分解就是通过亲和性克服了内聚性。两者都是隐藏的特质。

79

光就如重力一样，很难以机械性解释。人们开始的时候也同样试图用某种以太的碰撞解释。牛顿就提出了这样的假设，但他很快就放弃了。莱布尼茨并不承认引力，但他却很喜欢这一假设。在《未经编辑的作品和书信集》（由卡雷尔在1854年出版）中，莱布尼茨的一封信（第63页）证实了这一点。以太的发明者是笛卡尔，“欧拉把笛卡尔的以太应用在他的光的传播理论”，普拉特纳在他的论文《论生机》第17页说。光毫无疑问与引力有着某种关联，但却是非直接的，是在某种反射的意义上而言；光是作为引力的绝对对立物。光是一种从根本上扩散出去的力，就如同引力是一种集结、收缩的力。两者始终都是直线产生作用。或许人们可以用比喻，称光就是引力的反射。物体是无法通过碰撞发挥作用的——假如这物体不重的话；而光是无法测重的，因此无法机械性地，亦即通过碰撞产生作用。与光最近似

的，但从根本上却只是光的变形、变质，那就是热。热的本质可以首要用来说明光的本质。

热虽然与光一样，本身是不可测重的，但在这方面显现了某种物质性：热表现为长久存在的东西，可以从一个物体和地方转移到另一个，并且要占据这另一地方的话，就得撤离原先的地方。这样，在其离开了某一物体以后，我们就可以说出热到了哪里，并且也必然可在某个地方找到它，哪怕它只是处于潜伏的状态。所以，在此，热表现出来的就是某一长久存在的东西，亦即与物质一样的东西。虽然并没有什么物体是热绝对无法渗透的——以此热就可以被完全封闭起来——但我们看到，热是根据那不导热体具体不导热的程度而相应地或快或慢地逃跑。所以，我们对此用不着怀疑：某一绝对的不导热体可以永远地把热封存起来。当热处于潜伏状态时，尤其清晰地显示出热的长存性和实质性，因为热进入了一种状态——在那种状态中，热可以保存某一任意的时间；在那以后，又可以丝毫不减地作为自由的热而重现。热的潜藏和重现，无可争辩地证明了热所具有的物质性，并且既然热是光的某种变形、变质，所以，也就证明了光具有物质性。所以，那发散和放射理论体系是对的，或者更准确地说，是最接近真理的。热被正确地称为“无法测量的物质”。一句话，我们看到热虽然会转移，也可以潜藏起来，但却永远不会消失，我们在任何时候也都能说出这热变成了什么。只有在燃烧的时候，热才转化成光，并具备了光的性质和遵循光的法则。这种变形和变质，在舞台照明的灰光灯中尤其明显，而人们都知道，这种灰光灯就被用于氢氧显微镜。既然所有的恒星都是新热的永恒源泉，但现有的热又永远不会消失，而只是转移了，起码是潜伏了，正如我已指出的，那我们就可以推论：这世界总体上就会越来越热。这提出的问题我就搁在这里。因此，这样的热就始终显现为某一虽然无法测重、但却长久存在的定量。针对这样的观点，即热这一材料会与受热了的物体形成化学连结，那我们可以提出：两种材料彼此有着越多的同属关系，那就越难把这两者分开。但现在，很轻易受热的那些物体也会很轻易让热离开，例如金素体。而热在物体的潜藏，则更应该被视为热与这物体的真正的化学连结：所以，冰与热就给出了一种新的物体水。正因为热与这样的物体通过压倒性的同属关系而真正连结，所以，热就不会马上从这一物体

转移到所靠近的另一物体，就像热从其只是依附的物体所做的那样。谁要是想把这用于如歌德的《亲和力》的那种比喻，那就可以说：一个忠实的女人与其丈夫的结合，就像潜伏的热与水的结合；而不忠实的恋人与这男人就只是像从外而飞至的热之于金属，只要没有更想要她的其他男人靠近，那她就仍是她的男人的。

136-137

我惊讶地发现，物理学家都是（或许没有例外的情形）把热容量（Wärmekapazität）与自身专有的热量（或称比热量）（spezifischer Wärme）视为同一样东西和同义词。但我却发现这两者是对立的。一个物体有越多自身专有的热（比热），就越少吸收传给它的热，反而马上就把这热再度传导出去，因此，这一物体的热容量也就越少。反之亦然。如果要把某一物体弄至某一级温度，这物体比其他另一物体需要得到更多从外传入的热，那这一物体就有着更大的热容，例如，亚麻籽油有水的一半的热容。要把1磅的水弄至列氏60度所需要的热，可以把1磅的冰融化——此时，热潜藏起来了。而亚麻籽油则只需这一半的热，就可达至列氏60度了，但因为亚麻籽油会再度把热传出去而降至列氏0度，所以，这热也只能融化半磅的冰。这就是为什么亚麻籽油会有比水多一倍的自身专有的热（比热），因此也只有水的一半的热容量，因为亚麻籽油只会把传送过来的热而不是自己专有的热再度传送出去。因此，一个物体有着越多专有的热，那这物体的热容量就越少，亦即更轻易赶走那传过来的、作用于温度计的热。为此目的所需而传给物体的热越多，那物体的热容量就越大，那物体自身的、专有的和无法转让的热就越少，据此物体就再度把转移过来的热传送出去；因此，1磅列氏60度热量的水会融化1磅的冰，在这期间，水就降至列氏0度。1磅列氏60度的亚麻籽油则只能融化1/2磅的冰。水比油有更多自身专有的热的说法是可笑的。一个物体有越多专有的热就越少需要外在的热以加热自身，但也越少把热给出来：快速冷却下来的也会快速地热起来。这件事情在托比亚斯·迈耶的《物理学》（§350）里面说得完全正确，甚至迈耶在§365也混淆了热容量与自身专有的热量，并把两者视为同一。只有当液体性的物体改变了其聚集态或物态，亦即在其冻结时，那物体才会

失去其专有的热。所以，在流体物那里，那不过就是潜藏的热，但就算是固体物也有其专有的热。鲍姆格特纳则列举了铁屑的例子。

138

光并不显现出像热那样的物质性，更准确地说，光只有某种鬼魂的性质，因为其来去都不留踪影。光也只有在其产生的时候才会在那里，一旦光停止形成和展开，甚至就会停止发亮，就会消失，而我们却无法说出那光去了何方。我们有足够的不透光材质的容器，但我们却无法收起这光和再度把光放出来。至多是重晶石，以及某些钻石能留住光亮几分钟的时间。但最近的报道说，有一种紫色的萤石，只需暴露在太阳光线中几分钟的时间，就会在三到四个星期里保持发亮（参见奈曼，《化学》，1842）；也正因此，这萤石被命名为氯性或者火样的绿宝石。这让人想起有关红宝石的古老神话，顺便一说，这方面的所有笔记都汇编在《斐罗斯屈拉特著作》（1709，奥利厄斯编，第65页，笔记第14）。我补充这一点：在《沙恭达罗》（第2幕，威廉·琼斯译，第32页）也是提到过的，而最近和最详尽的报道则是在本韦努托·切利尼的《切利尼自传》（第2版，威尼斯，1829，第4个故事），这个缩减的版本也见之于他的《论工匠艺术和论雕塑》（米兰，1811，第30页）。但由于所有的萤石受热以后都发光，我们也就必然得出结论：这萤石轻易地把热转化为光，也因为这一理由，火样的绿宝石并没有像其他物体那样把光转化为热，好比不曾消化就再度把光交出来了，这也适用于重晶石和某些钻石。所以，只有在光落在了不透明的物体上，根据这物体的不透明度而相应转化为热，并且在取得了热的实体性，我们才可以就这方面给出解释。但在另一方面，光的反射，在其遵循弹性物体的反弹规则时，却显示出某种物质性；在折射中也同样如此。在折射中，光也显露出意志，因为在对其开放的透明物体中，会优先选择更厚、没有那么透明的。[3]这是因为光放弃其笔直的路线，以便朝向有更多更厚透明物质的地方；所以，在从一个媒介到另一个媒介的进出过程中，光永远是朝着最靠近的质量，或者朝着质量最密集的地方，亦即永远朝着这个方向争取。在凸面镜那里，最大质量的集结会在中间，亦即光在出来的时候是圆锥形的；在凹面镜里面，那最大的质量会在周围边缘集结，光在

出来的时候会是漏斗一样。当光斜落在一个平面上，那在进和出集结的质量时，光总是转变其路线而朝向集结的质量，就好比是向这伸出了欢迎或者告别之手。在折射的时候，光也显现了对物质的倾向和争取。在反射的时候，光虽然是反弹了，但一部分透进去了，这是建基于所谓的光的极性。热的类似的意欲外现，尤其可以在其对良好和糟糕的导体的表现得到证明。要深究光的本质，唯一的希望就是探究在此谈及的光的素质特性，而不是沿袭机械论所设想的、与光的本质不相吻合的振动或者放射。那些有关光的分子的童话就更不用提了，那些极度古怪的东西出自法国人的定见，因为他们认为无论什么事情，最终都必然是机械性的，所有的一切都必然以那撞击和反撞击为基础。我觉得奇怪的是，他们为何还没说酸是由小钩和带小环的碱所组成的，所以它们才可达成如此坚固的结合。他们在骨子里仍然是笛卡尔。但每次都用机械性的解释是不可能的，日常可见的事实，即垂直的影像就已经清楚地表明这一点。也就是说，我站在镜子的面前，光线就从我的脸上垂直落到镜面上，从镜面上又沿原路返回到我的脸上。这两者的发生持续不间断，所以也是同步发生。如果这发生的是机械性的事情，那不管是振动还是放射，沿直线和各自从对立方向而来的光的摆动或流动（就像两个没有弹性的球，从彼此对立的方向，以同样的速度迎向对方）必然会彼此阻挡和取消，以致无法成像；或者它们会互相把对方压到一边去，一切都混乱起来。但我的影像却稳定、不动摇地就在那里。因此，这里发生的不是机械性的事情（参见《作为意欲和表象的世界》，第2卷，第303、304页；也见第3版，第342页）。但普遍的假设（普耶著作，第2卷，第282页）就是振动不是纵向的，而是横向的，亦即垂直朝着光线的方向发生；振动以及连带的光的印象不是从光所在的地点而来，而是在那跳舞，那振动骑着其光线，就像桑丘·潘沙坐着塞到他的胯下的木马——这马是任何马刺都无法策动的。正因此，他们就不说振动而喜欢说波了，因为他们与这说法相处得更好一些。但也只有没有弹性的和绝对可移动的东西，例如水，而不是某一绝对弹性之物，例如空气、以太，才会激打出波。的确，无法称量之物的无法称量的特性就已经排除了其作用所作的任何机械性解释：无法称出重量的东西也是无法撞击的；而无法撞击的东西是无法通过振动而发挥作用的。但人们广为宣传的那些完

全是未经证明的、从根本上已经是错的、从空气（的确如此，亦即从音乐中的空气振动）中拿来的假想，即颜色取决于那（完全是假想中的）以太的不同摆动速度——其无知无畏，恰好证明绝大多数人都是完全没有判断力的。猴子模仿做出所见到的动作，人们则模仿说出他们所听到的话。

139-141

他们的“照射的热”正正就是光转化成热的过程中的中间点，或者也可以说是蛹变时期。照射的热就是光放弃了作用于视网膜的特性，但却保留着其他特性——这可以比之于相当低度的低音弦或者管风琴声管仍可被看到在颤动，但已经不再发出声音，亦即不对耳朵起作用了——所以，光是以直线射出，穿越了若干物体，但也只有当其进入不透明的物体时，才会加热这些物体。法国人的方法，即通过堆砌条件使实验更复杂，可以增加实验的精确性和有助于其量化，但却增加了判断的难度，并的确扰乱了人们的判断，也对造成歌德所说的这一情况负有责任：对自然的理解和判断，完全没有与丰富了的事实和经验知识同步。

就透明的本质能够为我们提供最好资料的，或许是那些只在液体状态时才是透明的，而在固体状态时却是不透明的东西，类似这些东西就是蜡、鲸脑油、动物脂肪、牛油、燃油，等等。我们可以暂时这样解读这种事情：这些东西和所有固体物体所特有的争取成为液体状态的努力，就表现为与热的一种强烈的亲和性，亦即对热的爱，因为热是它们成为液体的唯一手段。所以，在固体状态时，这些物体就把所有落在它们那里的光马上转化为热，也就是保持不透明，直至成为液体为止。得到饱和的热以后，它们就为光放行了。(4)

142

那些固体普遍都有要成为液体状态的渴望和争取，其最终原因或许就在于液体状态是一切生命的条件，而意欲则是在其客体化的等级上永远往上争取和奋斗。

光转化成热和反过来热转化成光，通过玻璃受热时的表现得到了明显的证明。也就是说，在加热到了一定温度时，玻璃就热得发红、

无火燃烧，亦即把所接受的热转化为光；在热度更甚时，玻璃就融化，然后就会停止发亮，因为现在热量已足够让其变成液体了——这样，热量就为了成为液态的目的而大部分潜藏起来了，也就是说，再没有多余的热无谓地发光。但如果热量再一次增加，那热还会发光的，亦即液体的玻璃本身就会发亮，因为现在液体玻璃不再需要把传送过来的热用于其他方面。（顺便一说，巴比内在1855年11月1日《两个世界的杂志》上提到了这一事实，但却半点都不曾明白个中的道理。）

143

人们指出，在高山上，空气的温度虽然相当低，但阳光直射在身上，热度是相当强劲的，可以做出这样的解释：阳光还没有被更低的、也是更厚的一层大气层所减弱，照在身上就马上转化为热。

人们都知道，在晚上，所有的声响和杂音都会比白天更响。人们惯常都是以晚间普遍安静来解释这一事实。我不再知道是谁在大概30年前提出了这一假设：这其实是因为音与光的真正交锋所致。更仔细地考察一下这种现象，我们当然会感觉倾向于接受这一解释。但唯有讲究方法的实验才会定夺这桩事情。那么，这种音与光的对抗，可以以光的走向是绝对直线这一特性加以解释，因为光穿过空气，减弱了空气的弹性。那么，如果得以这样确认，那就又多了一个有助于了解光的本质的事实。如果以太和振动理论得到证明，那光波打乱和阻碍了音波的解释就有了一切支持。在另一方面，人们会很容易得出这件事的最终原因，亦即缺乏光亮会在动物失去了应用视力的同时提高了听力。亚历山大·冯·洪堡在1820年的一篇论文[5]（后来修正的论文，参见《短篇文章集》，第1卷，1853）中讨论了这件事。他也认为以晚间的安静来解释是不够的，他还给出了这一解释：在白天，地球上的土壤、岩石、水和物品受热并不均匀，这样，厚度不均匀的空气柱就升起来了。音波就得逐次地穿过这些气柱，因此就断裂和不均匀了。但在晚上，我认为，那不均匀的冷却也会造成同样的效果；再者，只有当噪音从远的地方传来，并且噪音是如此强烈，以致仍能被听到，这一解释才是成立的，因为只有在那样的情况下，声音才会穿过多个空气柱。但在晚上，泉水、喷水池、溪水在我们的脚边流动的

声音是白天的两至三倍。总的来说，洪堡的解释只涉及声音的传播，而没有涉及在最近的周围所发生的声音为何得到了直接的加强。此外，普遍的下雨会因为平衡了各处地上的温度，所以也就必然会像晚上那样带来声音的同样加强。但在海上，声音却一点都没有得到加强，洪堡说这种加强会小一些，但这说法是很难检验的。所以，洪堡的解释与本话题无关。因此，在晚上声音得到了加强，要么归因于没有了白天的噪音，要么归因于音与光的直接交锋。

144

79（补充）

每一朵云都有某种收缩力：这云必须通过某种内在的力而合在一块，让其不至于完全溶解和分散在大气中，不管这收缩力是电方面的抑或只是内聚力，或者只是引力及其他。这种力越活跃和越起作用就越牢固地从里面维系住这一朵云，这云也以此获得了一个更加线条分明的轮廓和总的来说一个更巨大的外形，就类似积云的情形。这样的云不会轻易降雨，而雨云则具有模糊不清的轮廓。在打雷方面，我有这样一个假设，相当的大胆，或许也可称为异想天开，我自己对此也不确信。但我也不会一定要压制这一设想，而是想提交给把物理学当作主业的人，好让他们首先检验这事情的可能性。如果这可能性是确定存在的话，那这事情的真实性就用不着怀疑了。

145

既然现在我们仍没有清楚地了解打雷最直接的原因，因为流行的解释并不足取，尤其当从导体中咔嚓发出火星时，我们就会具体想象出打雷的声音——那我们是否可以大胆提出那奇特的，甚至放肆的假设：云里面的电压分解了水，从云的其余部分产生的爆鸣气（爆炸瓦斯）形成了小气泡，而稍后，电子火花就点燃了这些？那雷的轰鸣声恰恰就与此爆炸相吻合，而在那打雷巨响之后通常紧随而至的阵雨也可以此得到解释。缺少了水的分解，那云中的电击就只是闪电而已，就是没有雷鸣的闪电。[6]

斯库特滕先生在科学院朗读过《关于电子大气层的回忆》，其中

的摘录见1856年8月18日的《记录》。基于所做过的实验，斯库特滕先生陈述说，那在阳光下从水和植物中往上升，形成了云的雾气，是由微小的气泡组成的，包含了带电子的氧，其外壳就是水。[(7)]至于与这氧相对应的氢，他就一点都没说。但在此我们起码必须假设，在云里就算没有水的电解，也已有了爆鸣气的一个成分。

146

在大气中的水电解为两种气体时，许多热量就必然潜藏了起来，而由此形成的冷就可以解释那仍然是一大难题的冰雹——这冰雹常常伴随着雷暴而出现。这见之于《云的王国》第138页。当然，冰雹是由错综复杂的情形所致，所以很少发生。我们在此只是看到那冷的来源，而在炎热的夏天要凝结这雨水，冷源是不可缺少的。

80

没有哪一种科学能像天文学那样让大众肃然起敬。所以，那大部分的天文学家虽然只有算术的头脑，而在其他方面一般都是能力偏下，但他们却以其“至为高贵的科学”等说法，经常摆出一副自命不凡的派头。柏拉图早就嘲笑过天文学的自负，还提醒人们说：在头顶之上的东西，并不就可以称为高贵（《理想国》，50，7，第156、157页，比朋蒂尼编）。牛顿所享受到的近乎偶像般的崇拜，尤其在英国让人难以置信。在不久前的《泰晤士报》上，牛顿仍被称为“人类中最伟大的一位”；同一份报纸的另一篇文章则试图安慰我们，反复强调牛顿始终仍是个凡人而已！1815年（根据《监察家》周报的报道，1853年1月11日《加利尼亚利》重印），牛顿的一颗牙齿以730英镑卖给了一个勋爵，而这个勋爵就把牙齿嵌进了一个戒指上面。这让人想起了佛陀的圣牙。对伟大算术家的这种可笑的崇拜，就是因为这个人为硕大无朋的大块头找到其运动的法则，把这些法则还原为在这大块头中活动的自然力，而这硕大无朋的大块头就成了人们衡量这个人的成就的依据（并且那些运动的法则源于在大块头中活动的自然力，甚至不是牛顿发现的，而是罗伯特·胡克发现的。牛顿只是通过计算加以证实了而已）。否则，就难以设想为何给牛顿的崇拜要多于任何其

他一个把展现出来的作用效果还原为某一自然力的外现的人，为何？例如，拉瓦锡就没有得到同样程度的崇敬。其实，要以多种多样一起作用的自然力去解释所出现的现象，甚至从这些现象中找出那些自然力，比只需要考虑在没有阻碍的空间中两个，并且是两个简单和单一形式作用的力，如引力和惯性力要困难得多。也正是基于天文学素材太过简单和贫瘠，才有了天文学的数学实在性、可靠性和精确性。所以，天文学才有能力宣告，甚至还没有见过的恒星的存在，并以此让这世界惊奇不已。这虽然让人无比赞叹，但仔细察看，这种能力也只是我们每次从呈现出来的、出自某一仍然还没见着的原因的效果，去确定那一原因时所进行的智力运作。一位品酒家把这一能力发挥得更惊人：他从一杯酒就能确切品出酒桶中肯定有一块皮革。他的说法被否认了，直至酒桶清空以后，在桶底找到了一串钥匙，系着钥匙的是一个小皮条。在此和在发现海王星时所进行的智力运作是同一样的，区别只在于其应用，亦即其对象物。那只是运作涉及的素材之别，而一点都不是运作形式有别。相比之下，达盖尔的发明，如果那并非就像某些人所说的大部分得之于偶然，阿拉哥因此只能在之后才给出理论[8]，那就比勒维里耶的让人惊叹的发现要聪明百倍。但正如我已说过的，大众的敬畏是基于那大块头的巨大分量和那遥远的距离。利用此机会，我想说许多物理学的和化学的发现对整个人类可以有着难以估量的价值和用处，但做出那些发现的就只是点点的聪明、机智，以致有时候偶然发生的事情就已单独胜任。所以，这些发现和发明，其思想上的价值与在物质上的价值有着很大的差别。

147-148

从哲学的角度出发，我们可以把天文学家比之于这样的人：他们到场观看一出伟大戏剧的演出，但他们不会让那音乐和剧中的内容分散其注意力，他们只会留意布景装饰的机械装置，能够终于完全弄清楚那传动装置及其中的关联，就很高兴了。

81

黄道带的符号是人类的族徽，因为在印度人、中国人、波斯人、

埃及人、希腊人、罗马人等那里都有同样的图像和同样的顺序；至于其起源，则是有争论意见的。依德勒（《论黄道带的起源》，1838）并不敢决定黄道带最先是在哪里被发现的。李普修宣称它最先出现在托勒密时期和罗马时期之间的纪念碑上。但乌勒曼在《古代，尤其是古埃及的天文学和占星学的特征》（1857）中提到，甚至在公元前16世纪的国王墓碑中就已有黄道带的符号。

149

82

回顾毕达哥拉斯的天体和谐说，我们应该要计算一下：如果我们根据恒星的不同速度而相应地把一系列声音集合在一起，海王星给出低音，水星给出高音，那出来的是什么样的和音。在这方面，人们可参看《亚里士多德著作注释》（勃兰迪斯编，第496页）。

83

如果以我们现在的知识程度看，而莱布尼茨和布封也已经声称，地球过去曾经处于烧得火热和熔化的状态，而事实上，地球也仍然是这样的状态，因为只是地球的表皮冷却和变硬了——那么，地球在这之前，正如所有的燃烧的东西那样也是发亮的；并且因为巨大的行星也都是发亮的，而且发亮的时间更长，所以，更久远和古老世界的天文学家就提出太阳是双重、三重，甚至四重的恒星。那么，因为地球表面的冷却是如此的缓慢，以致历经历史时期，也不曾有过证据证明冷却在些微地增加。事实上，根据傅里叶的计算，些微程度的冷却都已不再发生了，因为地球每年放射出来的热量，又从太阳那里再度接收了；在体积上大1384472倍的太阳——地球曾经就是这其中的组成部分——冷却是与体积的差别相应而成比例地更加缓慢，虽然并没有外来的补偿。因此，太阳的发光和发热就以此得到解释：太阳现在还仍处于地球过去曾经所处的状态，但在太阳那里，光和热的减少是太过缓慢了，甚至历经数千年，仍然感受不到其影响。至于太阳的大气

层应该是发亮的，可以从其最炽热的部分的气化得到解释。这对于恒星也是一样的。在那些恒星中，双重星也就是其行星仍然处于自发光的状态。根据此假设，所有的余火都会逐渐熄灭，并且在过了多少万亿年以后，整个世界就必然会陷入寒冷、僵硬和黑暗之中，除非在这期间，发光的星云中凝固出某些新的恒星，并引出又一“劫世”。

150

84

我们可以从自然天文学中得出下面的目的论的思考。

利用不同的温度以冷却或者加热某一物体，所需的时间与物体的体积成比例而相应快速地增加。所以，布封试图根据那些被假定为热的星体的不同块头、质量而计算出冷却所需的时间。但在我们这个时代，傅里叶在这方面却做得更彻底和更成功。在小的规模，那些夏天无法融化的冰川向我们展示了这一点，甚至放进地窖里的足够大的一堆冰块也是如此。顺便一说，“分而治之”在夏天的热对冰块作用时得到了最形象的说明。

四个巨大的行星从太阳那里接收到甚少的热，例如，天王星上面的日照只是地球所接收到的1/368。所以，这些行星完全得依靠自己内部的热以维持它们表皮上的生命，而地球则几乎完全依靠来自外部的，来自太阳的热——如果我们信任傅里叶的计算的话。根据他的计算，地球里面的强热对其表皮的作用却小之又小。四大行星的体积是地球的80倍到1300倍不等，所以，冷却这些行星所需的时间之长难以估算。在那历史时间内，我们却没有地球冷却的点点最细微的痕迹，而地球与那些行星相比又是如此之小，正如一个法国人异常聪明地证明了这一点。他的根据就是：在与地球的自转有关的方面，月亮移动得并没有比我们所掌握的其最早时的移动要慢。也就是说，假如地球是冷却了一些，那地球就必然在同等程度上收缩了，那地球的自转也就因此而加快，与此同时，月亮的移动则保持不变。这样看来，那些巨大的星体远离太阳，小的星体则靠近太阳，而最小的星体则距离太阳最近，是符合目的的。这是因为这些最小的星体将会逐渐失去

其内部的热量，或者起码结壳如此之厚，内部的热穿透不到表皮了[9]，它们因此需要外部的热源。那些小行星作为一个炸散了的星体的碎块，是完全偶然的反常东西，所以，在此不予考察。但这些偶然的东西本身是反目的论的。我们愿意希望灾祸是在星体有生命居住之前发生的。但我们知道大自然是毫不留情的，我也没有保证哪一观点就是正确的。但这由奥尔伯斯提出的、相当有可能是真的假设，现在再度遭到否认，其根据或许在神学方面不亚于天文学方面。

151

但要让所提出的目的论变得完整，那四个巨大的星体里面，最大的星体就必须是距离太阳最远的，而最小的星体则是距离太阳最近的。不过，在此情况下却相反。人们可能会提出反对意见：这些星体的质量轻了很多，因此比其他小星体更稀松，但这却远远不足以补足那体积上的巨大差别。或许那只是它们内在的热的结果。

152

那黄道的倾斜尤其引起人们目的论方面惊叹的东西，因为要不是黄道的倾斜，那就不会出现季节的变化了，地球上就只有持续永恒的春天，那果实就不会成熟和繁茂，地区也就不会到处都可居住——几乎直到接近两极为止。因此，在黄道倾斜处，物理—神学家们看到了所有防护措施中最有智慧者，而唯物论者则看到了所有偶然中的最幸运者。赫尔德尤其被这种惊叹所鼓舞（《人类历史哲学的概念》，第1部，4）——但在仔细检查之下，这种赞叹却是有点简单、幼稚的。这是因为假如真的只有上面所说的持续永恒的春天，那植物世界就肯定免不了调整其本质以作适应，以致没有那么强烈但却是持续的和均衡的热能与其相适应，正如现在已成化石的史前世界的植物，就是为完全不一样的星球状况而设计——不管那星球状况因何而起——并在那种状况中枝繁叶茂。

月球上并没有透过折射而呈现出大气层，是其质量更小的必然结果：月亮的质量只是我们的星球的1/88，因此只有很小的吸引力，以致我们的空气转移到月球的话，就只能保留其1/88的浓、密度，所以无法造成明显的折射，在其他方面也必然是同样无力的。

此处或许是提出一个有关月球表面的设想的地方，因为我无法下定决心抛掉这一设想，虽然我很清楚这设想会遭遇很多困难；我也只把这一设想视为一个大胆的猜想传达给大家而已。这一设想就是：月球并不是没有水，而是水被凝结了，因为缺少了大气层会造成绝对的寒冷，而这寒冷甚至不会允许寒冰的蒸发，如果不是因为这种寒冷，缺少大气层本来是有利于冰的蒸发的。也就是说，以月球之小，其体积为地球的1/49，质量则是地球的1/88，我们必须视其内在的热源枯竭了，或者起码不再作用于表面。月球从太阳那里并不会得到比地球还要多的热量。这是因为虽然每月一次月球走近太阳，它走近的距离与我们远离的距离是一样的；除此之外，在那样的情况下，月球始终只是把背向我们的一面朝向太阳，这一面与朝向我们的一面相比，根据麦德勒所言，只是接收了比例上101：100的更为明亮的日照（也就是热量），而这在朝向我们的一面是永远不会发生的，无论在这种情况下，还是在与此相反的情况下，亦即在14天以后，在月球再度以与我们的地球的距离更远离了太阳以后。所以，我们无法认定太阳对月球的温暖影响会比对地球更强；事实上，太阳对月球的热的影响更弱，因为虽然热的作用在月球的每一面维持14天，但却被同样长时间的黑夜所中断，而这就阻碍了热作用的累积。透过阳光而取热，依靠的是存在的大气层。这是因为这只能透过光转化为热而进行，而当光碰到不透明的，亦即光无法穿过的东西时，光就会转化为热。也就是说，碰到这样的不透明之物时，光并不能像对透明的东西那样可以其闪电般的速度和直线走向穿过去；这样，光就会转化为向着各个方向和向上扩散和攀升的热。但这热作为绝对轻盈（不可称量）的东西，必须透过大气层的压力留住和聚合在一起，否则，在生成的时候就已经消散了。这是因为就算光以其原初的放射本质闪电般地穿过空气，但转化成热的时候，其行进就变得如此的缓慢，因为热要克服这空气的重量和阻力，而众所周知，空气却是最糟糕的导热体。在另一方面，如果这空气是稀薄的，那热就流逝得更容易，而如果完全没有空气的话，那热就马上跑掉了。因为这个原因，在气压减半的高山之顶，永远覆盖着积雪；而在深谷，如果比较宽大，那就是最温热的。那么，如果是完全没有了大气层，又将是何种样子！所以，在温度方面，我们就得毫不犹豫地设想月球上所有的水都是凝结了的。不过，

现在又有了这一困难：正如大气稀薄有助于烹饪，降低沸点，完全没有了大气也就必然极大地加快了蒸发的过程；据此，月球上凝结的水必然早就蒸发掉了。要解决此困难，可考虑到所有的蒸发，甚至在真空中的蒸发，其发生也只是由于某一相当数量的热的缘故，这热也正通过此蒸发而潜藏起来。但这样的热在月球上却是没有的，月球上的寒冷几乎就是绝对的，因为透过阳光的直接作用而转化来的热马上就消散了；在这期间所产生的小小蒸发也马上被寒冷再度停止，就像白霜一样。(10)这是因为尽管空气稀薄本身是有利于蒸发的，但因为空气稀薄会让蒸发所需的热量流失掉，而更多的是阻碍了蒸发。关于这一点，我们可看到阿尔卑斯山的积雪，通过蒸发而消失的不会更甚于通过熔化而消失的。完全缺乏空气时，所形成的热会马上流失，这对蒸发不利，更甚于在同等比例上缺乏空气压力本身对蒸发的有利。依照此假设，我们就要把月球上的水视为结冰了，尤其是在其表面的那整个充满神秘的、灰色的、人们总是描述为“海”的部分。那这部分的许多凹凸不平就不再制造困难了，那些横过其表面的、明显的、深邃的和大部分是直线的槽纹和切口，就可以解释为裂开的冰层中的巨大裂缝。这一解释与那些形状很相符。(11)

153-155

另外，一般来说，从缺少大气层和水就得出没有一切生命的结论并不是完全可靠的，人们甚至可以称这是狭隘和目光短浅，因为这结论是基于“到处都和我们的一样”这一前设。动物生命现象可以用呼吸和血液循环以外的其他方式达成，因为一切生命最根本的东西只是在形式永远不变的情况下，物质在永恒变化。我们当然可以想象这只有在液体和雾气形式的中介情况下发生。只不过物质总体上只是可视的意欲，无论在哪里都在争取逐步升级其现象。要达到这一目标的形式、手段和途径是多种多样的。在另一方面，却再度需要考虑到不仅只是月球上的化学成分，其实，所有星球的化学成分都极有可能与地球上的化学成分是同样的东西，因为整个星体体系都是从那原初的发光星云脱离的，曾几何时，现在的太阳也是扩展至那发光的星云。这当然让我们猜测会有相似的某种意欲更高级的现象。

85

156

康德最先在《自然通史和天体理论》（1755）中给出了那极具洞察力的宇宙起源学，亦即天体进化的理论，然后在《上帝存在的唯一可能的论据》第7章把这理论补充完整。在几乎50年以后，拉普拉斯（《宇宙体系论》，5，2）以更伟大的天文学知识发展了这一宇宙起源学，并为其奠定了更加稳固的基础。但这一宇宙起源学的真理不仅只是建立在由拉普拉斯所极力主张的空间状况的基础上，亦即45个天体集体向着一个方向循环，并在同一时间也恰恰向着同一个方向自转；而且这天体学说还有更加稳固的时间状况的支持。这时间状况通过开普勒的第二和第三法则表达出来，因为这些法则指出了一条固定的规则，给出了精确的公式：根据这些规则和公式，所有的行星越是靠近太阳，就以严格合乎规则的比例旋转得越快，而太阳本身只是自转取代了公转，现在就是那各个渐次排列的星体中的速度最快者。在太阳仍延伸至天王星时，太阳自转一次是84年，但现在，经过每一次的收缩所带来的加速以后，自转一次是25天半。也就是说，如果那些行星不曾是那如此巨大的中心体的剩余部分，而是每一个行星都以其他方式自己形成的，那就无法理解每一个行星是如何精确地恰好抵达根据开普勒的两条定律这一行星必须处在的位置——如果这一行星不是要么栽进太阳中去，要么飞离太阳的话（依据牛顿的引力法则和离心力法则）。康德和拉普拉斯的宇宙起源学的真理首要就是基于这一点。也就是说，如果我们与牛顿一样把行星的旋转视为引力和起抵消作用的离心力的结果，假设行星现有的离心力是既有的和固定的，那对每一个行星来说，就只有唯一一个位置可以让这行星的引力与这离心力恰好取得平衡，这行星也因此才能保持在其轨道上。因此，肯定有过一个和同样的一个原因，给了每一个行星以位置的同时也给予了速度。如果把一个行星移至更靠近太阳，那这行星假如不是要栽进太阳中去的话，就必须跑得更快，因此也就是要得到更多的离心力；把行星置于更远离太阳的话，那就必须在引力减少的同等程度上减少行星的离心力，否则，那行星就会飞离太阳。所以，一个行星无论在哪里都可以有其位置——只要有那么一个原因能够提供这一行星以精确

符合这一位置的离心力，亦即可以与在那位置的引力恰好取得平衡的离心力。既然我们现在发现每一个行星都确实有其在那位置所需要的速度，对此的解释只能是：给予这行星位置的同一个原因，也同时确定了这行星的速度。唯有从这所谈论的宇宙起源学才可明白这一点，因为根据这个宇宙起源学，中央天体猛地一下子、一下子地收缩，某一环状物得以脱离，并在这之后结团成了行星。在这期间，按照开普勒的第二和第三定律，中央天体的每一次收缩都必然强力加快了自转的速度，而这就把由此确定了的速度留给了接下来再一次收缩时，在那具体地点脱离出去的行星。现在，中央天体就可以在其区域范围的任意一个地点甩下这一行星，因为这一行星总是可以得到精确适合这一地点而不是适合其他任何地点的离心力。这一地点越是靠近中央天体，那离心力就越强，因此，那离心力要与之抗衡的、把这行星吸引到中央天体的引力就越强。这是因为那渐次甩掉行星的天体，恰恰是以给予这一行星离心力的同样程度增加了的自转速度。此外，谁要想形象地看看在那收缩以后必然会有的自转加快速度，那一个巨大的燃烧着的螺旋形火圈可以给我们一个有趣的例子，因为这个火圈开始时转动缓慢，然后，在火圈越来越小的同时，转动就相应地越来越快。

157-158

开普勒在第二和第三定律中只是道出了行星与太阳的距离和这行星轨道运行的速度的事实状况，这涉及在不同时间的同一个行星，或者涉及两个不同的行星。这一状况是牛顿在最终采纳了他一开始摒弃的罗伯特·胡克的基本思想以后，从引力和与之平衡的离心力推导出来的；牛顿也以此说明了这种状况必然如此，并且为什么，亦即因为与中央天体这样的距离，行星为了不栽进中央天体之中或者飞离出去，就必须恰好具有这样的运行速度。虽然在往后的连串原因中这只是作用原因，但在往前的连串原因中才是目的原因。但这一行星是如何成功地恰好在那一位置正好得到了所需的速度，或者以这既定的速度恰好被安排在这一位置，让引力能够与那速度精确达至平衡——这个中的原因，这更高一级的作用原因，只有康德—拉普拉斯的宇宙起源学才能教导给我们。

这个宇宙起源学也会在将来让我们明白那些行星大致有次序的排

列，我们就会知道那不仅是有次序而已，而是有其定律的，亦即出自大自然的一条定律。下面的表就表明了这一点。这个表早在一百年前，在天王星被发现之前就已经为人们所知。在上面的一行（第一行），人们永远把数字加倍；在下面的一行（第二行），上面的数字则都加上4。这样，这些数字就表现了行星之间大概的平均距离，这也与今天所承认的大致吻合：

0	3	6	12	24	48	96	192	384
4	7	10	16	28	52	100	196	388
☿	♀	♁	♂		♃	♄	♅	♆
水星	金星	地球	火星	小行星	木星	土星	天王星	海王星

159

这样的位置安排有其次序和规律，是不会看不出来的，虽然那只是约莫如此。或许每一个行星都有其轨道上的一个位置，就在它们的近日点与远日点之间，与规律精确吻合；这一位置可被视为这一行星本来和原初的位置。不管怎么样，这有其或多或少精确程度的规律性，是在中央天体接连收缩时活跃、活动着的力和构成这些力的基础的原始物质所得出的结果。原初星云质量的收缩都是这之前的收缩所导致的自转加快带来的结果，而那外围区域现在就不再能跟得上那加快了的自转，因此就挣脱和留在那里了——再一次的收缩也就由此产生，而这收缩又再一次地导致自转加速，等等，等等。因为中央天体以如此猛烈的一下子接着一下子的方式减少其体积，所以，收缩的宽度每次也就以同样的比例减少，亦即大概是在之前的一半以下，因为中央天体每次都将原先扩展出来的收缩了一半。此外，值得注意的是，在最中间的行星就遭殃了，而结果就是：留下来的只是这行星的破碎部分。这就是四个大的行星与四个小的行星之间的分界线。

并且证实这个理论也有这样的事实，即在总体上，越远离太阳的行星就越大，因为成形为那些行星球体的星云区域就越大，虽然由于在那星云区域中偶尔存在阔度差别，而在成形中会产生某些不规则之处。证明康德—拉普拉斯宇宙起源学的另一个事实，就是行星的密度大概是以它们与太阳的距离越远而相应比例地减少。这是因为可以如此解释：距离太阳最遥远的行星是太阳的残余部分，是在太阳延伸最

广、因而密度最稀薄的时候甩出来的。在那之后，太阳收缩了，亦即变得更大密度了，等等。康德—拉普拉斯的宇宙起源学还以此得到了证实：即月亮在后来以同样的方式通过地球的收缩而产生，而那时候的地球仍是雾状，但也正因此，那时候的地球达到了现在的月亮的地方；月球也只是地球密度的5/9。至于太阳本身并不是所有太阳系总最有密度的，可以这样解释：每一个行星的形成都是整一环圈在随后被弄作一团而成球体，但太阳却只是那中央天体在上一次收缩以后没有更再压缩的残余物。对这所谈论的宇宙起源学的又一特别证明就是这样的状况：所有的行星轨道对黄道（地球的轨道）的倾斜在3/4度和3½度之间不等，水星的倾斜则是7°0′66″，但这几乎是太阳的赤道对黄道的倾斜度，因为那达到了7°0′66″。对此的解释是：太阳最后一次甩掉的环圈是与其脱离的太阳的赤道几乎平行的，而太阳在之前所甩掉的行星却在这个过程中更多地失去了平衡，或者太阳在甩开行星以后移动了自转的中轴。倒数第二的金星，已经有3½°的倾斜，其他所有行星甚至低于2°，除了土星以外，因为土星是2½°的倾斜（根据洪堡的《宇宙》，第3卷，第449页），甚至我们的月球那如此古怪的运行——即自转和公转的周期是同样的，月球因此永远是同一面朝向我们——也唯独只能这样去理解：这恰恰是一个环圈围绕地球转动的运动；月球就是这一环圈收缩以后形成的，但在这之后，月球并不像行星那样由于受偶然的一撞而快速地自转。

160

这些宇宙学的思考首先引发我们两个形而上的思考：第一，在所有事物的本质里都奠定了某种和谐，由于这种和谐，那最原初的、盲目的、粗野的和低级的自然力，在最死板、僵硬的规律的指引下，透过在任由它们摆布的物质上轮番争斗，透过与这些相伴的偶然后果，带来的就是这一世界的基本框架，连带其令人赞叹的目的性，那就是为生物的形成和居住而设的一处地方。这其中的完美，也只有最细腻的匠心在最深刻的智力和最精准的计算的指导下才可实现。所以，我们在此看到亚里士多德的作用原因和目的原因是如何以让人吃惊的方式，各自在独立的情况下殊途同归。这些具体的思考和以我的形而上学的原理对那些构成了基础的现象的解释，大家可以在我的主要著作

第2卷第25章第324页（第3版，第368页）以下找到。我在此提到这些，目的只是指出这给了我们一个样式，帮助我们以类似的方式明白，或者起码泛泛地看出：所有的那些牵涉个人的生活进程、相互交织的偶然事件，是如何在秘密的、预定了的和谐框架中互相契合，目的就是要引出符合其性格和其真正最终好处的一个和谐整体，犹如所有的一切就是因为这样而发生，就只是幻影一样地为了他而存在。在（《附录和补遗》）第1卷“论命运”中，目的就是更仔细地阐明这一问题。

161

由那宇宙起源学所引发的第二个形而上的思考就是：对世界的形成，就算是那涉及范围如此之广的自然、物质的解释，也永远无法消除对形而上解释的要求，或者可以取代形而上的解释。相反，人们发现现象越多就越清楚地看到：人们所涉及的就只是现象，而不是自在之物的本质。这样，就有了对形而上学的需求，而形而上学则是对那应用范围如此之广的物理学的互补。这是因为我们的智力所建构起来的世界，其所有的构成物质，归根到底就是同样众多的未知的数和量，它们恰恰就是形而上学要解决的谜团和难题，也就是那些自然力的内在本质。那些自然力的盲目的作用效果，在此却符合目的地构建了这个世界的框架。然后，就是化学上不同、并因此是相互作用的元素的内在本质；个别行星的个体性质和构成就出自那些元素的斗争，而地理学的工作就是从那争斗的痕迹中证明那些行星的特性。关于这些元素的争斗，安培给出了最完美的描绘。最后，就是这样一些力的内在本质：这些力最终显现为安排着一切，在行星的最外层表面，就像哈气般地产生出了霉菌一样的植被和动物。随着动物的出现，意识以及由此而起的认知也就出现了，而认知又再度成为了发展至此的整个过程的条件，因为构成这过程的所有一切，都只对认知而存在，只是对认知而言才有其现实性；事实上，那发生的事情和变化本身，也只是由于认知自身固有的形式（时间、空间、因果性）才可以展现出来，因此只是相对地，对智力而言才是存在的。

162

也就是说，一方面，人们必须承认：所有的那些自然物质的、宇

宙起源学的、化学的和地理学的事情，既然是作为意识出现的条件，必然在意识出现之前就已经长时间发生了，亦即在意识之外而存在。但在另一方面，无可否认的是，上述发生的事情在意识之外就是绝对的无物，是根本无法想象的，因为那些事情首先是在和通过意识的形式才能展现。起码人们可以这样说：意识由于其形式的原因，是现在讨论中的有形和物理学事情的条件，但意识却再度以那些事情为条件，因为那是那些事情的物质使然。但从根本上，宇宙起源学和地理学要我们预设发生了的事情（作为在某一认知生物很早之前就已发生的东西），本身就只是把我们的直观智力所无法把握的事物的自在本质，翻译成我们的直观智力的语言。这是因为那些事情与现在发生的事情一样，就其自身而言从来没有过的存在；在涉及一切可能经验的先验原则的帮助下，在追随一些经验的事实材料时，这就回溯到了这些事实材料：这回溯本身就只是把一系列并非无条件存在的现象连在了一起。[12]因此，那些发生的事件本身，在其经验的存在中，就算其出现有一切机械精准和数学正确的确定性，也永远留着一个晦暗的核心，就犹如在那后面潜伏着的沉甸甸的秘密。也就是说，在那些事件中外现出来的自然力，在承载这些自然力的原始物质，在这些自然力的那必然是没有开始、因此是无法理解的存在——我们都可看到那晦暗的核心。循经验的途径以弄清楚这晦暗的核心是不可能的。所以，在此形而上学就得出场了，就要在我们自己的本质那里，让我们了解到一切事物的核心就是意欲。在这一意义上，康德也说了：“显而易见，大自然的作用效果，其首要的源头完全只能是形而上学的课题。”（《关于生命力的真实估计之思考》，§51）

163-164

所以，从这所进入的形而上学的角度看，那花费了如此之多的精力和聪明才智才获得的关于这世界的自然、物质上的解释，似乎就是不足够的，的确就是皮相的，并在某种程度上只是假的解释，因为这些解释不过就是归因和还原为未知的数，还原为“隐藏的特性”。这种解释可以比之于某种不曾透进里面的、只是停留在表皮的力，诸如电的一类；甚至就像是纸币：其价值只是相对的，是以另一种金钱为前提条件。在此，就这种关系的详细论述，我建议读者阅读我的主要著

作第2卷第17章第173页（第3版，第191页）以下。在德国，就有那么一些平庸的经验主义者想要大众相信：除了大自然及其法则，就再没有其他了。但这是行不通的，因为大自然并不是自在之物，大自然的法则也不是绝对的。

如果我们在头脑中把康德—拉普拉斯的宇宙起源学，从德吕克一直到埃利·德·博蒙的地质学，最后到那动植物的原初生成以及对其结果的论述，亦即植物学、动物学和生理学依次排成一列，那我们的面前就是大自然的整个历史，因为我们就可一眼统观这经验世界的全部现象。但这整体的现象却首先是形而上学要解决的难题。如果只是物理学就能够解决这难题的话，那这难题也就早已经接近解决了。但这是永远不可能的。上面提到的两点，即自然力的自在本质和客体世界受到智力的条件制约，再加上物质先验就可确定的没有初始、物质的因果序列，夺走了物理学的一切自主性，或者就成了要把莲花连接到形而上的土地上的茎柄。

165

此外，地质学最近的研究结果与我的形而上学的关系，可以简略表述如下。在地球的最早期，在花岗石期之前，生存意欲的客体化是局限在其最低的层级，亦即局限于无机的大自然力。在自然力那里，生存意欲以极其宏大的派头盲目、暴烈地展现出来，因为那些已经有了化学上的差别的元素在争斗，其战场不只是星球的表面，而是涉及整个大的星球，其现象必定是如此宏大，以致任何想象力对此也无能为力。与极强烈的原初化学过程结伴的光的演变，是在我们这太阳系里的任何一个行星都可看到的，而那震耳欲聋的爆鸣当然并不会越出大气层之外。在这巨神争斗终于发作完毕以后，在那些花岗岩作为墓碑覆盖了战斗者以后，经过适宜的停顿和海水沉淀物的间歇，生存意欲就展现在接下来更高的一个层级，与之前形成最强烈的对照，就展现为植物世界的呆滞和宁静生活。这也同样展示了庞大的规模：那参天和漫无边际的森林，其残余在经过无数年以后为我们提供了取之不尽的藏煤。这植物世界逐渐从空气中清除了二氧化碳，也就最先成了适宜动物生命的地方。在这之前，那是一个没有动物的漫长和深沉宁静的时期。这一时期最后由于自然的变革毁掉了植物乐园而结束，因

为这变革埋葬了森林。现在，由于空气变纯净了，生存意欲就进入了第三级伟大的客体化：动物世界。在海里游的是鲸和鱼类，但在陆地上，仍只是爬虫类，但这些爬虫却奇大无比。世界帷幕再次降下了，接下来的就是意欲的更高一级的客体化：暖血的陆地动物，虽然这些动物的属类已经不再存在了，这些动物的大部分也都是厚皮的。地球表壳连带在这上面的所有生物经过再一次的破坏以后，生命终于又再一次重新燃起。现在，生存意欲客体化为动物的世界：动物世界呈现了多得多的数量和更多样的形态；有的动物的种类虽然不再有了，但其属类却还是存在的。这通过形态的多样性和差别而变得更完美的生存意欲的客体化，已提升至猿的一类。不过，我们这最后的太古时代还得毁灭，以腾出位置给现在的人在更新了的土地上安身。在此，生存意欲的客体化达到了人的一级。据此，地球可以比之于一张被书写了四遍的羊皮纸。在此，一个有趣的附带思考就是想象一下：在太空中围绕着太阳一类的无数恒星旋转的每一个行星，虽说仍然处于化学变化的阶段，仍是最粗糙的力量在可怕的争斗的场所，或者正经历着宁静的间歇期，但其内在却隐藏着秘密的力量，有朝一日，植物世界和动物世界就会以其无尽的多样形态由此而出。对这些秘密力量而言，上述那些争斗就只是前戏而已，因为这些前戏给那些力量准备好了场所，安排好了这些力量出场的条件。人们的确忍不住要去设想：在那火和水的洪流中狂怒、咆哮的，与后来让动植物群有了生命的是同一样东西。但到达了这最新的一级，即人的一级，在我看来，必然就是最后一级，因为在这一层次，已经有了否定意欲的可能性，亦即有了与这种争取背道而驰的可能性。这样的话，那“神的喜剧”也就到了尽头。据此，就算没有物理学的理由以保证不会出现再一次的世界灾难，也有抗衡出现这样的灾难的道德上的理由，亦即这一灾难现在是没有目的的了，因为这世界的内在本质不需要为了可能从这世界获得解救而有更高一级的客体化。道德的东西可是事物的核心或基本低音，尽管只是物理学家不怎么明白这一点。

166-167

为了估算牛顿的引力体系的伟大价值——不管怎么说，牛顿把那引力体系提升至确实和完美的程度——我们必须回想起在天体运行的起源问题上，思想家自数千年来所面对的窘境。亚里士多德就把宇宙当作是由透明的、互相嵌进对方的多个天体组合而成的，其最外围的天体就带着恒星，后面跟着的天体就每一个都带上一个行星，最后一个则带上月球，这部机器的核心就是地球。那么，到底是什么样的力量永不疲倦地转动这天琴，则是他不知该怎么回答的问题，除了说在某处肯定有某一个“首先的推动”。亚里士多德的这一回答，在以后人们就相当慷慨地解释为亚里士多德的有神论，但亚里士多德却没说过神和造物主，他教导的是宇宙的永恒性和对那天琴宇宙的首次运动力。甚至在哥白尼以这世界机器的正确构造取代了那寓言般的说法以后，在开普勒也发现了这世界机器的运动规则以后，有关那推动的力的古老窘境却仍然存在。亚里士多德就已经为那些个别的天体安排了同样之多的神祇以作指导。学院派则把指导任务交给了某一所谓的智力生物，而这只是取代天使的一个更高雅的字词而已，每一个这样的智力生物就像驾驶马车一般地驾驶着他们的行星。在这之后，自由的思想者，例如乔尔丹诺·布鲁诺和瓦尼尼，除了把行星本身弄成是某种活生生的神祇以外，再没有更好的想法。然后就是笛卡尔。他总是把一切都解释为机械性的原因，但除了知道碰撞以外，就不知道任何其他的推动力。因此，他就假定了某种看不见的和感觉不到的材料，一层一层地围绕着太阳转，或者往前推动着行星，即笛卡尔的旋涡说。这一切却是多么幼稚和笨拙，引力体系因此是多么值得高度评价！这引力体系让人无可否认地证明了那运动的原因和在这些原因中活动的力，并且是如此确切和精准地证明了这些，以致就算是最微不足道的偏差和不规则、行星或者卫星在其轨道上的加速或者减慢，也都以其最直接的原因完全地解释清楚和精确计算出来。

168

因此，把引力只是作为重力才直接为我们所知的东西，定为维系天体系统之物——这一基本思想，由于与这思想相连的结果的重要性，是如此极其重大、有意义，以致对这思想的起源进行一番探索就不是无关紧要、可以撇到一边的事情。尤其是我们作为后世的人，更

应该公正，因为作为同时代的人，我们甚少做到这一点。

牛顿1686年出版《自然哲学的数学原理》时，人们都知道罗伯特·胡克大声疾呼，是他先于牛顿有了牛顿的根本思想；还有胡克及其他人的强烈不满和诉说，迫使牛顿保证在《自然哲学的数学原理》完整版第1版（1687）提及这一点。牛顿在第1部分命题4推论6的一条附注中，以尽可能的寥寥几字提及了这件事，亦即在括号里写道：“我们的同胞雷恩、胡克和哈利也独立地得出了这个结论。”

169

胡克在1666年就已经在《皇家学会的通讯》中说出了引力体系的关键思想，虽然那还只是假设。我们从《皇家学会的通讯》中主要的一段可以看得出来，而这段胡克的原话刊登在了杜戈德·斯图亚特的《人类理智的哲学》（第2卷，第434页）中。在1828年8月《季度评论》上，有一篇很不错的、简明的天文学历史，文章认为胡克的优先权是板上钉钉的事情。

在由米绥出版的一百多卷的《传记录》中，关于牛顿的一篇文章似乎是从这篇文章所援引的《不列颠传记》中翻译过来的。这篇文章包括对世界体系的描绘，是逐字和详细地根据罗伯特·胡克的《从观察尝试证明地球的运行》（伦敦，1674，4^{0}）中的引力定律。再者，这篇文章说，重力延伸至所有天体的基本思想，在博雷利的《行星运行的理论和物理原因》（佛罗伦萨，1666）已经表达出来。最后就是牛顿对胡克上述发现的优先权所作投诉的长篇回复。而那已经重复得让人反胃的苹果故事却没有权威性。人们最先是在特纳的《格兰瑟姆的历史》第160页，提到这已被当作人人都知的事实的苹果故事。彭伯顿认识当时已到了高龄的呆滞的牛顿，他在《牛顿哲学概观》“前言”中虽然说到牛顿是在花园里首次有了那一思想，但却不曾说过任何苹果的事情。这有可能是在这之后才加进去的。伏尔泰硬说是从牛顿的外甥女的嘴里听到这个苹果的故事，这大概就是这故事的来源。参见伏尔泰的《牛顿哲学的要素》第2部分第3章，比较一下拜伦的《唐璜》第10章第1节的注解：“那是著名的苹果树，其中一个苹果掉了下来，据说这就让牛顿注意到了引力。这棵苹果树大概4年前被风破坏了。斯图科里博士和康杜特先生都没有说过这个掉下苹果的轶

事，所以，我无法找到保证这件轶事的任何权威性，我不能乱用这件轶事。”（布鲁斯特，《牛顿的一生》，第344页）

170

我现在就给所有反对这一说法（即万有引力的伟大思想就是那根本上错误的单色光理论的兄弟）的权威们，多补充一个论据。这个论据虽然只是心理学方面的，但对那些也从智力的一面了解人性的人来说，这个论据是很有分量的。

人们都知道的、并且也是一个不争的事实是：不管是牛顿自己想出来的抑或从他人那里获悉的，牛顿相当早（据称是在1666年）就已经明白了引力体系；后来，他就试图把这个引力体系应用在月球的运行上来核实；但是，因为出来的结果并没有与所假设的精确吻合，牛顿就把这个想法再次放下了，并在多年里不再想起这桩事情。同样为人所知的是，那把牛顿吓得退缩的不一致实验结果的缘由。也就是说，这不一致就是因为牛顿把月球与我们的距离估算少了大概1/7，这又是因为这距离首先只能根据地球的半径算出来，而地球的半径又是从地球圆周角度的数值计算的，但这圆周角度的数值却只能直接测量。牛顿只是根据一般的地理坐标的测定把那角度设定为60英里的大概数，但事实上却是69.5英里。这样的结果就是月球的运行，与引力随着远离距离的平方而递减的假设并不相符。这就是为什么牛顿放弃和打消了他的假设。只是在大概16年以后，亦即到了1682年，他偶然得知法国人皮卡好几年前已经完成的角度测量。根据这一测量，那角度大概比牛顿过去所设想的要大1/7。牛顿并没有把这视为特别重要，他是在学士院里从一封信中得知这个情况，牛顿也就作了笔记，然后就精神集中地倾听学士院里的报告，并没有为此消息而分心。只是在这以后，他才想起自己以前的设想。他就重新开始这方面的计算，并在这一次发现了与其设想精确吻合的事实。对此，人们都知道牛顿如此欣喜若狂。

171

现在，我就问问每一个是父亲的人，每一个生发过、酝酿过和呵护过自己独特设想的人，会是这样对待自己的孩子吗？一旦不是诸事合拍，就马上把孩子扫地出门，毫不留情猛地关上大门，在16年间对

其不闻不问？碰到上述情况，在痛苦地说出“没有什么可做了”之前，难道不是到处猜测到底是哪里出了差错，甚至是上帝创造世界时出了差错，而不是首先在自己生、养、呵护的宝贝孩子身上找错？而人们最容易起疑的地方，则是那唯一的经验数据（以及一个测量角度），因为这些数据是计算的基础，而这些数据的不可靠又广为人知，以致法国人自从1669年以来就一直进行他们的等级测量。但牛顿却相当草率地根据那些庸常报告而接受了以英里计算的棘手数据。这是一个提出了真实的、解释了世界的假设的人受到了误导？肯定不是，如果他的这一假设真的是他自己提出的话！相比之下，我却知道谁会出现这样的情况。那就是别人家的孩子，被不情愿的主人让进这一家里。男主人就（挽着他那生育不良的夫人的手，而这位夫人也只是生育了一次，并且生下的是个怪胎）在那乜视着眼、妒忌地看着，他也只是奉命让这些别人的孩子接受检验，心中希望他们无法通过检验；一旦他们无法通过，就马上挂着一抹轻蔑的笑容把他们逐出屋子。

这一论据至少对我是甚有分量的，以致我认为这完全证实了那些声称（引力的基本思想应该归功于胡克，牛顿只是通过计算证实了胡克的思想）。据此，可怜的胡克与哥伦布是同样的遭遇：美洲称为“阿美利加”，引力系统就称为“牛顿万有引力体系”。

172

此外，至于上面提到的七色怪论，在歌德的颜色理论提出40年以后，仍然享有很大的威望，那古老的关于“狭窄的裂缝”和七种颜色的应答祈祷仍在吟唱，罔顾所有明显的事实。这些自然是会让我迷惑的——假如我不是早已习惯了把同时代人的判断视为无法预料的东西。因此，我只把这当作是更多一重的证据，既证实了那些专业物理学家悲惨、可怜的素质，也证实了那所谓受过教育的公众不是去检验一个伟大人物所说过的话，而是虔诚地照样重复那些罪人们的言语，说歌德的颜色理论就是失败的、未经授权的尝试，是歌德一个值得原谅的弱点。

贝壳类化石是一个明显的事实存在。爱利亚学派的色诺芬早就知道这一事实，并对此给出了总体上算是正确的解释。但这一事实存在却被伏尔泰辩驳、否认，甚至被说成只是幻想（参见勃兰迪斯，《爱利亚学派评论》，第50页；伏尔泰，《哲学词典》“贝壳类”词条）。也就是说，任何甚至只是有可能被扭曲为证实了有关摩西的报道的东西，都是伏尔泰极不愿意承认的，在这一情形里就是大洪水。这是一个警醒的例子，说明一旦选边站，热切和热情是多么容易引导我们犯错。

88a

完整的石化就是完全的化学变化，里面不带任何机械性的变化。

88b

173

当我为观赏地球体的古代作品而审视一块新近折断的花岗石时，我根本不会相信这块原始的石头是透过某种聚变和结晶，以一种干巴巴的方式而生成，也不会是透过升华、透过沉淀而生成。在我看来，那肯定是经过了某种完全不同的、现在已经没有的化学程序。某种金属和类金属的混合物快速和同一时间焚烧，并与那马上就产生作用的焚烧产物的亲和力结合起来——这是最接近我对此的想法。人们是否曾经尝试过把硅、铝等，以其组合（花岗石的）矿物土中原子团的比例混合一起，然后让其在水下或者在空气中快速焚烧？

在肉眼可见的自然发生的例子中，最常见的是只要是死亡了的植物体，例如腐败、霉烂的树的躯干、枝杈或者根部，就会有蘑菇类快速生长出来，蘑菇类甚至就只是在此处生长起来。但一般来说，这些不是分散的，而是一拨一堆地长出来。显而易见，这不是听任偶然地这一处那一处撒下的种子决定了地点，而是在那腐烂的植物体给了那无处不在的生存意欲以合适的材料，让生存意欲马上抓住了。至于这些蘑菇类随后透过种子而繁殖，并没有与上述相矛盾，因为这适用于

所有活的、有种子的，但曾几何时却必须在没有种子的情况下形成的东西。

89

比较一下相隔相当遥远的不同地区的河鱼，或许就会得到关于大自然的原初创造力的最清晰的证明：这大自然的原初创造力，在相似的地点和情形下，以相似的方式发挥出来。在大概同样的地理纬度、地形高度，以及同样的河流体积和深度，甚至在彼此相隔至为遥远的两个地方，会发现要么是完全同样的，要么就是非常相似的鱼类。我们只需想想几乎所有山区的溪流都有鳟鱼。那是有目的引进所致的猜测，就这些动物而言，在大多数情况下都站不住脚。鸟儿吃了鱼卵但没有消化掉而导致这些鱼类传播的说法，对遥远的距离来说并没有足够的说服力，因为在比它们的行程要短的时间里，鸟儿的消化过程就已经完成了。并且我也想知道那种不消化鱼卵，亦即违反目的吃鱼卵的说法是否正确，因为我们的确是很好地消化了鱼子酱，但鸟儿的嗉囊和胃部甚至是为了消化坚硬的种子而设。如果人们想要把河鱼的起源追溯到上一次的全球大洪水，那人们忘了：这些河鱼是出自海水而不是河水。

174

90

我们要理解从盐水形成立方晶体，并不比理解从鸡蛋中的液体形成小鸡更容易。再有，在这与自然生成之间，拉马克认为没有发现本质上的区别。但这样的区别还是存在的，也就是说，从鸡蛋中只能出来某一特定的种类，而这就是“明确生成”。人们又会反对说，每一精确地规定了的注入，也只会产生出某一确定了的极微小的动物。

91

面对那些最难的难题——要解决这些难题人们几乎是绝望的——我们所拥有的极少的资料，就必须尽可能地加以利用，以便从这些组合中可以引出点点的东西。

在《瘟疫记事》（1825）里，我们发现在14世纪，在黑死病减少了整个欧洲、大半个亚洲，甚至还有非洲的人口以后，人类马上就出现了异乎寻常的生育高潮，尤其是双胞胎的出生变得相当频繁。与此相吻合，卡斯帕（《人的大概寿命》，1835）以四次重复的大规模的经验为支撑证据，告诉我们：在某一地区的既定人口中，死亡和寿命的长度总是与婴儿出生数目同步的，以致死亡数目和出生数目以同样的比例增加和减少。这一点通过许多国家及其不同的省份所累积的证据，证明是毫无疑问的。不过，卡斯帕只是错在把原因和结果混淆了，因为他把出生的增加当作是死亡增加的原因。但我坚信实情恰恰相反，而这点也与舒努勒所提供的不寻常现象（但他似乎并不晓得这不寻常的现象）相吻合，即死亡人数的增加并不是通过物理的影响，而是通过某种形而上的关联引致人口出生的增加。这一点我在我的主要著作第2卷第41章第507页（第3版，第575页）已经讨论过了。所以，总的来说，出生的数目取决于死亡的数目。

175

据此，或许有这样的自然规律，即人类的生育能力——这也只是大自然的总体繁殖力的一种特别形态——会因与其对抗的原因而加强，也就是与其阻力一道提升；因此，人们可在“做必要的修正”之后，把这一规律隶属于马里奥特定理，即阻力随着压力的增大而增大，以致无穷。那么，我们假设那与生育能力对抗的原因经由瘟疫、大自然的公转等的破坏而出现了，达到了前所未有的规模和效果，在这之后，生育能力也就必然再度提升至完全是前所未见的高度。最后，因为那对抗多育的原因如此强烈，我们走到了极点，亦即人类悉数灭绝，那受到如此挤压的多育能力就会达到了与此挤压相称的力度，因此就会有了如此的张力，现在就能成就看上去是不可能的事情。也就是说，既然“明确生成”，亦即从相同的东西生成相同的东西的路子被堵住了，那就扑向了“模糊生成”。但是，在最低等的动物那里所表现出来的这些，却难以想象地表现在动物王国的较高阶那里：

狮子、狼、大象、猿猴，甚至人的形态，永远不可能依照纤毛虫、消化道寄生虫和寄生物的式样生成，即大致上直接从那凝结的、太阳孵育的大海的沉淀物，或者黏液，或者从腐烂的有机团块中冒出，而只能理解为“在另一不同的子宫中生成”，所以，就是出自得天独厚的一对动物的子宫，或更准确地说卵子——这是在那种属的生命力经由某些东西受到了阻滞，并在这一对身上得到了积聚和异常提升以后发生的事情：现在，就在某一星云的时刻，在行星处于正确的位置和所有有利于大气的、地球的和天体的影响恰好俱足时，那例外出现的就不再是与这种属同样的东西，而是与其紧密类似的、但却是比这更高一级的形态。这样，这次这一对就不只是繁殖出一个个体，而是一个种属。当然，出现这样的情形，只有在最低等的动物经由平常的“模糊生成”，从活着的植物的有机腐败或者从细胞组织中一直攀升到得见天日、成为将要到来的动物种类的使者和先驱以后。发生这样的事情，必然是在每一次的地球巨变之后，而这些巨变至少已经三次完全毁灭了这行星上的所有生物，以致需要重新燃起生命；而这之后，每一次生命都更加完美，亦即以更接近现在的动物群的形态出现。但只是在最近一次的大灾难以后，在地球表面出现的动物系列中所发生的已升级至形成人类——而在那更上一次的灾难以后，已经形成了甚至猿猴一属。我们看到无尾目动物在有了自己的、更完美的形态之前，过的是鱼类的生活。并且根据某一当今普遍承认的观察，每一个胎儿都要连续经过几个在其达至自身种属级别之前的级别。为何每一新的和更高级的物种，其升级和生成不是透过胎儿形状而一举超越了这胎儿的母亲的形状？这本应是唯一理性的，亦即从理性角度可以设想出来的物种生成方式。

176-177

但我们必须想到这种升级并不是沿着单一直线，而是沿着多条并排的升级线路。所以，例如，曾经从那鱼的卵里出来了一条蛇，另一次从这蛇的卵里出来了一条蜥蜴；但与此同时，从另一条鱼的卵子里出来的是某一蛙类，然后，从这蛙类的卵子出来了某一龟鳖类；从第三条鱼的卵子生出了某一鲸类，然后，这鲸类又再度生出了海豹，而最终，那海豹生出了海象；或许从鸭子的蛋生出了鸭嘴兽，从鸵鸟蛋

生出了某种更大的哺乳动物。总的来说，这些事情必然是在地球上的许多地方彼此独立地发生，但无论在哪里都是发生在马上就很明确、清晰的阶段，都给出了某一固定、持久的种属，而不是在逐渐的、模糊不清的过渡期中发生，因而并不类似于从低八度音逐渐升至、吼至最高的八度音，而是类似于沿着有其明确起止而上升的音阶。我们不想隐瞒这一点：我们依此只能设想最早的人在亚洲是从红毛人猿，在非洲则是从黑猩猩而来——虽然并不是作为人猿，而是马上就生成为人。值得注意的是，这一起源甚至也是一个佛教神话所教导的，见于艾萨克·雅克布·施密特的《对蒙古人和藏人的探究》（第210—214页），也见《新亚洲杂志》（1831年3月）中克拉普罗特著《佛教的残篇》和科本斯的《喇嘛教的等级》（第45页）。

178

在此所说的“在别的子宫中的模糊生成”的思想，是首先由《宇宙的自然历史痕迹》（1847，第6版）的无名作者提出来的，虽然一点都没有那应有的清晰和明确，因为作者把这个观点与一些站不住脚的假设和离谱的谬误紧密地交织在一起。这归根到底是因为作者是英国人，每一个超出了物理学的假设，亦即每一个形而上的假设，都会马上与希伯来的一神论合并在一起。也正是为了避免这一点，他就不当地扩展了物理学的范围。正因为缺少在思辨哲学或形而上学方面的修养，一个英国人是完全没有能力对大自然有一种思想上的领会和把握，因此他并不知道在把大自然的作用理解为根据严格的或许是机械的规律性而展开，与把大自然的作用领会为希伯来神祇（他称为“造物主”）预先想好的艺术制品之间，还有中间一途。教士们，英国的教士们，对此难辞其咎。这些人是所有愚民主义者中的最狡猾者。他们伤害人民的头脑至这样的程度，甚至在那些最有知识和最开明的人中，其根本思想的体系也是至为粗糙的物质主义和最笨拙的犹太迷信的大杂烩。这两者就像醋和油一样地摇匀在一起，就看它们如何兼容了。还有，由于接受了牛津的教育，那些“绅士”、“爵士”们也大体上还是属于群氓的。但只要受教育的阶层，其教育是交由牛津的正统蛮牛去完成，那这种情形就不会有所改善。到了1859年，我们在法裔美国人阿加斯的《论分类》一文中，仍然发现同样的立场观点。他仍然

面对同样的选择：有机的世界要么是纯粹偶然的结果：这偶然把这世界胡乱地拼凑在了一起，成了在物理和化学力量作用之下大自然的奇妙现象；要么就是在认识（这一动物性的功能）之光下，在深思熟虑和算计以后巧妙完成的艺术杰作。这两种观点都是一样的错误，都是基于那种幼稚的唯实论，而唯实论在康德出现80年以后已完全是丢人现眼的东西了。所以，阿加斯就像一个美国鞋匠似的哲学论辩有机生物的起源。如果那些先生们除了他们的自然科学以外，就再没学到什么，也不想学到什么，那他们在其文章中就必须不要越过这些半步，而是“最严格地”固守其经验主义，以防就像阿加斯先生那样糟蹋自己，就像老妇人一样地谈论自然的起源，让自己成了众人的笑谈。

179

根据舒努勒和卡斯帕所提出的法则往另一方向推论，可得出这一结果：很明显，随着我们成功地透过正确利用所有的自然力和每一方寸的土地，以减轻最低层民众的不幸，这一很传神地被称为无产阶级的民众数目就会增加，那苦难也就由此一再地重新出现。这是因为性欲总是会增加饥饿，正如这饥饿一旦满足了就会促进性欲。以上法则会向我们保证：这情形不会最终引致地球真正超出太多的人口——这一灾难的恐怖之处，就算是最生动的想象力也无法描绘。也就是说，根据这正在谈论中的法则，在地球有了尽其所能养育的最大人口以后，种属的繁殖就会降至还不足以填补死去的人口的程度，而在每一次变故增加了死亡以后，又会让人口恢复到最大数目之下。

180

92

在地球的不同地方，在同样或者类似的气候、地形和环境条件下，会生成同样或者类似的植物和动物。所以，一些物种（Spezies）非常相似，但并不相同[这就是属（Genus）的概念]，许多还可分为种和类——这些不可能是互相从彼此那里生成，虽然那物种是同样的。这是因为物种的同一并不意味着起源的同一和出自唯一的一对[13]，而是在一样的环境但在不同的地方，大自然重复了同样的程序，

并且相当的小心谨慎，不会放任某一物种（尤其是高级的物种）相当不安全地存在，即不会孤注一掷并从而把大自然艰难取得的成果暴露在千百种危险之中。大自然知道自己意欲的是什么，会坚定地意欲它，并相应地行事。但机会却永远不是只有唯一一次。

那么，那些从不曾被驯服的非洲大象，其耳朵相当宽大，盖过了脖子，而母大象也同样有獠牙——它们不可能出自那些好教和聪明的亚洲大象：这些亚洲母大象并没有獠牙，耳朵也远远没有那么宽大；同样，那些美洲短吻鳄不可能出自尼罗河的鳄鱼，因为两者在牙齿和脖子后面的鳞甲数目方面就可以区分开来；也同样，黑人不可能出自高加索人种。

181

但是，人类却很有可能只是在三处地方生成，因为我们只有指示出原初种族三种明确分开的类型：高加索人种、蒙古人种和埃塞俄比亚人种，并且这些生成也只能在古老世界中发生。这是因为在澳大利亚，大自然无法产生出猿猴，但在美洲却只有长尾猴而没有短尾猴，更不用说那最高级的、无尾类人猿——这些类人猿就占据排在人类之前的位置。大自然不会跳跃、突变。再者，人类的起源只有在回归线之间开始，因为在其他地带的话，那新生儿就会在第一个冬季中丧生。这是因为新生儿虽然不是没有母亲的照顾，但在成长时并没有得到教诲，也没有继承了祖先的知识。所以，在大自然可以把其婴儿送到冰冷、严酷的世界中去的时候，这婴儿起初必须依偎在大自然温暖的怀抱。但在热带地区，人却是黑色的或者至少是深褐色的。这些是不分种族的人类真正的、自然和特有的肤色，也从来不曾有过本来是白色的人种。的确，谈论这样的白色人种，把人幼稚地分为白色、黄色和黑色，就像在所有书本里面仍在做的那样，证实了严重的先入为主和缺乏深思。早在我的主要著作（第2卷，第44章，第550页；也见第3版，第625页）中，我就已经简短讨论过了这个话题，并说过这大自然的母腹从来就不曾原初产生过一个白人。人只有在回归线地带才是舒适自在的，在此，人们都是褐色的或者深棕色的，只是在美洲并不普遍都是这样，因为这个大洲的大部分已被褪了色的人种所居住，主要是中国人。但在巴西森林中的野人却是黑褐色的。[14]只是在

人们离开对他而言唯一是自然的、在回归线之间的地带，并在这以外的地方长时间繁殖以后，以及由于其种属的增长而扩展地盘至更寒冷的地带以后，人才变得浅色和最终的白色。所以，只是因为在温暖和寒冷地区的气候影响，欧洲人口部族才逐渐变白。这一过程是多么的缓慢——这一点我们可从茨冈人那里看到：茨冈人是来自印度的一个部族，自从15世纪初就游牧至欧洲，其肤色也仍然大约是在印度人和我们之间。这同样也见之于黑奴的家人：他们自300年来在北美繁殖和衍生，肤色也变淡了一些，尽管这变淡的进程由于他们与新来的乌木一般黑肤色的移民相混合而耽搁了，而茨冈人却并没有得到这方面的更新。这些从其天然家园被放逐出来的人，其肤色变白最近的自然原因，我估计就是在热带的气候中，光和热在生发层产生了缓慢但却持续的碳酸脱氧化，而这碳酸在我们那里却透过毛孔而未受分解。碳酸的脱氧化留下了如此之多的碳，足以给皮肤着色；黑人的那种特殊气味或许也与此有关。至于在白人中，低下的体力劳作的阶层一般都比高地位的白人要黑，可以从他们出汗更多得到解释，而这出汗发挥的作用类似于热的气候，虽然程度上远不如热的气候。那么，据此，我们种族的阿当无论如何就要被视为黑色的，而画家把第一个人表现为因褪色而形成了白色则是可笑的；再者，既然耶和华是根据自己的形象而创造了他，那耶和华在艺术作品中也要表现为黑色。但人们可以让其有传统的白胡子，因为稀疏的胡子并非与黑肤色联系在一起，而只是与埃塞俄比亚人种相关。的确，甚至人们在中近东国家和在某些意大利教堂中所见到的最古老的圣母像，圣母连同基督都是脸色黝黑的！事实上，上帝的整族选民过去都是黑色或者深褐色的，直至现在仍然比我们要黑，而我们是源自更早时期移民的异教部落。但现在的叙利亚居住的却是混血的人种，部分是源自北亚（例如土库曼人）。同样，佛陀有时候也被表现为黑色肤色，甚至孔子也是这样（戴维斯，《中国人》，第2卷，第66页）。至于白色面孔，则是某种退化，是不自然的，这可从非洲内陆的某些部族在第一眼看到这样的面孔时感到恶心和厌恶得到证明：对这些部落的人来说，这样白色的脸看上去就是病态的退化。一个非洲姑娘相当友好地以奶招待在非洲的一个旅行者，并对他唱到：“可怜的陌生人，我们多么同情你，你是那样的苍白！”拜伦的《唐璜》（第12章，第70节）中一句注释

是这样的："丹纳姆少校说，在他到非洲旅行以后第一次见到欧洲的女人时，那些女人的脸容看上去就像是不自然的和有病的。"但那些人种志学家仿照布封的样子（弗罗伦，《布封的作品和思想》，巴黎，1844，第166页及以下）仍旧充满自信地谈论白种人、黄种人、红种人和黑种人，把肤色作为他们人种划分的基础，而事实上这肤色却一点都不是关键性的东西，其差别的起源就只是某一原始种族距人类的唯一本土温带或大或小和或早或迟的远离而已；所以，在这温带以外，人只能在非自然的维护之下生存，正如热带的花卉在温室过冬一样。但在这个过程中，人就逐渐地、并且首先在颜色方面退化。至于褪色以后，蒙古人种的肤色变得比高加索人种有点黄，那当然可以是基于人种的差别。至于最高级的文明和文化——古印度和埃及除外——唯独只发现于白色的民族；甚至在许多黑肤色民族中，统治的阶层或者统治的宗族，其肤色比其他人的肤色要浅，并因此明显是外来移民，例如婆罗门、印加人以及南海岛屿的统治者——那是因为困境出技巧，因为那些很早就迁移到北方并在那里逐渐褪色变白的部族，在北方与气候所带来的各种各样的艰难和匮乏作斗争时，不得不发掘了他们所有的智力，发明和发展出全部的技艺，以补足微薄和匮乏的大自然。他们高度的文明也就由此而来。

182-184

正如暗黑的肤色对人来说是天然的，同样，素食也是如此。但正如暗黑的肤色一样，人们也只是在热带地区才可以保持吃素。当人们去更寒冷的地区，为应付对他们而言非自然的气候，他们就必须食用对他们而言非自然的食品。在真正的北方，人没有肉食是不可能生存下来的。有人曾经告诉我，在哥本哈根，6个星期的监禁，严格地、没有例外地只有水和面包，那会被视为危及生命。所以，人们是在同一时间变白和吃肉的。但恰恰因此，也正如由于穿上厚重的衣服，人们就有了某种不纯净的和让人恶心的状态，而这是其他动物所没有的，至少处于其天然状态的动物所没有的。人们也就必须相应通过不断的和特别的清洁工夫，以让自己不那么招人反感。所以，这些清洁工夫也只是富有、生活舒适的阶层才可能有的，因此也就是意大利语准确称为的"干净的人"（gente pulita）。穿着更厚重的衣服的另一个

结果就是：正当所有的动物都以其天然的形态、遮蔽物和颜色走动，并呈现出某种合乎自然的、让人赏心悦目的样子，人类却穿着各式各样的、经常是相当古怪和离奇的，此外也经常是寒酸、褴褛的衣服，在动物中滑稽可笑地走动着；那形态与整体不相吻合、格格不入，因为他们的形态并不像其他形态那样是大自然的作品，而是裁缝师的作品。因此，那就是对这世界的和谐整体的无礼扰乱。有高贵感觉和趣味的古人为了缓和这里所说的不好之处，就采用尽量轻便的遮蔽衣服，衣服做得不会是紧贴身体以致成为一体，而是把这外来的东西与身体分开，让人的形态的各个部分都尽可能清楚地表现出来。由于与这相反的观念的缘故，中世纪和近代的衣服就是毫无趣味、野蛮的和让人厌恶的。但最让人恶心的就是被称为“贵妇人”的女人今天的服饰，其缺乏趣味模仿自其曾祖母，最大可能地扭曲了人体的形态，并且在女士圈裙的束包下，其宽度与高度做成了一样，让人怀疑积聚了不干净的气味，这就让其不仅是可憎的，让人反感的，而且是让人恶心的。

185

92a

人与动物在身体上的某一不为人注意的不同，就是人的巩膜上的眼白始终是看得见的。马修上尉说，现在在伦敦看到的布须曼人却不是这样：他们的眼睛是圆的，让人看不到白色的地方。但歌德却与此相反：眼白通常都是可见的，甚至在虹膜之上也是如此。

186

93

生命可以定义为某一形体的状态：在此状态中，尽管物质不断地变化，但这形态的根本（实体性）形式却始终得到保持。有人会反驳我说：某一旋涡或者瀑布也是在物质的不断变化之下保持着其形式。对此的回答是：对这些旋涡和瀑布来说，其形式并不是根本的，而在

遵循普遍的自然法则过程中完完全全就是偶然的，因为这些形式取决于外在情形，我们可以通过改变外在的情形来随意改变其形式，但又不会因此而触动其根本性的东西。

94

反对生命力这一设想的论战已成了今时今日的时髦，但尽管这些反对貌似声势不凡，却应称为不仅错误，而且还绝对的愚蠢。这是因为谁要是否定生命力，那也就从根本上否定了他自己的存在，因而可以炫耀自己已经达到了荒谬思想的顶点。但如果这狂妄、荒唐的想法来自医生和药剂师，那这些胡言就还包含了最可耻的忘恩负义，因为正是生命力战胜了疾病和带来了痊愈，而那些先生们在这之后就攫取和敛收钱财。除非有某一独特的自然力（其本质是依照目的而行事，正如重力在本质上是让物体彼此靠近），活动着、引导着和调节着这整个复杂的机体装置，在这机体中的展现就如同重力在下落和吸引现象中的展现，电力在所有透过摩擦机或者伏打点堆所引致的现象中的展现，等等——除非是这样，否则，生命就是一个假象、幻象；并且每一生物事实上只是一个自动的物体，亦即机械的、物理的和化学的力在那运作，而集合成这一现象要么是由于偶然，要么是出自某一艺术家的目的，因为他就喜欢这个样子。当然，在动物性机体里，物理和化学的力是在作用的，但把这些集合起来和加以引导，以致某一符合目的的机体由此产生出来却是生命力：这生命力据此控制着上述那种种的力并调节、修正其作用；在此这些作用只是处于从属的地位。而相信只是这些力造成了一个机体，那不仅只是错误，而且是愚蠢，就像我所说的。那生命力本身就是意欲。

187

人们想要把这一点看作是生命力与所有其他自然力的根本差别：生命力一旦离开了某一物体，就不会再度回去。真正说来，无机大自然的力只有在例外的情形下才会离开其一旦控制了的物体，例如，可以通过烧红的铁块而夺走其磁性和通过新的磁化而让其重新获得磁性。至于电力的接收和失去，我们更可以明确宣示这同样的道理，虽

然必须认为物体并非从外在接受这电力本身，而只是接受那刺激，而这刺激的结果就是身体里面已存在的电力，现在就以+E和-E分开了。相比之下，重力却永远不会离开某一物体，其化学特质也是如此。也就是说，这些东西在与其他物体结合以后只是潜藏起来了，在这解体以后就会无损地再度出现。例如，硫会变成硫酸，硫酸又会变成石膏（硫酸钙），但通过接连的分解，这两者都会变回硫。但生命力在离开物体以后，就不会重新回来。原因就是生命力并不像无机大自然的力那样只是依附于物质材料，而是首要依附于形式。生命力的活动恰恰就在于产生和维持（亦即持续地产生）这一形式：所以，一旦这生命力离开了某一物体，那这物体的形式也就毁灭了，起码在其更细腻的部分是毁灭了。产生出这形式有其规律性的，甚至计划性的过程，有其要产生的东西的确定次序，因而就是有开始、手段和进展。所以，生命力不论在哪里重新出现，都必须完全从头开始其组织，所以，生命力不可以再度接过那剩下来的、并的确已经是在衰败中的东西，因此就是不会像磁性那样又来又去的。在此谈论的生命力与其他自然力的差别，就在于此。

188

生命力与意欲是绝对同一的那在自我意识中作为意欲出现的东西，在无意识的机体生命中就是那机体生命的原动力，这原动力被描述为生命力就是相当贴切的。仅从与此的类比就可推论：其他自然力从根本上也是与意欲同一的；只不过意欲在这些其他自然力中处于某一较低级别的客体化。所以，试图以无机的大自然去解释那有机的大自然，亦即去解释生命、认知和意欲活动，就等于想要以现象（这种只是脑髓的现象）去推论出自在之物，犹如以影子去解释身体。

生命力作为原初的力，作为形而上的东西，作为自在之物，作为意欲是不会疲倦的，因而是不需要休息的。但其现象形式、肌肉能力、感觉能力和新陈代谢能力，当然是会疲倦和需要休息的。其实，这只是因为这些首先是要通过克服较低级别的意欲现象而产生出、维持住和控制着机体，而那些较低级别的意欲现象对同样的物质有着更优先的权利。这点可从肌肉力量最直接地看出来，因为肌肉力量不得不持续地与重力作斗争；所以，肌肉力量是最快疲倦下来的，但每一

次的依靠、支撑、坐下、躺下也都帮助其休息。也正因为这样，这些休息的姿势对感觉能力的最强消耗，亦即对思维活动是有利的，因为生命力也就可以全部集中投入到这一功能中，尤其是当这生命力并没有被第三种能力、被新陈代谢的能力所占用，例如在正当消化的过程中。但是，每个有着某些自主思考的人都会留意到：在室外的空气中散步对提升自己的独特思想大有助益。但我把这归因于呼吸程序由于运动而加快了，而呼吸程序既加强和加快了血液循环，也更好地为血液提供了氧气。这样的话，首先，那脑髓双重的运动（也就是说，随着每一次呼吸的运动和随着每一次脉搏跳动的运动）变得更快、更有能量，脑髓血管的充盈压力也变得更紧张；其次，那更完美的带氧和脱碳、因而是更带活力的动脉血液透过从颈动脉出发的血管分支，渗进了脑髓的全部实体物质，并提升了脑髓的内在活力。所有这些所导致的活跃的思维能力，只要走路的人一点都不觉得疲倦，仍然得以维持。这是因为一旦有了点点的疲劳，那现在强迫使用肌肉力量就会分摊了生命力，感觉力量的活跃性也就因此降低了；如果是相当疲倦的话，那感觉能力甚至降至麻木的程度。

189

感觉能力却又只能在睡眠中得到休息，因而可以经受更长时间的活动。正当肌肉能力与感觉能力同时在晚上休息时，生命力就无例外地现身为新陈代谢的能力，因为生命力只能以其三种形式之一集中和全力地发挥作用。所以，身体各部分的形成和滋养，尤其是对脑髓的营养，以及各种发育、补偿、治疗，因而也就是大自然的治愈力的各种各样的作用，特别是在有益的疾病关头，都首要是在睡眠中进行。正因此，要保持健康，因此也就是要长寿，一个首要的条件就是能够经常享有不间断的沉实睡眠。但把睡眠尽量地延长却不是好的做法，因为在长度上获得的在深度上就失去了，而恰恰是在深度睡眠中，上述机体生命程序才可以完美进行。由此看得出来：即在某一晚上被打搅和缩短了睡眠以后，第二晚的睡眠就不可避免地更为深沉。人在醒来以后，明显地感到精神振奋、更添活力。这些极其有益的深度睡眠是不可以被其长度所取代的，而恰恰是通过限制其长度而达到那深度。这一说法也就是基于这一道理：所有高寿者都是早起者；就正如

荷马所说的："甚至过量的睡眠也是一种负担。"（《奥德赛》，15，394）(15)所以，如果我们较早就自动醒来，那就不要力求重新入睡，而是要起来，与歌德(16)一道说出："睡眠就是个空壳，把它扔掉吧。"上面所说的深度睡眠的有益作用在催眠中达到了最高一级，因为催眠是最深沉的睡眠。所以，这种睡眠就是对付许多疾病的万应灵药。如同有机生命的所有功能一样，在睡眠中，因为脑髓活动的暂停，消化得以更轻松、容易地进行。所以，在餐后睡上10到15分钟或半个小时是有益的；喝杯咖啡也会带来好处，因为咖啡加快了消化。相比之下，太长的睡眠是不好的，甚至可能是危险的——而我对此的解释，就是在睡眠中，一方面呼吸是明显地减慢和减弱了，但在另一方面，一旦因睡眠而加快了的消化进展到产生乳酶，那乳酶就流进了血液，并把血液高度碳化了，以致这血液比一般时候都更需要透过呼吸程序以去碳。但这时候呼吸却因为睡眠而减慢了，氧化和循环也随着减慢。那些白色、细嫩皮肤的人餐后在长时间睡眠以后，我们就能明显看到这所导致的后果，因为他们的脸和巩膜是某种黄褐色，即较高碳化的症状（这午后睡觉的坏处的理论至少在英格兰是不为人知的，我们从梅奥（Mayo）的《生活的哲学》第168页看得出来）。出于同样的理由，那些血液充盈、矮实敦壮的人，中午长睡会有中风的风险。由于这样的午睡，还有晚上大量的进餐，人们甚至可以观察到痨病——这从同样的原理轻易就可得到解释。由此也可清楚为什么每天只大吃一顿很容易造成危害，因为这样不仅让胃部一次性过分地工作，而且在如此大增了乳酶以后，也让肺一次性增加了太多的工作。此外，至于呼吸在睡眠中减缓，对此的解释就是呼吸是一种结合的功能，亦即呼吸部分是从脊髓神经出发，并且就此是一种反射运动，而这样的反射运动在睡眠中也是持续的；另外，呼吸也是从脑髓神经出发，并因此受意识的自主支配，而在睡眠中这自主部分的停顿就减缓了呼吸，也造成了打鼾（更详细的内容参见马绍尔·荷尔的《神经系统的疾病》，第290—311页，并比较弗洛伦斯的《神经系统》，第2版，第11章）。从脑髓神经参与到呼吸，也就可以解释为何在我们集中脑髓活力去尽力思考或者阅读时，呼吸会变得更轻和更慢，正如纳瑟所观察到的情形。相比之下，消耗肌肉力量和强力的感情，如欢乐、愤怒，等等，除了加快血液循环，也会加快呼吸；所以，愤怒一

点都不是绝对有害的，如果能恰如其分地发泄这怒气，那对不少正因此而本能地要找机会发泄怒气的人带来不少益处，尤其是这种泄怒会在同一时间有助于宣泄胆汁。

190-192

证明在此考察的三种基本生理力互相平衡的证据，就是这不容置疑的事实：黑人比其他人种有更多的体力，所以，他们在感觉能力上所欠缺的在肌肉能力上就有了更多。这样，他们当然更接近于动物，因为所有这些在比例上都比人类更有肌肉的力量。

至于个体中的三种基本力量，我建议大家阅读《论大自然的意欲》中“生理学”一章的结尾。

95

我们可以把活着的动物性机体视为没有原动力的一台机器，一系列没有开始的运动，一连串没有首要原因的因和果——如果那生命并没有与外在世界接触就展开其进程的话。但这接触点却是那呼吸的程序：那是与外在世界最近的和最根本的联系环节，并提供了首次推动。所以，生命的运动必须被理解为从此而出，那就是被理解为因果链条中的第一环。所以，一点点空气就作为生命的最早冲动，亦即最早的外在原因。那点点的空气在渗进和氧化的时候开始了其他程序，而生命就是其结果。那从内在而出、迎合这些外在的原因的，就是表明要呼吸的激烈渴求，要呼吸的无法遏止的冲动，因而直接表明就是意欲。生命的第二个外在原因就是营养。这也是开始从外在作为动因而发挥作用的，但却不像空气那样迫切和刻不容缓：营养只是在胃里才开始其生理上的因果作用。李比希推算出了有机大自然的预算和勾勒出其收支的平衡。

193

96

哲学和生理学在这两百年间走过的却是一段漂亮的路，从笛卡尔

的松果腺和推动这“松果腺”，甚至受这松果腺推动的“元精”，到查尔斯·贝尔的脊椎运动神经、感觉神经和马歇尔·霍尔的反射运动。马歇尔·霍尔在出色的《论神经系统的疾病》一书中所阐述的关于反射运动的绝妙发现，是关于不由自主的动作，亦即不需借助智力而达成的动作的理论，虽然这些动作必然还是发自意欲。至于这理论展现了我的形而上学，因为这理论有助于厘清意欲和有意识的自主随意的差别——这在我的主要著作第2卷第20章分析过了。在此，我写出一些就霍尔的理论所引发的议论。

在进入冷水浴缸的时候，呼吸会马上加快了许多；如果浴缸的水相当寒冷，那这种效应在走出浴缸以后还会持续一阵子。对此，马歇尔·霍尔在《论神经系统的疾病》§302解释为是由寒冷突然作用在脊椎上所引发的反射运动。除了这其中的作用原因，我想补充这一目的原因：大自然想尽快地弥补突然而来的热量流失，而增加呼吸恰恰就是其中的手段，因为呼吸是热量的内在源泉。增加呼吸的次要结果，即动脉血液增加和静脉血液减少，伴随着对神经的直接作用，有可能在很大程度上造成了那种无比清明、愉悦和纯粹观照的心态，而这是冷水浴后通常都会产生的直接结果，并且水越冷就越是这样。

194

打哈欠就属于反射运动。我怀疑打哈欠的更远因就是由于无聊、精神懈怠或者困倦所导致的脑髓短暂的失效，那么，脊髓现在就取得了相对脑髓的优势，并以自己之力产生了那古怪的挛动。相比之下，那经常同时伴随着打哈欠的伸展肢体，虽然是非故意进行，但还是由自主、随意所指挥，不再属于反射运动。我相信，正如打哈欠归根到底是由感觉能力欠缺而来，那伸展肢体则是由于肌肉能力的短暂超额积聚所致，人们也就伸展肢体以去掉这多余的积聚。据此，这只会在有力气的时候发生，而不会在力弱的时候。对于探索神经活动的本质，这一事实是值得考虑的：四肢被压着的话，会产生麻木，但值得注意的是在（脑髓）睡眠中，这是永远不会发生的。

小便的欲望在压制了以后会完全消失，迟些时候欲望又会再来，同样的事情再度重复。我对此的解释如下。让膀胱的括约肌处于关闭的状态是一种反射运动，由脊髓神经所维持，因而就是没有意识的和

不是自主随意的。那么，当这些脊髓神经由于满溢的膀胱多施加了压力而感到疲倦和放松，其他属于大脑系统的神经就会马上接管其功能。这样，那关闭膀胱的括约肌就成了带意识的自主功能，并伴随着难受的感觉，直至脊髓神经放松了并再度接替那功能为止。这是可以多次重复的。至于我们在脑髓神经代理脊髓神经、有意识的功能据此代理着无意识的功能的时候，试图以手脚快速的运动来得到点点的放松，我的解释是：神经力量投向了那主动的、刺激起肌肉力量的神经时，感觉神经作为为脑髓传递那种不舒服感觉的信使，就在感觉能力方面有所失去。

195

我感到奇怪的是，马歇尔·霍尔并没有把笑和哭归入反射运动。这是因为这些作为明确的和不由自主的运动，毫无疑问属于反射运动。也就是说，我们无法想要笑和哭就可以笑和哭，正如我们无法自主打哈欠和打喷嚏一样，而只能拙劣地假装做出这些，别人也能马上就认出那是假装而已。这四种行为也同样很难压制。笑和哭只是因精神思想上的刺激而出现，所以与归入反射运动的勃起有共同之处；此外，笑完全可以通过在身体上挠挠而刺激起来。引发笑的一般，亦即思想、智力上的刺激，必须由此来解释：我们借助脑髓功能而突然认出了在某一直观的表象与某一在其他情况下是相匹配的抽象表象之间的不相协调，脑髓功能就独特地影响了延髓或者属于刺激—运动系统的某一部分，然后，这古怪、摇荡多个部位的反射运动由此而出。那第五对神经和迷走神经似乎在这里起到了主要的作用。

我的主要著作（第1卷，第60节）是这样说的："生殖器官比身体的其他外在部位都多得多地受制于意欲，而一点都不受制于智力：的确，意欲在此展现的几乎是独立于智力的，就像其他那些只是随着受到的刺激而为植物生命服务的部位。"事实上，表象并不是作为动因对生殖器官发挥作用，就像其通常对意欲的那种作用方式，而只是作为刺激对生殖器官发挥作用，恰恰就是因为勃起是一种反射运动，因此是直接的，只要这表象是现时存在的话。也正因此，要持续某段时间发挥这样的作用的话，是需要这表象出现某些时间的。而某一表象要作为动因发挥作用的话，那表象出现极短时间以后经常就可以了，

并且总的来说，其作用效果与其出现的时间并没有什么关系。（关于刺激与动因和其他种种的这一差别，读者可以在我的《伦理学的两个基本问题》第34页或第2版第32页以下，以及《论充足理由律的四重根》第2版第46页读到我的分析。）再者，某一表象对生殖器官所发挥的作用，并不像某一动因的表象那样可以通过某一其他表象而消除——除非那第一个表象被后者排挤出了意识，那第一个表象亦即不再现时存在了。据此，要完成交媾，女人的现时存在作为动因而作用于男人是不足够的（例如为了生育孩子或者履行义务，等等），就算这一动因是足够强大的，那女人的存在必须发挥出直接的刺激作用才行。

196

97

至于某种声音要被听到的话，就必须在1秒内发出至少16次振动，在我看来这就在于：这声音的震动必须传达给听觉神经，因为听觉并不像视觉那样，只是通过对神经所造成的印象而引出的刺激，而是需要神经本身被拉过来、拉过去的。所以，这些必须以特定的快速和短距离进行，这就迫使神经以尖锐的“之”字形方式，而不是圆圆的拐弯方式短暂折回。此外，这些必须在耳朵的迷路和耳蜗里自动进行，因为里面的骨头就是神经的共鸣板。但在那里环绕着听觉神经的淋巴，却因为没有弹性而减弱了骨头的反作用。

98

当我们考虑到根据最新的调查研究，白痴的头盖骨，还有黑人的头盖骨，唯独在其宽度上，亦即从太阳穴到太阳穴普遍不及其他人的头盖骨，而伟大的思想家却有着特别宽大的头颅，甚至柏拉图的名字也由此而来；再就是当我们承认头发变白是精神操劳和忧伤更甚于年老的结果，而头发变白一般都是从太阳穴开始，甚至一句西班牙谚语也说了：“白发并不羞耻——如果那是从鬓角开始长出来的。”——那

我们就有理由推测：脑髓在太阳穴下的部位是思考时尤其活跃之处。或许在将来，人们能够建立一套真正的头骨学，其内容完全有别于戈尔的那一套头骨学及其如此笨拙和荒谬的心理学基础，把脑髓器官假想为道德的素质。此外，灰、白的头发之于人，就等于在10月份红、黄的叶子之于树木，两者看上去经常都是挺好的，只要不掉落就可以了。

197

因为脑髓是由许多柔软的、中间有着不可胜数的分隔空间的折叠物和扎束物组成，在其空间也有黏湿的体液，所以，由于重力的缘故，所有的柔软部分就必然是部分弯曲着，而另一部分则彼此压着，而且头部处于不同的姿势，其方式就相当的不同，而这不是血管充盈所能完全克服的。虽然硬脑膜保护了更大团块的互相挤压（根据马根蒂的《生理学》第1卷第179页和亨普尔的《解剖学的入门基础》第768、775页），因为硬脑膜就在这些大团块之间，形成了大脑镰和小脑幕，但略过了更小的部分。那么，现在我们假设思维的过程是与脑髓组织确实的、哪怕是很小的运动紧密相连，姿势的影响就必然是相当巨大和即时的，因为这会导致更小部分组织的彼此挤压。但现在的情况可不是这样，这就证明了思考并不只是机械展开的事情。但头部的姿势却不是无所谓的，因为不仅是脑髓部分的互相挤压取决于头部姿势，而且不管怎样都有其作用的或大或小的血液流量也取决于这姿势。我的确发现如果我想要记忆起某样东西而不果时，然后我就大幅改变头部姿势而取得成功。总的来说，对思考最为有利的姿势似乎就是让脑底处于完全的水平位置。所以，在人们沉思时，头部是略向前向下倾斜的。对于伟大的思想家，例如康德，这姿势就已成了习惯；卡丹奴也是这样说自己的（瓦尼尼，《圆形剧场》，第269页）。但这或许和部分是因为他们脑髓具有超常的重量，尤其是因为脑髓的前半部相对后半部分重了太多，连带那细薄的脊髓和据此那细薄的脊椎骨。但在那些有着很厚的头骨，同时也是愚蠢的人那里可不是这样的情形；所以，这些人把鼻子仰得老高。此外，他们这样的脑袋也通过明显易见是厚和大的头盖骨暴露出来：由于头盖骨厚大，所以尽管脑袋厚大，但颅内空间却相当窄小。确实有某种头颅仰起、脊

椎骨相当挺直的方式，我们不用多想，也不需这方面的知识就可以马上感觉到这是愚蠢的标志。这很可能是因为这些人的后半部脑髓有着与前半部分脑髓相等的重量——假如不是，甚至超过了前半部分脑髓的重量的话。正如向前低头的姿势有助于思考，那与此相反的姿势，亦即仰起头，甚至向后弯和上望的姿势会有助于暂时在记忆方面用劲，因为那些想要回忆起某样东西的人，经常会采用这种姿势，并且取得效果。与此相关的就是相当聪明的狗——我们都知道它能明白一部分人的言语的——当它们的主人跟它们说话、它们也在用力去猜出那些词语的意思的时候，它们就变换着把头倒向这一边和那一边。这让它们看上去相当的聪明和有趣。

198-199

99

这一观点对我是非常清楚明白的，即急性疾病，除去个别例子以外，不外就是大自然自身引入的治疗过程，目的就是要消除已在机体里蔓延的某些失序和混乱；为此目的，“大自然的治愈能力”现在就披着独裁暴力的外衣，采取非常的惩戒手段。而这就构成了明显感觉到的疾病。伤风感冒就给我们提供了这些普遍发生的事情最简单的典型。由于感冒着凉，外在皮肤的活动也就滞止了，通过发散、呼气而进行的有力排泄也就停滞了，这有可能引致个体的死亡。内在的皮肤、黏膜也就马上代替外在皮肤的功能，而感冒着凉之所以是疾病正在于此；但很明显，这救助手段只是针对真正的毛病，即针对皮肤功能的停滞状态，而不是针对感觉到的毛病。着凉感冒这一疾病，与其他疾病一样经历同样几个阶段：发病、加剧、高峰、减弱。开始时的急性病，慢慢就会变成慢性病，并且从现在开始就作为慢性病而持续着，直到那重大的、但本身不那么明显感觉到的问题，即皮肤滞止其功能的问题过去了为止。所以，让伤风感冒进入内在是有生命危险的。那同样的过程构成了绝大多数疾病的本质，而这些疾病其实就是“大自然的治愈能力”的药品。[17]对抗疗法竭尽全力地对抗这样的过程，而顺势疗法则力求加速或者加剧这一过程——如果不是因做得夸张变形而扰乱了大自然的话——起码是要让那由太过和偏颇所导致的

反作用加速到来。据此，两种疗法都硬说比大自然更懂得这些事情，但大自然肯定知道自己的治疗方法的尺度和方向。所以，在所有不属于上述例外的疾病情形里，更应该推荐的是物理疗法。只有大自然以自己之力实施的治疗才是彻底的治疗。“一切非天然的东西都是不完美的”也适用于这里。医生的方法大都是指向症状，因为那些症状被视为就是那毛病本身；所以，经过医生这样的治疗以后，我们感觉并不舒服。相比之下，我们只需给予大自然时间，那大自然就会慢慢完成其治疗。在这之后，我们会感觉比在患病之前还要好，或者如果是个别某一部位有病，那这部位就会变得更强壮。我们可以从那些我们经常会有的小毛病那里，很方便和没有危险地观察到这一点。这会有例外，亦即会有只有医生才能帮助的情形——这点我是承认的，尤其对梅毒的治疗，那是医学的胜利。但绝大多数的痊愈纯粹只是大自然的作为，而医生只是捞取了费用而已——尽管疾病的痊愈没有医生的努力也会成功。假如这样的推理——“因为是在这之后发生的，所以这就是那发生的原因”——不是如此普遍的流行，那医生的名声和收费账单就会相当不妙了。医生的乖乖的客人会视自己的身体为钟表或者另外的机器一样的东西，如果其身上某一样东西功能失常，那就只需某一业余的机械师就能修复。但事情并不是这样的：身体是一个会自动修复的机器，通常发生的大大小小的功能毛病在经过或长或短的时间以后，会经由“身体的治愈能力”完全自动消除。所以，我们就让这种治疗能力自便和发挥吧：“少看医生、少服药物。但医生毕竟是一种精神安慰。”

200

100

201

关于昆虫蜕化变形的必然性，我给出如下解释。在这些细小动物的现象下面的形而上之力是如此的渺小，以致其无法在同一期间开展和完成那动物生命的不同功能，所以，它必须把这些不同的功能分开，以连续地做出在更高级动物那里一气呵成的事情。据此，它把昆

虫的生命分成两部分：在第一部分的幼虫状态中，形而上的力就唯独表现为新陈代谢的能力、吸收营养、身体造型。这样的幼虫生命的直接目标就只是产蛹。但由于蛹内完全是液态的，所以，这蛹就可被视为第二次的卵，那成虫在将来就由此卵而出。因此，准备好汁液，好让成虫由此而出——这就是幼虫生命的唯一目标。在昆虫生命的第二部分里——这一部分是由那卵一样的状态与第一部分分隔开来——那形而上的生命力就表现为百倍增加了的肌肉力量，应用于不知疲倦的飞行；表现为提升了的感觉能力、更完善的并经常是全新的感官和奇妙的本能、直觉；但首要表现为生殖功能——这就是现在最终的目标。相比之下，那吸收营养的功能就减少了许多，有时候甚至完全暂停了，那昆虫的生命以此有了某一全然超凡的特征。生命功能的这些完全改变和分离也就在某种程度上展现了两个连续活着的动物，这两个动物至为不同的形体对应着不同的功能。把这两个动物连接起来的是那蛹的卵样状态，准备好这蛹的内容和材质就是第一个动物的生命目标；第一个动物显著的造型力现在就在这蛹的状态里做出最终的事情——产生出第二个形体。因此，大自然，或者更准确地说，构成了变态动物基础的形而上的东西，在这些动物那里用两步完成了如果一次性去做则又会是太多的事情：那是把工作分开来做。据此，我们看到变态完成得最完美、最彻底的，是那些最明确显示出功能分开的动物，例如蝴蝶。也就是说，许多毛虫每天都吞吃它们重量双倍的食物；相比之下，许多蝴蝶与不少其他昆虫，在玩的状态中却一点都不吃东西的，例如蚕蛾等。而在一些昆虫那里，变态却是不彻底的：就算它们已处于完备的状态中，吸取营养却还在进行，例如蟋蟀、蝗虫、臭虫等。

202

101

那几乎为所有骨胶状放射动物所独有的在海上发出磷光，或许就像磷光本身那样是源自某一缓慢的燃烧过程，并的确正如脊椎动物的呼吸就是这种燃烧过程：这个燃烧过程就由整个表皮上的呼吸所替代，并因此是一种外在的缓慢燃烧，正如骨状放射动物的呼吸就是一

种内在的燃烧。或者更准确地说，在海上的磷光那里发生着一种内在的燃烧，其光的演变纯粹只是因为所有这些骨胶状动物的透明而在外在也可见到。就此，人们可以大胆猜测：以肺部或者腮部的所有呼吸都是伴随着某种磷光的，所以，某一活体的胸腔的内部是发出光亮的。

102

如果植物和动物之间在客观上没有完全明确的差别，那询问这差别到底在哪里就没有任何意义，因为这问题只是要求把人人都确实理解但又并不清晰明白的差别还原为清晰的概念定义。（我在《伦理学的两个基本问题》第33页以下和在《论充足理由律的四重根》第46页给出了这个概念的定义。）

203

展现了生存意欲的不同的动物形体，彼此之间就像是同样的思想用不同的语言和根据不同语言的精神而说出来的；同一属（Genus）的不同种（Species）可被视为在同一主旋律下的一些变奏。但仔细考察一下，那些动物形体的差别却可以从每一种动物不同的生活方式及由此而来的不同目标而推论出来。我在《论自然界的意欲》中“解剖上的比较”一章中就专门分析过这一点。但在植物形态上的差别，我们却一点都无法具体、个别地给出明确的原因。在多大程度上我们可以大概做到这一点，我在我的主要著作（第1卷，第28节，第177、178页）大致上表明了。还有，我们可以在目的论上对植物做出某些解释，例如，那倒挂金钟属的花朵向着下面，原因就是它们的雌蕊比雄蕊要长很多；所以，这样的位置会有助于花粉的落下和接住，等等。但总体而言，我们可以说在客体世界，亦即在直观的表象里，如果在自在之物的本质里，亦即在构成了现象的基础的意欲里并没有某一精确对应的争取和追求，那就根本不会有相应的什么表现出来。这是因为表象的世界无法全靠自己而给出任何东西，也正因为这样，表象的世界不会奉上虚空的、闲着无聊而编出来的童话故事。植物及其花卉那无穷无尽的多样形式和色彩，无论在哪里都必然是那主体本质

同样变换着的表达，也就是说，那在表象世界中展现出来的、作为自在之物的意欲，必然是透过表象世界而反映出来的。

出于同样的形而上的理由，也因为个人的身体只是他那可视的个体意欲，亦即那个体意欲在客观上的展现，而就算是他的智力或者脑髓，作为他的意愿认知活动的现象，也是属于那同一个体意欲的，所以，不仅他的智力特性可以从他的脑髓和那刺激着脑髓的血液循环中了解和推论出来，而且他的全部道德性格及其所有特征和素质也必然可以从他其余的整个组合的更详细的特性，亦即通过他的心、肝、肺、脾和肾等的构造、体积、质量和相互之间的关系而了解和推论出来——虽然这永远不能真的做到。但在客观上，这样做的可能性必然是存在的。下面的观察可以有助我们过渡到这一观点。激情不仅仅作用于身体的不同部分（参见《作为表象和意欲的世界》，第3版，第2卷，第297页），而且也是反过来的：个别器官的个体状态会刺激起激情，甚至刺激起与这些激情相关的头脑表象。在蓄精囊周期性地满溢时，色情和淫秽的思想念头就会无时无刻地、在没有特别的原因和机会的情况下出现。我们可能会想这其中的原因纯粹是心理上的，是我们思想方向乖张而已。不过，其实这纯粹是身体上的原因，一旦那蓄精囊满溢的情况过去了，精子吸收进血液里，上述情况就会停止。有时候我们想要不满、争吵和发怒，认真地去寻找这方面的机会。实在无法找到外在的机会，那我们就会在思想里唤起已经忘记很久的不满和愤懑，以便就此发作和咆哮。这种状态很有可能是胆汁盈余的结果。有时候我们会在没有什么原因的情况下内心感到紧张和慌乱，我们在思想里寻找引起担心的东西，并轻易就自以为找到那原因。这就是英语所说的染上了忧郁（to catch blue devils）。这可能源自肠子等问题。

---

(1) 引自席勒的诗歌《世界之大》。——译者注

(2) 由于其素材的缘故，物理学相当频繁和不可避免地碰到形而上学的难题，但我们那些除了带电玩具、伏打电堆、青蛙后腿以外就一无所知的物理学家，对哲学的事情暴露出如此极度的、修鞋匠一般的无知，以及与无知通常结伴而来的狂妄。由于这种狂妄，他们对哲学家数千年来一

直思考的难题（如物质、运动、变化）就像粗糙的农夫一样擅发哲学议论。所以，他们应该得到的回答，没有比这首讽刺小诗更好的了：

可怜的经验主义魔鬼！/

你根本不知道你自己的愚蠢。/

啊，那可是先验的愚蠢呀！

（参见席勒和歌德的短诗，博阿斯主编，第1部分，第121页）

(3) 某些细节上的调节，参见普耶著作，第2卷，第180页。

(4) 我斗胆提出一个猜想，即从一件类似的事情或许可以解释一些司空见惯的现象：那洁白的铺路石板，一旦被雨水湿透了，就会显得深褐色，亦即不会反光，因为现在水一心要想蒸发，就把落在石板上的所有光都马上转化成热；而石板在干燥的时候却是反光的。但为何白色、擦亮的大理石在湿了以后，却不会变成深色，白色的瓷器也同样不会？

(5) 参见比恩鲍姆，《云的王国》，第61页。——译者注

(6) 但人们现在仍想要把这种闪电再度视为很远的打雷！普伊曾在《科学的学士院》1856—1857年主持过一次有关没有雷鸣的闪电和没有闪电的雷鸣的很长的辩论。他指出（1857年4月），甚至是那种有能量的蛇形闪电，其发生有时候也是没有雷鸣的（《对关于没有雷鸣的闪电的假设的分析》，普伊，《数学杂志》）。在1856年10月27日的《记录》上，有一篇文章就闪电而没有雷鸣和反过来的问题纠正了另一篇文章的看法。这篇文章很确信地，就好像已经解决了问题似地认为：雷鸣只是由导体那些飞跃的火花造成的巨大噪音。

对他而言，不闻雷声的闪电就只是远方的闪电。约翰·米勒在《宇宙物理学》（1856年）中按照其老套的方式提出，“雷鸣只是在电的飞溅期间，那激荡的空气的振动而已”，因此就是火花从导体中发出的咔嚓声。但雷的轰鸣与跳跃的电子火花所发出的声音却毫无相似之处，就像苍蝇与大象之别差不多。这两种声音的差别不仅在音量上，更在音质上（参见比恩鲍姆，《云的王国》，第167、169页）。相比之下，雷鸣却与一连串的爆炸声极为相似；这连串的爆炸声可以是同时的，纯粹只是因为路程长远而接连抵达我们的耳朵。是莱顿瓶电池吗？

(7) 如果云正如人们所假设的是由小的泡泡组成的（因为真正的水雾是看不

见的），那就能漂浮，这些云里面就必须充斥比大气更轻的气体，因此，要么充斥着水雾，要么充斥着氢气。

(8) 发现和发明通常都只是在摸索和试验中发生的，而这个理论则是在之后才想出来的，正如对某一公认的真理的证明是在之后才给出的一样。

(9) 火山就是那巨大的蒸汽锅炉的保险阀门。

(10) 这一假设得到了普耶所报告的莱斯利实验（第1卷，第368页）的完全支持。也就是说，我们看到水在真空中凝结，因为蒸发甚至夺走了水要保持液体状态所需的热。

(11) 1858年4月6日，在寄出月球的一张照片时，罗马的塞基神父写道："相当值得注意的是，在月圆的时候，那平整部分的黑色底部和粗糙、高低不平部分极为光亮。莫非可以认为后者部分覆盖着冰或雪？"（参见1858年4月28日《报道》）（在很新的一部戏剧中，有这样一句话："啊，如果我能够登上结了冰的月亮，身后拉着梯子！"——文学家的直觉！）

(12) 在地球上所有生命之前所发生的地质上的事件，并不存在于任何意识之中：既不在这些事件的意识之中，因为它们并没有意识；也不在其他意识之中，因为那时候并没有任何其他意识。所以，由于缺乏了某一主体，它们就没有了任何客观的存在，亦即那些事件是没有的，或者它们的存在又意味着什么呢？这从根本上就只是一个假设，也就是说，假设在那原初的时候，某一意识是存在的话，那些事件就会在那意识中展现了，对现象的回溯就把我们带到了那里。所以，是否在这些事件中展现出自身，取决于自在之物的本质。当我们说，在开始的时候，有一片发光的原初星云，然后团结成了球体，开始了旋转，并因此成了凸透镜的形状，其最外围周边被甩掉而成了一个环状物，然后这环状物团结成了一个行星，同样的事情再一次地重复，等等，即整套的拉普拉斯宇宙起源学；当我们现在同样补充上最早的地质现象，直至有机大自然的出现——那我们这里所说的一切并不是在本意上真实的，而是某种形象性语言。这是因为这所描述的现象，从来不曾像这个样子发生，因为这些现象是空间、时间和因果性的现象，这样的现象就绝对只存在于一个大脑的想法和表象里面，而大脑是以空间、时间和因果性作为其认知的形式。所以，没有了这样的大脑，那些现象是不可能的，永远也不曾有过。因此，那些描述只是表示：如果一个大脑曾在那时候存在，那上述事件就会在那大脑中展现出来。但在另一方面，就其本身而言，那些事件不是别的，而是生存意欲在呆滞、缺少认知地渴求客体化；那么，现在大脑存在了以后，这生存意欲就在大脑的思路中和通过大脑想象形式

所必然带来的回溯，必然把自己展现为那些原始的宇宙起源和地质学的现象；这些现象也就由此首次获得了客体（客观）的存在，但也正因为这一点，那客体（客观）的存在与主体（主观）的吻合程度，不会亚于如果那主体存在是与客体存在在同一时间存在，而不是只在无数千万年以后方才出现。

(13)　后来的版本增加了内容。内容是：这总体来说是一个相当荒谬的设想，谁又会相信：所有的橡树是从最初的唯一一株橡树而来，所有的老鼠来自最初的一对老鼠，所有的狼来自最初的一对狼？——译者注

(14)　那些野人并不是原始人，正如在南美的野狗并不是原始狗一样。这些野狗只是后来变野了，那些野人也是后来变野了，是某一文明开化的民族的后裔，其祖上迷了路或者流落到那里，无法保留其原先的文化。

(15)　参见《作为意欲和表象的世界》，第3版，第2卷，第274页。

(16)　参见《浮士德》，2，第4661行。——译者注

(17)　此后的版本中增加了注释，内容是：疾病本身就是大自然试图救助的一种方式，以此帮助在机体里拨乱反正。因此，医生的手段也就是帮助大自然治愈疾病。也只有一种治愈力，那就是大自然的治愈力。那些药丸和药膏是没有治愈力的，这些顶多是在可做一些事情之处给予大自然的治愈力一点提示而已。——译者注

第7章　关于颜色理论

205

103

因为我的同时代人的漠然态度一点都没有动摇我对我的颜色理论的真理性和重要性的信念，所以，我就两次整理和出版了这部著作，1816年是德语版；1830年则是拉丁文版，登在尤斯图斯·拉迪乌斯的《眼科的较小篇幅文章集》第3版。因为人们对我的这一理论完全缺乏兴趣，不会给年事已高的我留有多少希望会活着看到这部著作的第二次出版，所以，我就把我对此题目还要说上的几句话搁在这里。

谁要是去找出某一特定作用效果的原因，如果他是深思的话，就会首先充分探究那作用效果本身，因为原因的事实和论据就只能出自作用效果——那唯一给出了找出原因的方向和指引。但那些在我之前提出了颜色理论的人，却没有任何人是这样做的。并不只是牛顿在还没有精确了解所要解释的作用效果的情况下就争论着要寻找原因，牛顿之前的先行者也是这样做的，甚至歌德，这个比其他人都确实要深入得多地探究和说明了作用效果、那特定的现象，亦即眼睛的感觉的人，也没有在我上述的方法和方向方面走得足够远。否则，歌德就肯定会发现我所发现的真理，而这真理是所有的颜色理论的根子，也包含了他的理论的根据理由。所以，我在说这话的时候，是无法把他排除在外的：在我之前的所有人，从古至今，都只是着眼于探索无论是在一个物体的表面，还是光线会遭遇什么样的变化——不管那变化是经分拆为成分所致，还是透过模糊混浊或者别的遮住光线而成——以显现出颜色，亦即在我们的眼睛那里刺激起那种完全是特有的和特殊的感觉，那种绝对无法言传而只能经由感觉而表明的东西。但正确和有条理的方法却不是这样的，而明显是要首先转向这种感觉，以查看是否可以透过其更详细的特性和此感觉现象的规律性，让我们弄清楚

在这过程中在生理上发生了什么。这是因为第一，我们对那作用效果有着透彻的和精确的了解，而这特定和既定的东西不管怎么样，也必然提供给了我们事实和论据以探讨所要寻找的原因，亦即在此的外在刺激——就是这外在的刺激作用于我们的眼睛，造成了生理上所发生的事情。也就是说，相对于某一特定作用效果的每一可能的变化，必然可以证明有着与此变化相应的原因方面的变动；再者，如果在作用效果的多个变化当中，相互之间并没有显现出清晰的界线，那在原因方面也不宜划出诸如此类的界线，因为在此也必然发生了那同样的逐渐过渡的变化。最后，如果作用效果显现出了矛盾之处，亦即可能出现了其性质和方式的完全颠倒，那这事情发生的条件必然就在于所假设的原因的本质，等等。这些泛泛的原则是容易运用在颜色理论方面的。每一个了解实情的人都会马上看出：我的那只注视着颜色本身，亦即只注视着眼睛的既定的、特有的感觉理论，已经是先验地给出了事实和论据以判断牛顿和歌德就颜色的客体方面的理论，亦即判断有关在眼睛那里刺激起诸如此类的感觉的外在原因；经过更仔细的探究，他就会发现：从我的理论的角度审视，一切都为歌德的理论说话，一切都与牛顿的理论不合。

206

为了在此给知情者有关上述的一个证据，我想用寥寥数语说明：歌德给出的原初自然现象的正确性从我的生理学理论就已经可以先验地知道。如果颜色本身，亦即在眼睛那里，就是视网膜的神经活动的质的分半、因而就只是部分刺激起来的视网膜神经活动，那其外在的原因必然就是某一减少了的光线，但其减少的方式却相当的特别，其必然有的特性就是给予每一种颜色的光亮与其给予每一种颜色的反面和互补部分的昏暗恰好相等。但这事情只能通过一种稳妥的和满足了所有情形的方式才能发生，即在某一特定的颜色中的明亮原因，恰恰就是在这同一种颜色的互补部分的阴暗原因。在光亮和阴暗之间塞进了不透明的东西作分隔，就很好地满足了这一要求：在相反的光线下，就总是产生两种在生理上互补的颜色，根据这不透明物的厚度和密度而得出不同的结果，但合在一起，就始终成为白色，亦即互补而成视网膜的全活动。据此，这些颜色在不透明至为稀薄的时候，就成

了黄色和紫色；随着不透明的密度的增加，这些颜色就变成了橙色和蓝色；最终，在密度还要更高时，就成了红色和绿色，但这最后者却肯定不可以以这种简单方式描述，虽然天空在太阳西沉时有时会有这方面太过微弱的表现。最后，如果这不透明是完美的，亦即浓缩至光亮无法通过，那照射在这上面的光亮就会显现为白色，在光亮照射其后面时就会是阴暗或者黑色。对这事情的考察方法的说明，人们可在我的颜色理论的拉丁文修订本（§11）中找到。

207

由此可见，假如歌德发现了我那基本的、涉及本质的生理方面的颜色理论，他就会在那里得到对他的自然的基本观点的强有力支持，并且就不会犯下谬误，不会绝对否认从多种颜色中产生出白色的可能性，而经验却证实了这样的可能性——虽然这始终只是在我的理论的意义上，而从来不是在牛顿理论的意义上。不过，虽然歌德至为齐备地收集了颜色的生理理论的材料，但他却始终没有成功发现那理论本身，而那理论作为根本的部分却是最主要的东西。但这却可以从歌德的精神思想的本质加以解释：也就是说，这方面歌德是太过客观了。“每个人都有其优点所带来的缺陷”，乔治·桑女士据说在某个地方这样说过。正是他的精神思想那种让人惊讶的客观特性，给他的文学作品到处都打上了天才的印记；但在需要回到主体——在此，就是那视物的眼睛本身——以便在那里抓住整个颜色世界维系于此的最终线索时，他的客观性就给他构成了妨碍。而我则是出自康德的学派，早就准备好了满足这一要求。所以，在我摆脱了歌德的个人影响，过了一年以后，我就可以找到了颜色真正的、根本的和无法推翻的理论。歌德的本能和兴趣就是纯粹客观地理解和再现一切。然后，完成了这些他就意识到完成他的事情了，除此之外，他就根本无力看到其他东西。这就是为什么我们在他的《颜色学说》中，有时候我们在期待获得解释的地方，发现的就只是描述而已。这样，在他看来，他在此为那事情的客观过程给出的正确和完备的陈述就是最终所能做到的事情。据此，他的整个颜色学说中最普遍和最高的真理，就是所给出的特别客观的事实情形，他本人也完全正确地称为原初现象。这样，他也就一切都完事了：一句准确的“事情就是这样了”对他来说始终就是

最终目标；他并不会追求“事情必然就是这样”。他甚至还可以嘲笑说：

208

哲学家进来了，

他会向你们证实，事情必然就是这个样子。

——《浮士德》，1，1928行

当然了，歌德只是一个诗人，不是哲学家，亦即他并没有受到某种鼓舞，或者并不是身不由己地要全力去寻究事物那最终的根据和最内在的联系，就像我们想要的那样。也正因为这样，他就只能把最佳的收成留给我，因为就颜色的本质的最重要的说明、最终的满足和解读歌德所教导的一切的钥匙，唯独只在我的著作中才能找到。据此，在我从我的理论推导出他的原初现象以后，就像我在上文简短说过的，他的原初现象就不再配用这名字了。这是因为这并不是像歌德所以为的某种绝对现存、既有的东西，某种永远不再允许解释的东西，而只是原因；根据我的理论，只是要造成作用效果，亦即把神经活动分半的话所需要的东西。真正的原初现象唯独是视网膜的机体能力——这让其神经活动分为两个在性质上相反的、有时对等有时又不对等的部分，并相继显现出来。在此我们当然也就得止步了，因为从这里察看，也顶多只是让我们看到终极原因，就正如我们在生理学中通常所遭遇的情形。因此，我们通过颜色又多了一种手段以分清和认识事物。

209

此外，我的颜色理论比所有其他颜色理论都有这样的巨大优势：我的理论就每一种颜色的印象特性给出了说明和解释，因为这理论教导以视网膜全活动的某一明确的数值分数来认识这印象特性，然后那就是要么属于＋的一边，要么属于－的一边；这样，我们就学会明白每一种颜色特有的差别和独有的本质；相比之下，牛顿的理论则完全没有解释上述那特有的差别和独有的作用效果，因为牛顿的理论说颜色就只是那7种同类的光亮中某一“隐藏（刺激起颜色）的特质”，据

此，牛顿的理论给予这7种颜色中的每一种一个名字，然后就完事了。而歌德则满足于把颜色分为暖的和冷的，其余的就听凭他自己的审美考察了。所以，也只有在我这里，人们才获得了至今为止始终是不见踪影的每一种颜色的本质之间的关联。

210

104

生理学方面的颜色感觉现象，是我的整个理论的基础。在布丰发现了这感觉现象以后，舍费尔神父在《论颜色》（维也纳，1765）中，根据牛顿的理论对此加以解释。因为人们在许多书里，甚至在居维尔的《比较解剖学讲义》（第12课，第1条）都可看到重复出现这种对事实的解释，我就想在此明确地否定它，并要让其出洋相。舍费尔神父的解释说：眼睛由于长时间观看颜色而疲劳，眼睛就失去了对这种同类光线的敏感性，所以，眼睛在马上接下来收到所观看的白色时，只能把上述的同类色光都排斥掉；这就是为什么眼睛就不再是看到白色，而是收看到其余6种同类光线（这些其余光线与那第一种颜色就共同构成了白色）的产物：这产物现在据说就是作为生理光谱而显现的颜色。但对事情的这种解释让人看出“从假设出发”是荒谬的。这是因为在观看紫色以后，眼睛在白色（灰色就更好）的平面上就会看到某种黄色。那这种黄色就必然是在剔除了紫色以后其余6种同类光亮的产物，亦即由红、橙、黄、绿、蓝和靛蓝组合而成——这可是要获得黄色的美妙混合啊！这些混合将会给出街上的垃圾一般的颜色，而不会是别的。

此外，还有不少事实是与舍费尔的解释相矛盾的。例如，这一点从一开始就不是真的，即眼睛在大概持续地观看第一种颜色以后，就变得不再收看到这一颜色，甚至到了这样的程度：在白色那里也不再能够一同收看到这第一种颜色，因为眼睛完全清晰地看着这第一种颜色，直至眼睛从这颜色转向白色为止。但最后，还有这困扰人的情形，即我们要看生理上的颜色的话，一点都不需要看着一个白色的平面，每一个没有颜色的平面就可以达到目的，而一个灰色的平面则是

最好的，就算是一个黑色的平面也可以，甚至闭上眼睛也的确可以看到生理上的颜色！

211

105

只有通过我的理论，颜色的关键主体性本质才得到了应有的理由和认可，虽然对这感觉早由古老的谚语表达出来了，“口味和颜色是无法争论的”。同时，康德就美感和趣味判断所说的也适用于颜色，即虽然美感和趣味判断是主体（主观）性的，但就像一种客体的东西那样，也要求得到所有正常构造的人的同意和赞成。

106

我在我的理论中已阐明：就算是从颜色中产生出白色，也是唯一建立在生理方面的基础上，因为白色只能由此产生：一对颜色，亦即两种互补色，亦即视网膜的活动在其中分开一半、又再度合在一块的两种颜色，又再度合在了一起。但这也只有在这样的情况下才可以发生：即两个在眼睛中刺激起这其中一种颜色的外在原因，同时作用于视网膜的同一个位置。我说过多种可以造成这种情形的方法，最容易和最简单的就是当我们让棱镜光谱中的紫色落在黄色的纸上。但假若我们并不想只满足于棱镜的颜色，那采用把一种透明颜色与一种反射出去的颜色联合起来的办法就最能取得成功，例如，让光线穿过一块红黄色的玻璃，落在一面蓝色玻璃的镜子上。“互补色”这个用语只有在生理的意义上理解才具有真理和意义；除此之外，是一点意义都没有的。

212

歌德没有道理地否认了从颜色中产生出白色的可能性，但这可是因牛顿曾经从某一错误的根据得出和以一种错误的意义提出的论断所致。

至于德国人，他们对歌德的颜色理论的判断是与我们对这样的国

家只能抱有的期待相吻合的：他们可以在长达30年里把像黑格尔这样一个没有思想、没有任何成就、瞎写些胡说八道的东西、完全就是个空壳的假冒哲学家宣布为所有最伟大的哲学家和智者。德国人发出的合唱，甚至在整个欧洲回响。我知道得很清楚："愚蠢是人的权利"，亦即每一个人都有权利根据自己所理解和所喜欢的去判断，但为此，他就得承受后代人、并在此之前承受其邻国人根据其判断而做出的评判。这是因为在此也还是有报应的。

107

歌德有着对事情本质的真实、忘我的客观看法；牛顿就只是一个数学家而已，始终是急匆匆地忙着测量和计算，目的就是为了给那从所掌握的表皮现象拼凑起来的理论奠定基础。这就是真相，你们就尽管做出鬼脸吧！

在此，还可以告诉更多的读者公众一篇我的短文。这满满的两页纸的短文是在1849年歌德诞辰一百周年时，我写在了由法兰克福市出版、并放在了市图书馆的纪念簿里。这文章的开头指的是在那城市的那一天，那至为壮观、隆重的庆祝活动。

写在法兰克福歌德纪念簿里的文字：

> 不管是用花冠装饰的纪念碑，还是礼炮齐射和钟声鸣响，而宴会及其致辞就更别提了，都不足以弥补歌德在其颜色理论方面所受到的巨大和可耻的不公。这是因为歌德极为杰出的、有着完美真实性的颜色理论并不曾得到合理的承认，而仍被普遍认为是失败了的努力，业内人士对此只是发笑而已，就正如最近一家期刊所说的。人们甚至把那当作是一个伟人的缺陷，需要带着宽容和忘记遮盖起来。这一史无前例的不公对待，这一闻所未闻的颠倒真相只有在这样的情况下才是可能的：即公众是麻木的、迟钝的、无所谓的、没有判断力的，所以，他们轻易就会受骗；在这事情上面他们放弃自己的调查和检验——哪怕这些相当的容易，

也不需要预先有一定的知识——就只想让这些事情听任“业内人士”决定，亦即任由那些并不是为了学问本身，而是为了工资而做学问的人作决定，听任那些人摆出样子、作一言九鼎状以博取人们的敬佩。假如这公众真愿意不是独力做出判断，而是就像未成年人一样地由权威引领，那这个与康德一道就是德国所能有的最伟大的人，其权威和分量的确就应是更胜过那许多千万个职业人加在一起——并且要知道，这颜色理论是歌德在整个一生中都作为头等大事加以研究的。至于这些业内人士所做出的裁决，那赤裸裸的真相就是：他们可是惭愧得要死，因为随着真相暴露出来，即他们不仅让自己受到那明显错误的东西的诓骗，而且在长达百多年里，自己不曾做过任何的调查和检验，就怀着盲目的信仰和虔诚的赞赏，崇敬、教授和传播这些东西，直至最终一个老诗人到来教给他们更好的东西。经过这一次难以承受的羞辱以后，他们就像罪人往往做的那样，顽固不化，执拗地否定后续的教导；并且在执意坚持了至今已是40年一个被发现和证明是明显错误的，甚至荒谬的东西以后，虽然挣得了宽限期，但他们的罪疚却是百倍增加了。李维已经说过：“真理受到压迫是太过常有的事情，但真理是永远不会被消灭的。”幻灭的一天必将到来，然后会怎么样？那就是：“我们就尽我们所能的作态吧。”（歌德，《艾格蒙特》，3，2）

214

在那些有着科学院的城市，掌管这些学士院的公共教育的部长可以以下面的方式表现出他们对歌德毫无疑问会有的敬意。再没有比这更高贵和更真诚的方式了。那就是把任务交给那些科学院，让其在设定的时间内对歌德的《颜色理论》提供一份彻底、透彻的探究和批评，以及就其与牛顿的颜色理论的冲突之处给出裁决。那些身在高位的先生们可能会听到我的声音，但既然这是为我们的伟大逝者呼唤公道，那就顺应这声音吧，而不要事先去征求那些由于不负责任的沉默而本身就是共犯者。这是最确切的方法，以消除歌德不该承受的耻辱。然后，那就将不再是以绝对命令和做鬼脸打发了的事情，也再不可以允许听到那套厚颜无耻

的借口，即这里涉及的不是判断力的问题，而是计算的问题。相反，那些行会会长就会面临这样的选择：要么说出实话，要么就是极其严重的名声扫地。因此，在这样的严刑逼供之下，我们希望他们就给出些说法吧；但与此同时，我们却没有任何可担心的。这是因为在认真和诚实检验之下，那明显并不存在的牛顿的嫁接杂种，那只是为了音阶而找出来的7种棱镜的颜色，那并不是红色，那至为清晰地、完全朴实和不带偏见地在我们眼前显现为由蓝色和黄色组合而成的简单的原初绿色，尤其是存在和隐藏在纯净、清晰的太阳光线之下的阴暗和靛蓝同类光亮这一怪胎说法，还有随便一对消色差的观剧镜都会表明就是谎言的它们那不同的可折射性——这样的童话，在面对歌德的清晰和简单真理，在面对歌德把所有的物理颜色的解释和还原为一条伟大的自然规律时，又如何能够保持正确？而对这一条自然规律，大自然无论在哪里和无论在何种情况下，都给予了未受贿赂的证词。我们倒不如担心看到1×1会被推翻好了。

谁要是不自由地承认真理，就是真理的背叛者。

第8章　伦理道德散论

215

108

物理学的真理有着许多外在的意义，但却缺乏内在的意义。说到这内在的意义，那可是智力的和道德的真理的特权，因为智力和道德的真理是意欲在最高级别的客体化，而物理学的真理涉及的则只是意欲在最低级别的客体化。例如，如果我们可以确切地肯定这一现在仍然只是猜测的说法，亦即太阳在赤道产生热电，热电又产生了地球的磁力，地球的磁力又产生了极光，那这些真理就包含了许多外在的意义，但内在的意义却寥寥无几。相比之下，不仅一切高级的和真正精神思想方面的哲学论题提供了内在意义的实例，就算是观看一出优秀悲剧所展示的苦难，甚至观察人们行为当中的那些道德的和非道德的极端表现，亦即观察那卑劣和善良的特性也是如此，因为所有这些突显了本质（其现象就是这一世界），在这本质客体化的最高级别上把那内在的东西暴露出来了。

109

216

认为这一世界只有物质的意义而没有道德的意义，是一个最大、最有害和根本性的谬误，是真正变态的思想；并且从根本上也是被宗教信仰人格化为“反基督”的东西。尽管所有宗教众口一词地强调与此谬误对立相反的思想，并且试图以神话的方式为这些思想奠定基础，但这一根本性的谬误却从来没有在这地球上彻底消失，而不时地就会重又抬头，直至犯下众怒而被迫再一次潜藏起来。

不过，就算是确切感觉到世事人生有其道德上的含义，但要理清

这一含义和破解这一含义与世道发展的相互矛盾之谜却是如此的困难，现在留给我的工作就是要去细致地说明道德的唯一真正、纯粹，因此无论古今、放之四海而皆准的基础，以及道德所引向的目标。在这方面支持我的理论的真实道德情形实在太多了，我并不担心我的理论有朝一日会被其他学说取代或者挤掉。

但是，只要那些哲学教授仍然无视我的伦理学，那康德的道德原则就会继续占据大学的讲坛。康德的道德原则有着花样繁多的形式，现在最吃香、最流行的一种就是“人的尊严和价值”。我在《论道德的基础》第8章第169页（第2版，第166页）已经把这一说法的空洞本质说清楚了。所以，在此我只想补充下面这些内容。如果有人泛泛地问起这一所谓人的尊严是以什么为基础的，那对此的回答很快就是以道德为基础——也就是说，道德的基础是尊严，尊严的基础是道德。除此之外，把尊严的概念套用于像人这样在意欲上有罪、在思想智力上狭隘、在身体上又脆弱和易朽的生物身上，在我看来只能是极富讽刺意味的：

217

人有什么值得沾沾自喜？

受孕已是罪过，出生就是惩罚；

生活就是劳作，死亡则为归宿！

所以，我想写下下面这条规则，以对应康德道德原则的上述形式：对我们所接触的每一个人，我们都不要根据价值和尊严而对其客观评估，也就是既不要考虑他的意欲的卑劣性，也不要留意他的智力上的狭隘和他那些扭曲、反常的想法与概念，因为前者很容易引起我们的憎恨，后者则招致我们对他的蔑视。我们的眼睛盯着的应该只是他的磨难、他的需求、他的恐惧、他的苦痛。这样，我们才会始终感同身受地同情他，才会生发怜悯之情，而不是憎恨和鄙视，而只有怜悯才是《福音书》呼吁我们应该有的“爱”。要避免憎恨或者鄙视别人，那就的确不是要追求的所谓“尊严”和“价值”，也只有同情的角度才是唯一适合的。

110

由于佛教更深刻的伦理和形而上的观点，所以，佛教徒并没有从首善出发，而是从首恶出发，因为首善首先是作为首恶的反面或者否定而出现。根据艾萨克·雅各布·施密特所写的《东蒙古历史》第7页所言，佛教中的首恶就是色欲、懒惰、嗔怒、贪婪。但傲慢似乎应该取代懒惰的位置，因为在《教育和奇妙书信集》（1819，第6卷，第372页）就是这样说的；并且嫉妒或憎恨是增加进去、位列最后的首恶。我更正了德高望重的施密特的说法，由于与受到婆罗门教和佛教影响的苏菲学派的学说不谋而合而获得了支持。也就是说，苏菲学派列出了同样的首恶并相当恰当地把这些罪恶成对地提出来。这样，色欲与贪婪、傲慢与嗔怒也就联袂出现了（参见托卢克，《东方神秘主义者精华》，第206页）。我们发现色欲、嗔怒和贪婪在《薄迦梵歌》（第16章，21）已被列为首恶——这证明了这些教义已有久远的历史。同样，在《巴拉波达·查德罗·达雅》[1]——这是宣讲吠陀哲学的一部相当重要的哲学寓言剧——这三种首恶现形为与理智之王作战的激情之王手下的三位大将。与这三种首恶对立的首善则为纯洁、布施连带温柔、谦恭。

218

现在，如果我们把东方伦理学这些深刻的基本观点与柏拉图提出的、被人们成千上万次重复的著名首善，亦即正义、勇敢、节制和智慧作一比较，那就会发现柏拉图选出的首善缺少一个清晰的、指导性的根本概念，因此是基于皮毛的认识而选出来的，甚至部分明显地选择有误。美德必须是意欲的素质，但智慧则首先属于智力。希腊语的“节制”——西塞罗翻译成拉丁文的temperantia，而德文则为massigkeit——是一个相当不确定和具有多种含义的词语，因此它当然包括许多不同的意思，例如，谨慎、清醒、昂起头来，这很可能是从“具有健康的思维”的词语而来；或者就像作家海尔拉克斯所说的——根据斯托拜乌斯的《文选》（c，5，60）——“人们这样称呼这一美德，是因为这美德与谨慎紧密相连。”勇敢并不是美德，虽然有时候它可以是美德的工具或者为美德服务。但勇敢也可以随时助纣为

虐，替至为卑劣的目的效劳。勇敢究其实只是一种气质特性。格林克斯（《伦理学》）就已经摈弃柏拉图的首善，提出了“勤勉”、“服从”、“正义”和“谦卑”——显而易见，这是糟糕的看法。中国人认为“仁、义、礼、智、信”是五大美德（《亚洲杂志》，第9卷，第62页）。吉德在《中国》（伦敦，1841，第197页）一书中对这各项美德作了细致的评述。基督教并没有首善之说，而只有神学方面的美德，亦即信仰、慈爱和希望。

219

一个人道德上的善或恶首先是从这个人对待他人的根本态度和心情反映出来的，亦即要么带有嫉妒，要么带有同情的特质。这是因为每个人在其自身都带有嫉妒和同情这两种彼此对立相反的素质，因为这两种素质产生于一个人对自己的状况与他人状况所不可避免地做出的比较。根据这种比较对他的个体性格的作用结果，上述这一或者那一素质就相应构成了他的根本心情和态度、他的行为的根源。嫉妒也就是在你和我之间筑起一堵厚墙，对怀有同情心的人来说，这堵墙壁则是脆弱和透明的，有时候会被同情心完全推倒——到了那时候，我和非我之间的差别就消失了。

111

上文提到的勇敢，或者更精确地说勇敢的根源勇气（因为勇敢行为是勇气在打仗时的表现），值得我们花费功夫对其进行一番更细致的分析。古人把勇气列为美德，而懦弱则为缺点、恶习，但这种看法与基督教思想并不相符，因为基督教着眼于仁慈和耐心，其学说不允许任何的敌意，甚至禁止抵抗。所以，对现代人而言，勇气不再是美德了。不过，我们必须承认：懦弱似乎与高贵的性格并不相称，因为懦弱暴露出了过度关切其自身。但勇气却可以还原为人们心甘情愿地迎向此时此刻构成威胁的恶行，目的就是以此防止更大的罪恶在将来发生，而懦弱则与此恰恰相反。勇气具有坚忍的特性——坚忍意味着我们清楚地意识到除了此刻威胁着我们的恶行以外，还有更大的恶行，而我们此刻的仓惶退却或者躲避，就会招致将来更可怕的恶行。

据此，勇气就是某种坚忍；正因为这样，勇气使我们能够承受各种牺牲和实现自我征服。因此勇气起码就与美德有了一定的关联。

220

或许我们还可以对勇气做更高层次的考察。也就是说，我们可以把对死亡的一切恐惧归因于缺乏那种天然的，因而也只是感觉到的形而上学——把握了这个形而上学，人就会确信：他是存在于所有的一切，正如他存在于自己的身体一样；他这身体的死亡因而对他本人并没有构成伤害。也正是由此确信产生出了英勇的气概，因此（正如读者们从我的《伦理学的两个根本问题》所回想起来的），从这同一源泉也伴随产生了正义和仁爱的美德。当然，这是从相当的高度看待这种事情；但除此以外，的确不可能还有其他方法能够解释清楚为何懦弱看上去就是招人鄙视，而个人勇气则显得高贵和壮烈，因为从任何一个较低的角度看，都无法让人明白为何一个有限的个体——他本身就是一切，他本身的确就是其余世界存在的根本条件——不应该把保存其自身放在首位，而其他一切都是其次的。所以，一个全然固有知识之内的、因而纯粹经验的解释是不足够的，因为这种解释只能以勇气的有利和有用方面为支撑。这或许就是为何卡尔德隆就勇气曾经表达过值得我们重视的怀疑观点。卡尔德隆事实上否认了勇气的存在，甚至通过一个睿智的年迈大臣之口说出了这一见解，后者在年轻的国王面前说：

221

> 虽然天然的恐惧在每个人的身上以同样的方式发挥作用，但为了不让别人看到这恐惧，他就变得勇敢，而这就是勇敢的由来。
>
> ——《空气的女儿》，第2部分，第2幕

至于上面提及的勇气作为美德在古人和现代人心目中的不同价值，我们还必须考虑到这一点：古人把每一杰出之处，每一就自身而言值得称道的素质均理解为美德，不管这些优点、素质是道德上的、智力上的，抑或只是体力上的。但在基督教向人们表明生活中的基本方向是

道德方面的以后，在美德的概念下就只是道德上的优点。但是，人们发现古老的拉丁语作家和意大利人很早就在运用“美德”的词语了——这可由virtuoso一词众人皆知的含义得到证明。我们应让学生们明白无误地认清古人的美德概念有着比现在的Tugend更广泛的含义，否则，学生们私下就会很容易产生迷惑。为此目的，我尤其推荐由斯托拜乌斯为我们保存下来的两段话：第一段（自称来源于一个毕达哥拉斯的门徒米特普斯）是在《文选》第1章，§64（盖斯福德编，第1卷，第22页），在那里，我们身体的每一部分的适宜和用处都用那有美德含义的词表达。另一段则在《物理和伦理文选》（书2，第7章，第272页，赫仁编），是这样写的：“一个鞋匠赖以做出一双好鞋子的技巧，可以称为美德。”由此解释了为何在古人的伦理学著作里，他们所谈论的美德和劣性在我们的伦理学里找不到位置。

222

112

正如把勇气列入美德是否妥当存在疑问，同样，吝啬（Geiz）能否归入罪恶也成问题。不过，我们可不能把吝啬与贪婪（Habsucht）相混淆，后者是拉丁词avaritia所表达的意思。所以，我们想把吝啬的正反两面的议论表述出来，让读者听到，读者可以据此得出自己的判断。

A　吝啬不是罪恶，它的对立面挥霍才是罪恶。挥霍出自一种动物性的、囿于现在此刻的局限——对此局限，那只在思想中的将来是无能为力的；挥霍也是由于错误地以为感官乐趣真有其肯定和实在的价值所致。这样，为了那些空洞、匆匆即逝，并且经常只是想象出来的快乐，或者只是为了喂养那空洞、愚蠢的傲慢，沾沾自喜于其猪朋狗友对他的哈腰、鞠躬（但私下里，那些寄生虫对他除了嘲笑以外，别无其他），以及博取众人对其排场的惊叹和羡慕，挥霍之人付出了将来匮乏苦况的代价。因此，一旦发现这种人的缺点，我们对其就应该像躲避瘟疫病人一样地避之唯恐不及，及时与他们一刀两断，以免在其行为的恶果稍后呈现的时候，要么给他施以援手而负担其恶果，

要么迫不得已扮演雅典的泰门那些朋友的角色。同样，我们不可以寄望那些漫不经心地挥霍自己财产的人，在耗尽家财以后对可能落入自己手里的别人的财产不动分毫。这种人就像萨鲁斯提乌斯所一针见血说过的："挥霍自己的财产，觊觎别人的财物。"（《卡蒂林纳》，第5章）所以，挥霍不但导致贫困，而且还由贫困导致犯罪。出身于富有家庭的罪犯几乎都是由于大肆挥霍而沦落至犯罪。所以，《古兰经》（《苏拉》，17，诗篇，29）说得很对："挥霍之人是撒旦的兄弟。"（萨迪，格拉夫译，第254页）相比之下，吝啬节俭的后果是富余，而富余到底什么时候招人讨厌了？这能带来的好结果，就算是罪恶，也必然是好的罪恶了。也就是说，吝啬节俭所根据的正确原则就是：所有快感逸乐都只是否定作用的，由这种快感组成的幸福因而只是幻象而已；而苦痛却是相当肯定和真实的。所以，吝啬之人舍弃了快感享受，为的就是能更稳妥地避免苦痛。据此，"坚忍和舍弃"就成为了吝啬之人的座右铭。再者，因为这种人知道发生不幸的可能性难以穷尽，危险的道路又数不胜数，所以，为了抵御这些，他们就聚积手段以尽可能地在自己的周围筑起三重城堡。谁又能说在哪方面防备的功夫会做得太过？只有那些知道命运是如何出尔反尔捉弄我们的人，才会最终达成自己的目的。哪怕防备功夫做得太过了，那这一差错也只给自己本人带来害处，而不会让别人受累。如果这样的人不需用上自己积聚起来的财富，那这些财富将来有朝一日就会让没他那么深谋远虑的人受惠。他没有把金钱投入流通并不是坏事，因为金钱并不是消费品，只是真实、有用的物品的代表，而不是这些物品本身。其实，杜卡特金币只是假的，它们本身并没有价值，其代表之物才具有价值，而这些并不会退出流通。另外，由于吝啬的人有钱不用，那其他人投入流通的金钱也就相应升值了。虽然像人们所说的那样，不少吝啬之人归根到底直接热爱金钱只是因为金钱本身，那不少挥霍成性的人也的确同样只是为了挥霍而胡乱大肆挥霍。与吝啬鬼结下友谊或者与他们有着亲戚关系不仅没有危险，反而可能带来利益呢。因为不管怎样，与他们最亲近的人在他们去世以后，就可以收获他们自律的成果。甚至当他们仍然在世时，如果遭遇极大的困境，我们还可以指望从他们那里获得某些救济。与一个身无分文、债台高筑、自身难保的挥霍者相比，我们起码能够从吝啬者那里获得更多的资助。一句

西班牙俗语这样说："铁石心肠的人比身体赤裸者施舍得更多。"由此可见，吝啬节俭并不是一桩罪行。

223-224

B　吝啬就是罪恶的精髓和浓缩！如果身体乐趣引诱人们偏离正道，那是他们感官性的本质、内在的动物性之过。这些人恰恰受到刺激和诱惑、被现时此刻的印象所俘虏而未经三思就为所欲为。与此相反，如果因为身衰力竭或者年事已高的缘故，他们始终无法抛弃的那些恶习最终抛弃了他们——因为这时候，他们享受感官乐趣的能力已经没有了——此时，如果他们转向了吝啬，那身体的欲望就成了思想上的贪念而存活下来。金钱作为这一世上所有好处的抽象和代表就成了枯槁的根块——现在，他们那已经麻木、逝去了的欲望，作为那抽象的自我死死咬住这根块不放。现在这些东西就在对金钱的热爱中获得再生。原先那些为时短暂的感官欲望，现在摇身一变成了斤斤计较、精打细算的金钱欲。这种金钱欲就像其对象物一样本质是象征性的，也同样是无法消灭的。这是对世俗乐趣执着的眷恋，就好像百足之虫死而不僵，是完满的无法皈依，是肉欲的升华和精神化，是汇聚所有无法餍足的欲望的抽象焦点。因此，这一抽象焦点与各种欲望的关系犹如普遍概念之于普遍概念所包含的单个事物。据此，吝啬节俭是老年人的恶习，这就犹如挥霍是年轻人的恶习一样。

113

上述所听到的正反论辩，当然会让我们采用亚里士多德的中庸之道（Justemilieu Moral）。下面的议论在这方面对我们有所帮助。

225

每一个人的完美优点都是与某一缺点相关联的——这优点随时会转为这缺点；反过来，每一缺点又与某一优点相关联。所以，我们对人的看法出现差错，经常就是因为在刚认识一个人时，我们会把他的缺点和与这些缺点相关联的优点互相混淆，或者反过来：因为在我们看来小心、谨慎似乎是胆小、懦弱，节俭像是吝啬，或者胡乱挥霍者被视为豪爽大方，粗鄙放肆看成是坦白真诚，愚蠢的无畏显得就是高

贵的自信，凡此种种，不一而足。

114

谁要是生活在人群当中，就总是一再忍不住地觉得道德败坏是与智力低下紧密结合在一起的，这两者都直接出自同一根源。但事情并不是这样，我在我的主要著作第2卷第19章第8节（“论意欲在自我意识中的主导地位”）已对此详尽说明。产生这一错觉只是因为人们经常看到这两者混在了一起，而对此的解释完全就是这两者太过频繁地出现了，所以，这两者轻易相遇，不得不共住在同一屋檐下。但不可否认的是，一旦道德败坏和智力低劣联手作祟，那这两者就能够相得益彰地炮制出种种令人厌恶的现象。这就是太多太多的人所呈现给我们的，而世事照样继续发展。欠缺智力的人尤其容易把自己的虚假、卑鄙和下流表现出来，而精明的家伙则懂得更巧妙地掩藏起这些劣性。在另一方面，一个人的乖僻、反常的心地又是多么经常地妨碍了他看到自己的智力本来完全可以认清的真理！

不过，我们每一个人都不要自负。正如每一个人，甚至最伟大的思想天才，在某一知识领域里也有着明显的局限，他也以此表明自己与那本质上颠倒、荒谬的人类有着血脉之缘，同样，每个人的内在都有着某些相当恶劣的道德成分，甚至某个有着最好和的确是最高贵性格的人，也会在某些时候以其某一劣性特征使我们大吃一惊。这个人就好比是要承认他与人类的渊源，因为人类有着程度不一的卑鄙、无耻，甚至残忍。也正因为这人身上的劣性——这一罪恶的本原——他才不可避免地成为人类的一分子。也出于同样的原因，这世界总体上就是我的这反映世界的忠实镜子所显现的样子。

226

尽管所有这些人与人之间的差别是如此之大，一旦看见他人表现出我们自己的样子，那不少人就会感到震惊。啊，如果有一个让人透视道德事情的阿斯莫底斯就好了！如果他不仅助其宠儿看穿墙壁、屋顶，而且还可透视覆盖着一切的奸诈、虚伪、谎言和欺骗的纱网，让我们看到在这世上诚实是多么的罕见，甚至经常是在我们最意想不到

的地方，在所有美德外表的背后，在最内在的深处隐藏着的就是全盘掌控着一切的欺诈和不诚实——如果是这样，那该有多好！正因此，许多人与四足动物结下了更为纯净的友谊，当然了，要不是因为有狗的存在，看着其诚实面容的时候我们可以不带狐疑，我们又怎能从人的那些没完没了的弄虚作假、背信弃义中恢复过来？我们这一经过文明教化的世界，只是一个巨大的假面舞会！在这里，人们见到的是骑士、牧师、医生、律师、神父、哲学家以及其他各式人等。但这些人其实都不是他们显现出来的那种人，他们只是戴着面具而已。隐藏在面具背后的一般都是投机谋取金钱的人。某个人戴上了从律师那里借来的法律的面具，为的只是巧妙地打击对手；另一个人为着同样的目的，选择了一副公共利益和爱国主义的面具；第三个人则挑了宗教或者信仰改良的面具。为了各种各样的目的，不少人套上了哲学，还有博爱等面具。女人则没有那么多的选择：通常可供她们挑选的面具只有腼腆、贤淑、端庄、谦和、持家有道。然后，还有泛泛的缺乏特色的面具，就好比多米诺骨牌一样，因此，到处都可见到这类面具：这些不外乎就是忠厚、老实、谦让、发自内心的关切和脸带笑容的友好。就像我已说过的，在大多数情况下，所有这些面具的后面都是些商人、小贩、投机分子。在这方面，做生意买卖的人构成了唯一诚实的阶层，因为唯有他们才是以自身的样子示人，亦即不戴面具地活动，也因而处于低下的地位。我们早在青少年的时候就必须得到教导：我们就是身处一场假面舞会。这是非常重要的。否则，我们就无法明白许多事情，就会摸不着头脑，完全惊呆了，而“泰坦用更好的泥土塑造了他的心”(2)的人，其诧异则为时至为长久。诸如此类的事情就是卑鄙、无耻，得到的是青睐、提携；做出了业绩，甚至做出了最非凡、最伟大贡献的人，遭受的是其学科中其他人的忽视；真理和杰出的才干招来的是厌恶和仇视；学者对其所研究的学科一无所知；每一货真价实的东西几乎都无一例外地遭拒绝，而似是而非之物却受人追捧。所以，我们应该教育年轻人：在这场假面舞会里，苹果是蜡制的，鲜花是丝绸做的，金鱼则是纸板做的而已；所有一切都是不值钱的玩意儿和不必当真的笑谈。我们应该告诉他们：如看见两个人在认真地讨论某件事情，那其中一个就是在出售假货，另外一个则在支付伪币。

但我们还可以作更严肃的讨论和提到更为恶劣的事情。在骨子里，人就是丑陋、野蛮的动物。我们所知道的人只是被绑上了绳索，处于驯服的状态，这种情形叫做文明教化。所以，人们偶尔暴露其本性时会让我们震惊。一旦解除了法律、秩序的束缚和出现了无政府状态，人就会显现出真实的样子。谁要是没有机会观察这些而仍想弄清这些情形，那他尽可以阅读古老的和当代成千上万的文献报道；他就会确信：在残忍、无情方面，人是丝毫不亚于老虎和鬣狗的。当代给我们提供了一个极具分量的例子，那就是英国反对蓄奴制团体就北美实行蓄奴制各州恶待奴隶的问题，1840年收到的北美反对蓄奴制团体的回复：《北美联邦的奴隶制及奴隶买卖的情况报告：回答英国反对蓄奴团体的提问》（伦敦，1841，第280页，布面，4先令）。这本书对人性发出了至为严厉的控诉。在放下这本册子时没有人不感到惊骇，也很少人不流下泪水。这是因为无论读者在此之前如何听说过、想象过或者梦见过奴隶们的悲惨状况和人性中大致的刻薄、残忍特性，但他们读了这本书以后，所有这些就都变得不值一提。那些披着人皮的恶魔，假仁假义、严守安息日、固定上教堂的恶棍，尤其是那些人当中的英国国教牧师——他们是以怎样的暴力、非义对待落入他们魔掌的无辜的黑人兄弟的啊！这本册子提供给我们的是枯燥但翔实的材料。这本册子激发起人们极大的愤慨，我们甚至可以手拿这本书，向北美蓄奴联邦发起一场十字军战役，以制服和惩罚这些恶魔。这些人是整个人类的耻辱。对不少人来说，过去了的事情似乎可以不算，《舒迪秘鲁游记》（1846）就有了出自现在的另一个例子：它描述了秘鲁士兵在军官那里所受到的对待。(3)但我们用不着在地球另一边的新大陆寻找例子。在1848年的英格兰，据披露，在短短的时间之内就发生了不是一宗，而是上百宗丈夫毒杀妻子、妻子毒杀丈夫，或者夫妇两人用毒药或者采用饥饿、虐待的手段，接连把孩子慢慢折磨至死的案例。他们这样做的目的纯粹只是从殡葬联合会那里领取派发给他们的安葬费用。为此目的，这些人同时在多家，甚至有时在多达20家联合会为孩子购买了保险。读者可参见1848年9月20、22和23日《泰晤士报》对此类事件的报道。为此原因，这家报纸催促取缔这些殡葬联合会。1853年12月12日《泰晤士报》再一次激烈控诉了人的

这种恶行。

228-229

当然，这一类报道是记录人类罪行档案中至为黑暗、丑陋的纸页。但所有这些及类似暴行的根源，却是人的内在和与生俱来的本性，也就是泛神论者的“典型”的神祇。每一个人的内在都窝藏着一个巨大的自我，这自我极其容易越过法律的界限。这种事情小的可在日常生活中看到，大的则由历史书的每一页告诉我们。人们承认那时刻受到紧张监察的欧洲均势有其必要性——这难道不就已经招认了人就是弱肉强食的野兽吗？一旦窥见身边的弱者，难道不是肯定猛扑过去吗？我们难道不是每天都目睹着在小事情上得到证实吗？与我们人性中这种无边的自我结伴的，还有储存在每一个人心中的或多或少的憎恨、愤怒、嫉慕、怨恨和恶毒：这些东西郁积在胸中，就像毒蛇牙泡里的毒液，只等时机一到，就会喷发而出。到了这个时候，那就是一个挣脱了镣铐的魔鬼，肆无忌惮地咆哮发作。如果没有好的机会发作一番，到最后它就只能抓住最微小的机会，把这些发作的借口在想象中放大：

230

> 机会不管多么的微小，也足以让我们勃然大怒。
>
> ——尤维纳利斯，《讽刺诗》，13，183

然后就尽其所能和尽其所敢地小题大做。这种情形我们平时屡见不鲜，表述这种情形的熟悉说法就是“借题发挥，甩掉些胆汁”。并且我们的确可以观察到，在恣意发作时，如果没有遭到抵抗，那在发作完毕以后，心情都会感觉好了很多。甚至亚里士多德也说过“发怒并非毫无乐趣可言”（《修辞学》，第1部分，II；第2部分，2）；他还补充了荷马形容“发怒比蜜糖还要甜美”的一段话。但我们并不只是带着快感发泄我们的愤怒，而且还发泄憎恨——这两者的关系犹如急性病之于慢性病：

> 憎恨是维持更为长久的快意：

我们急急忙忙去相爱，但却从容不迫地仇视。

——拜伦，《唐璜》，第13段，6

戈比诺（《论人种之间的不平等》）把人称为“典型的凶恶动物”。对这一说法人们会感到不舒服，因为人们会对号入座想到自己。但戈比诺说得很对，因为只有人才会纯粹为了伤害别人而伤害别人。其他动物永远只是为了解决饥饿，或者正处于打斗的状态才会做出伤害。据说老虎捕杀比它能吃下的还要多的动物，那老虎扼杀所有那些动物，目的只是为了要吃掉它们，老虎只是法国谚语所说的“眼比肚大”而已。没有动物是纯粹为了折磨而折磨其猎食对象，但人却是这样做的，而正是这一点构成了人的魔鬼特性——这比纯粹的动物性还要恶劣许多。我们已经谈论了在大的规模和大的程度上的这一特性，但在微小的方面，这特性也是同样清晰可见的——我们每天都有观察的机会。例如，两只小狗互相追逐、嬉玩，情景相当可爱、平和，然后一个三四岁的小孩来了。这小孩马上就用鞭子或者棍子用力抽打、分开它们，这几乎是不可避免的，这也显示出这小孩现在就已经是“一只典型的凶恶动物”。甚至人们那些经常漫无目的的讥笑和恶作剧都出自这同一根源。例如，如果我们表现出不喜欢受到打扰，或者对些微不便感到不高兴，那就总会有人恰恰为此目的而打扰别人，给别人制造不便：“典型的凶恶动物”。事情确实如此，以致我们必须谨慎小心，不要对些微的麻烦和不便表现出不高兴；反过来，也不要对某些小枝节流露出愉快和高兴，因为一旦出现了后一种情况，那就会有人做出那个狱卒的同样行为：狱卒发现他的囚犯花费心机巧妙地驯服了一只蜘蛛，并以此找到愉快以后，马上就把这只蜘蛛一脚踩死了。这就是“典型的凶恶动物”！这就是为什么其他动物本能地害怕见到人——这“典型的凶恶动物”——甚至看见人的痕迹都会心生恐惧。本能直觉在此也没有欺骗动物，因为唯独人才会狩猎对人既没有用处也没有害处的动物。至于人的恶性在大规模方面的表现，我们已经作了论述。

231

所以，每个人的内心都确实藏着一只野兽——一有机会就要张牙

舞爪、暴怒咆哮，就会伤害他人，甚至会毁灭那些妨碍自己发威作恶的人。人类的打斗欲和战争欲正是由此而来。也正因为这样，为了抑制这只野兽，将其控制在一定的范围，这人类兽性的监察者，即人的认识力就持续忙个不停。人们尽可以把这只野兽称为激烈的恶魔，用那些字词就可以取代解释的人起码是足够了。但我的说法却是：这就是生存意欲，因为存在中持续的痛苦折磨而越感恼怒和怨恨，所以就试图通过给别人制造苦痛来减轻自己的苦痛；但这种做法久而久之就发展成了真正的恶毒和残忍。在此我们还可以补充这一点：正如根据康德所言，物质只是通过膨胀力与收缩力的对立作用而存在，同样，人类社会也只是通过人的憎恨（或愤怒）与恐惧的互相对立、牵制而组成。这是因为假如没有了相应分量的恐惧以抑制我们的怨恨本性，那这种怨恨或许就使每一个人都成为杀人犯；而如果愤怒不曾在我们的心里存在并监察着别人，那恐惧就会让我们成为每一个小男孩取笑、捉弄的对象。

232

但人性中最糟糕的特性始终是对别人的痛苦所感受到的快意，亦即幸灾乐祸（Schadenfreude）。因为这一特性与残忍密切相关，与残忍的区别的确就像理论与实践的区别。总的来说，幸灾乐祸出现于同情本应现身的地方，而同情作为幸灾乐祸的对立面，却是名副其实的公义和博爱的真正源头。在另一种意义上说，与同情相对立的是嫉妒——只要这嫉妒是由与上述相反的情形所引发，亦即因别人处于很好的处境而起。因而嫉妒与同情的相对立首先基于诱发的机会，只有在那诱发的机会出现之后，嫉妒才会在感觉中出现。所以，虽然嫉妒并不可取，但却情有可原，并且总的来说也是人之常情。相比之下，幸灾乐祸却是魔鬼一般，其嘲笑活脱脱就是地狱发出的笑声。正如我已经说过的，幸灾乐祸恰恰在本应是同情出现的位置，而嫉妒却只是在没有机会引发我们的同情的情况下，更准确地说，是在与此相反的情形下才会出现；并且嫉妒作为与同情相对立的情绪，只要局限于上述的程度范围之内，那就是人之常情。确实，恐怕无人能够完全摆脱得了这种情绪。这是因为看到别人享有快乐和占有财产时，就会更苦涩地感觉到自己在这方面的欠缺。这是自然的，并且的确是无法避免

的。只不过这种感觉不应该引起我们憎恨比自己更幸福的人罢了——但真正的嫉妒却恰恰就是这样。如果我们为之嫉妒的不是别人从好运，或者从偶然，或者从别人的眷顾那获得了礼物，而只是别人获得了大自然的馈赠——那就是最不应该的，因为一切与生俱来的东西都有其形而上的基础，这样的安排因而有其更高层次的公正、合理，也可说是神灵的恩赐。但不幸的是，嫉妒却恰恰与此相反：针对别人自身优异素质的嫉妒偏偏是最难以消除的。所以，具有头脑智力甚至天才思想的人，在这世上如果形势所迫而无法傲视和冷对嫉妒者的话，那他们就必须首先乞求别人原谅自己的才能。也就是说，如果嫉妒纯粹是因财富、地位或者权力而起，那这种嫉妒通常仍然可以通过自我而得到缓冲和平息，因为在某些情况下嫉妒者的自我会考虑到可以指望从其嫉妒和羡慕的对象那里获得帮助、接济、保护、提携，或者起码在与这些人的交往中沾上这些尊贵之人的光芒，甚至分享这种人的荣耀。获得诸如此类的好处和实惠的希望总是存在的。相比之下，针对大自然的馈赠和个人的优越素质（诸如女人的美貌和男人的智力）的嫉妒，我们则没有上述诸如此类的希望和安慰。这样，除了只是对这些受惠者怀有苦涩和无法消除的恨意以外，别无其他。因此，现在唯一的愿望就是对嫉妒的对象实施报复。但这些嫉妒者的处境相当的不幸：一旦别人明白了自己发出攻击的原因就是嫉妒，那所有这些攻击就顿失威力。所以，这种嫉妒会被小心翼翼地掩藏起来，一如那些不敢示人的肉欲罪过一样。现在，嫉妒者就只能费尽狡猾的心机隐藏起嫉妒，为其戴上面具，目的就是在别人不明就里的情况下对自己嫉妒的对象暗下杀手。例如，他们会无视别人那些吞噬着自己内心的优秀素质，脸上始终挂着一副心无邪念的表情；对于别人的长处，他们可真的从来没看到、不知道，也不曾留意到和听说过。这种嫉妒也就把人折腾成伪装大师。嫉妒者心思缜密地做到完全忽视这个人——这个人的闪光素质啃咬着嫉妒者的内心——没有注意到他，也不时地完全忘记了他，好像这就是个微不足道的家伙。但私下里，嫉妒者却使尽浑身解数，小心谨慎、一丝不苟地杜绝任何能让这些优异素质显现和被人了解的机会。这对他们来说是头等重要的事情。然后，这些嫉妒者就从暗处发出指责、挖苦、嘲笑、中伤，就像蟾蜍从洞中喷射出毒液。他们会以不曾稍减的力度热情称赞微不足道的人，赞颂同类成

果中的平庸者，甚至拙劣者。一句话，他们成了善用谋略的隐身的普鲁特斯，目的就是在不显露自己的情况下诋毁对方。但这样做又有什么用处呢？有经验的眼睛仍可认出这嫉妒。嫉妒在其对象面前的畏缩和躲避已经把自己出卖了。所以，招致别人嫉妒的素质越闪亮，那具备如此素质的人就越孤独。这就是为什么美貌的女孩子没有女性朋友。莫名其妙的憎恨情绪也会暴露出嫉妒——这种憎恨能够抓住最细小，并且经常只是想象出来的借口而激烈爆发。此外，尽管嫉妒的家族分布广泛，但我们仍然可以从人们普遍赞美自谦中一眼认出嫉妒的存在；而把自谦称为美德的做法就是为了让平庸之辈获益而想出来的狡猾招数。但自谦正是通过其暴露出来的照顾鄙陋东西的必要性而恰恰展现了鄙陋的东西。当然，没有什么比看见别人那暗地里潜藏，并且疲于玩弄花样的嫉妒更让我们的自我感觉和高傲受用的了。但是，我们永远不要忘记：憎恨是与嫉妒相伴随的。我们一定要小心别让嫉妒之人成为虚假的朋友。正因为这样，发现别人的嫉妒对于我们的安全是很重要的。所以，我们要研究嫉妒之人，以便破解他们的招数，因为嫉妒的人到处都有，并且总是神不知、鬼不觉地活动在我们的周围；或者就像那些有毒的蟾蜍一样出没在黑暗的洞穴。这种人不值得我们对其宽容和同情，相反，我们的态度和行为准则应该是：

233-234

嫉妒永远难以平息，

那你就尽管报以鄙视。

你的幸福、名声对他就是痛苦，

那想想这些痛苦的原因就是你的任务。

235

那么，当我们考虑到人的劣性，就像上文所做的那样，并为这些劣性而感到震惊，我们就必须马上把目光投向人类生存的苦难；对后者感到惊愕的话，则又必须回头审视人的劣性——这样，我们就会发现这两者互相平衡，就会意识到某种永恒的正义，因为我们会察觉到这一世界本身就是一个巨大的审判庭，会开始明白为何一切有生命的

东西都必须为其存在而赎罪，先是在其活着的时候，然后在其死亡时分。也就是说，“罪孽”与“惩罚”对应、协调得天衣无缝。从这同一个审视观点出发，我们对在生活中随处可见的绝大多数人的智力不足所经常感受到的厌恶和恼怒也就烟消云散了。所以，在佛教的轮回里，“人之苦难”、“人之性恶”和“人之愚蠢”相互对应得毫厘不爽，具有同等的分量。但在某一特定的时候，我们眼里只看到这三者之一，并对此特加检视；这样，我们所看到的这其中之一者在程度上就似乎压倒了其余两者，但这只是错觉而已，纯粹是其范围之大所致。

这就是轮回，这轮回圈里面的一切无一不宣告了这一点；但人类世界则比任何一切都更清楚地宣示了此事实，因为在人世间，道德上的恶劣、无耻，智力上的无能和愚蠢以吓人的程度占据着优势。尽管如此，在这人类世界中，仍然会出现——虽然是分散、零散地——一些总能重又唤起我们惊讶的诚实、善良，甚至崇高的现象，还有那伟大的理解力、思考的头脑，甚至天才的思想。这些东西从来不曾完全泯灭，它们在处于巨大的黑暗之中的零星各处闪耀出光芒。我们必须把这些视为一个凭证：在这轮回中藏着一条美好、救赎的原则，能够冲破这一轮回并为这轮回之中的全体带来满足和解救。

115

读过我的伦理学的人都知道，对我来说，道德的基础归根到底是建立在这一真理之上——这一真理在印度的《吠陀》是以这一神秘的成语信条表述出来的：“这就是你。”这一信条适用所有生物，不管是人类还是动物。它因此被称为真言。

236

事实上，我们可以把与此信条相符的行为，例如善良的行为，视为神秘主义的发端。每一个出自纯净目的的善良行为都宣告了做出这一行为的人，是与这一现象世界正好相抵触的，因为在这一现象世界里，他人与自己是完全分离的；但这行善者却认出了自己与他人是同一的。因此，每一件完全没有利益关系考虑的善行都是神秘的行为，都是一个不解之谜。所以，要为此做出解释，人们就只能虚构出各种

各样的理由。康德在扫除了一神论的所有其他支柱以后，就只留下最后唯一一条：即一神论可以让我们最好地说明和解释所有诸如此类的神秘行为。据此，康德承认一神论是一种虽然在理论上无法证明，但为了实际的目的却是有效的、可以成立的假设。但康德说出的这些见解是否出自真心，我是怀疑的。这是因为以一神论来支撑道德就等于把道德归因于自我主义；虽然英国人，还有我们德国低下阶层的人士，绝对看不出道德除了一神论之外，还会另有别的基础的可能性。

我们在上面提到的在陌生、客观上显现出来的某一个体的身上重又认出了自己的真正本质，尤其清晰、美丽地显现在这些情形里：当一个人在处于死亡已成定局的情况下，仍然紧张、热切地关注着其他人的安危并给他们施以救助。这方面的例子就是我们熟悉的那位年轻女仆的故事。这位女仆某天夜里在院子里被一只疯狗咬了，她知道自己完了。她奋力抓住这只疯狗，把它拉进马厩并把门锁上，以防再有人成为其牺牲品。同样，在那不勒斯发生的事件——蒂希拜恩在一幅水彩画里把它永恒地记录了下来。当时火山正在爆发，一个儿子背着自己年迈的父亲，正在逃离那向着大海快速流去的岩浆。但由于在岩浆和海水这两股夺命的洪流之间还有一小块狭窄地带，父亲吩咐儿子放下自己以便快跑逃命，因为如果不这样做，两个人都会同归于尽。儿子听从了父亲的吩咐，在离开时回头向父亲投来了永别的一眼。所有这些都表现在画作里。我们还有同类的历史事实——瓦尔特·司各特在《密得罗西恩监狱》（第2章），以大师的手法描绘了类似事情。两个犯人被法官判了死刑，其中一人由于自己不够灵活而导致了同伴被捕。在死刑宣判以后，前者在教堂奋力制服了卫兵，成功地解救了自己的同伴；但在整个过程中，他丝毫不曾考虑过自己逃生。下面这一幕情形也经常一再在铜版画里表现出来，虽然提起这种事情会引起西方读者的反感：一个士兵正跪在地上接受死刑，但他用手绢极力赶走那向他靠近的爱犬。也就是说，在所有这类情形里，我们可以看到：一个人在完全确切地知道自己正在迈向即将临近个体的直接毁灭时，不再考虑自己如何逃生，为的是把全部精神和力量投向保护他人生命上面。还有什么比这种人的行为更清楚地显示出他们的这种意识，即这一个体的毁灭只是一种现象的毁灭，所以，这一毁灭本身也只是现象而已，而正遭受毁灭的个体的真正本质却不受影响地在其他

个体身上延续——现在，他就在这其他个体的身上清楚地认出了这一本质，正如他的行为所暴露的那样？这是因为如果情况不是这样的话，那当我们看到一个人正在遭受灭亡之际，为何这个人仍然通过使出其最后全部的力量而表现出对他人的安危和继续生存如此深切之同情和关注？

237

事实上，要意识到自己的存在有两种彼此对立的方式。一是在我们的经验直观中，就外在的、时空而言，是无尽无垠的世界里显现为无比渺小的东西；作为数以亿计的人群中的一员，在这地球上折腾极其短暂的时间，而这些人每过30年就更新一批。二是通过沉浸于自身内在和意识到自身，成为一切中的一切和成为那唯一的真正实质，此外，也在别的、外在给予的他人身上就像看镜子一样重又瞥见了自身。第一种认知方式只是透过个体化原理把握了事物的现象；但第二种认知方式却直接意识和感觉到了作为自在之物的自身。我的这一学说在涉及第一种认知方式方面得到了康德的支持，对这两种认知方式的看法则得到了与《吠陀》相同的意见。当然，人们对第二种认知方式的简单反对意见就是：第二种认知方式预设了一个、并且是同一个的实质可以在同一时间、在不同的地点完整地存在。虽然从经验的角度考虑，这一预设明显是最不可能的事情，甚至是荒谬的，但这种情形对自在之物而言却是完全真实的，因为那种不可能和荒谬纯粹只是建立在现象形式之上，而这现象形式构成了个体化原理。这是因为自在之物、生存意欲完整和不可分地存在于每一生物之中，甚至是至为微小的生物；其完整性丝毫不亚于过去曾经存在、现在仍然存在、将来还要存在的生物总体。正因为这样，每一生存之物，哪怕是最不显眼的一种都能对自己说出：“只要我一息尚存，这一世界就不会毁灭。”事实上，尽管所有其他的生存之物毁灭了，这世界的自在本质仍将丝毫无损地存在于这仅剩的个体生存之物中；这一个体生物就仍然可以笑对毁灭这一幻象。当然，这一结局是不可能的，人们同样有道理持有与此相反的说法：哪怕是最微小的生物遭到完全毁灭，那在它身上、与之相随的世界也一并遭到了毁灭。也正是在这一意义上，神秘的安吉奴斯说：

238

239

我知道如果没有我，上帝一刻都不会存在；

如果我归于无，他的灵魂就必然不再了。

但为了能让我们甚至从经验的角度在某种程度上看到这一真理，或者起码认清这一真理的可能性，亦即我们的自身可以存在于别的生物身上——这些生物的意识与我们的意识可是分离的和不同的——那我们只需回想起接受了磁性催眠的人，他们从催眠中醒过来以后，他们那同一个“我”，对自己在此之前所说过的话、做过和经历过的事情都一无所知。因此，个体意识完全是现象的一个点，甚至同一个“我”也可以产生出两个点，而这两者彼此一无所知。

上述思想在我们犹太化了的西方始终带上某种相当异样、奇特的意味，但在人类的祖国，情况可不是这样。在那里，人们信奉的完全是另一种信仰。所以，根据此信仰，时至今日，例如，在死人安葬以后，神职人员就在大家面前和着乐器的伴奏，一齐唱起《吠陀》的颂诗——它是这样开始的：

> 寄存肉身的精灵千头、千眼和千足，它扎根于胸中，并同时渗透于整个大地。这一精灵是这一世界和一切过去、未来之物。那是吸收养分以成长和赋予一切以不朽的东西。这就是它的伟大，所以，它是化为肉身的至高无上的精灵。这一世界的构成要素是它存在本质的一部分，三部分则在天上永生不灭。这三部分从这世界飞升，但最后一部分仍留凡尘，就是那（经由转世轮回）享受或者不享受自己善行或者恶业结果的东西，等等（根据科尔布洛克的《论印度教的宗教仪式》，《亚洲研究》第5卷，第345页，加尔各答版；也见于科尔布洛克的《杂文》，第1卷，第167页）。

240

那么，如果把这些颂诗与我们的颂诗相互对照一下，那我们就不再感

到奇怪，为何宣讲“造物主”[4]的英国国教传教士在恒河流域对婆罗门教信众无从下手，收效甚微。谁要想看一看一个英国军官在41年前如何勇敢、有力地驳斥那些先生们所宣讲的荒谬、让人脸红的傲慢主张，并由此体验其中的快意，那他就应该阅读由这位驻守孟加拉的英国军官所撰写的《为印度人辩护，反驳克劳迪乌斯·布坎南牧师的诽谤，兼驳斥其赞成在英属印度建立基督教机构的论据；全篇意在表明印度人道德理论系统的种种优越之处》一书（伦敦，1808）。这本书的作者以罕有的真诚和坦率阐明了印度恒河流域的教义，相比欧洲宗教学说的种种优胜之处。这篇小文章虽然只有德文排版的短短5个印张，但时至今天仍然值得把它翻译出来，因为它比任何我所知道的著作都更好、更坦率地阐述了婆罗门教所产生的有益的和实际的影响，在生活和大众中的作用。这篇报道完全有别于传教士炮制出来的文章，后者正因为出自传教士的手笔，所以，就不会有多大的可信性。但这篇文章与我从一些在印度度过了半辈子的英国军官嘴里听到的相当吻合。要了解总是为自己终身俸禄问题而激动的英国教会教士如何嫉妒和迁怒于婆罗门教，那我们应该看看，例如在数年前那些主教们如何在英国国会持续几个月地狂吠、叫骂。由于东印度当局不依不饶——它在诸如此类的问题上总是这样——所以，主教们就一次又一次地狂吠不已，而这只是因为英国当局向印度古老和令人尊敬的宗教表示了某些外在的敬意，而这在印度是合乎情理的事情。例如，当扛着神像的游行队列经过时，英国卫兵和军官整齐地站出来擂鼓致敬。再有就是这些官兵拿出一块红布罩在载着神像的车上，等等。这些行为都被迫终止，对朝圣香客的课税也一并提高了。这些措施当然是为了取悦那些主教大人们。与此同时，那些自命尊贵、领取终身俸禄、戴着长而弯曲的假发的人继续对我们人类原初的宗教口沫横飞地横加指责，其完全是中世纪式的作派，在我们今天应该称为粗鄙和恶俗；同样，让他们气恼交加的是在1845年，爱伦伯勒勋爵以凯旋式的队列把在1022年已遭诅咒的马默德毁坏的苏玛诺塔所残存的大门带回孟加拉，并移交给婆罗门。我认为所有这些都让我们相信：那些主教们不会不知道在印度居住多年的大部分欧洲人在心里对婆罗门教是有好感的；这些欧洲人对欧洲的宗教和社会偏见唯有耸肩以对。“所有的这些”，属于这一类的一个欧洲人曾经对我这样说：“只要在印度住上两

年，就会像鳞片一样地剥落。”一个在10年前陪伴过德瓦达希的法国人，一个文质彬彬的绅士，在我跟他谈起印度的宗教时，马上就充满热忱地慨叹：“先生，那可是真正的宗教啊！”但极为可笑的是，在此也就附带一提，德国一些奴性的冒牌哲学家，还有不少研究东方文化的书呆子学者，站在理性犹太教的立场，挂着一丝自负的微笑，冷冷地、高高在上地俯视着婆罗门教和佛教。我的确很想推荐这些小人物签订合约，参加法兰克福游艺会的猿猴喜剧——如果印度神猴哈努曼的后代子孙真的肯容忍他们的话。

241-243

我认为如果中国的皇帝、暹罗国的国王或者其他亚洲国家的君主，允许欧洲列强派遣传教士到他们国家的话，那他们完全有权利提出这一先决条件：他们也可以派出同等数量的佛教经师到这些欧洲国家，并享有同等的权利。当然，为此目的，必须挑选很好地学习过派驻国语言的经师。这样，我们就会有一场有趣的竞赛，然后看看到底谁能取得最大的成效。

究其实质，那些幻想的、间或甚至奇怪的印度神灵理论——这些时至今日仍然像几千年前一样构成了印度人民的宗教——也只是以象征，亦即为照顾人们的理解力而以意象、拟人化和神话化的方式，表述了《奥义书》的学说。每个印度人都根据自己的思想能力和教育的程度去琢磨、感受或者清晰洞察这些神话背后的含义。而偏执、狭隘和粗野的英国牧师却讥笑和亵渎这种宗教神话为“偶像崇拜”，自以为自己才是唯一对的一方。释迦牟尼佛的目的就是去芜存菁，把高深的道理从意象、神祇等混合物中分离出来，使一般人都可以接触和明白那些纯净的真理。释迦牟尼佛在这方面非常的成功，因而他的宗教是这一地球上最卓越超群的，由全球最大数量的信众所代表。释迦牟尼佛可以与索福克利斯一道说出：

244

一旦与神祇合力，甚至一无是处的人也可取得胜利；

但我敢于不靠神祇的帮助而获得荣耀。

——《埃阿斯》，767—769

试图让全世界都皈依基督教的宗教狂热是不负责任的。詹姆斯·布鲁克爵士殖民统治了一部分婆罗洲好一段时间——他在1858年9月参加了利物浦举行的基督教福音传播会举行的会议，对这传教会的中心发表了演说。他说道："对伊斯兰教徒，你们没有取得进展；对印度人你们则是完全没有任何进展。你们仍然是在第一天踏上印度国土的地方原地踏步。"（1858年9月29日《泰晤士报》）。但在另一方面，基督教传教士却做出了斐然的成绩，并值得嘉许，因为他们当中的一些人为我们带来了对婆罗门教和佛教出色与全面的报道，忠实、准确地翻译了这些宗教的典籍——如果翻译者不是对所翻译的著作怀有挚爱，那他们不可能取得这样的成就。我把下面这首打油诗献给这些高贵的人物：

你们出去之时是老师，
归来的时候则成了学生；
被遮蔽了深意的真理，
从此不再陌生。

所以，我们希望有朝一日，甚至欧洲也能消除掉所有犹太教的神话。这一世纪或许已经到来了：根源出自亚洲、操雅弗语系的人将重获其祖国的神圣宗教，因为在步入迷途很长时间以后，这些欧洲人接受这些宗教的时机再度成熟了。

116

读了我的获奖论文《论意欲的自由》以后，任何有思想的人都不会再对这一点存疑：这种自由在大自然是寻觅不到的，它只能存在于大自然以外。这种自由是一种形而上的东西，在这一自然世界里是不可能的。因此，我们个别的行为一点都不是自由的，但自己的个体性格却被人们视为自己自由做出的功绩。一个人之所以是这样一个人，

是因为他一次性、永远地意愿（意欲）成为这样一个人。这是因为意欲是自在地存在，哪怕这意欲是在某一个体里面显现，因而构成了这一个体的原初和根本的意欲活动；意欲独立于一切认知，因为意欲是先于认知的。从认知那里，意欲只是获得了动因——而随着动因，意欲就相继发挥和发展其本质，这一本质也就得以被认识，或者说就显现出来了。但意欲本身作为超越时间之物，只要是存在了，那就是不可改变的。因此，每一个这样的人既然是存在了，那在每一情形下（这些情形也遵循着严格的必然性而出现），除了做出他每次在这样的情形下所做出的事情以外，绝对不会还做出其他别的。所以，一个人一生中的整个经验轨迹，连同那大大小小的事情，就像一只座钟的走动一样，其必然性预先就确定了。这从根本上是因为上述形而上的自由行为（行动）进入我们认知意识的方式是直观、观念，以时间、空间为形式；透过这形式，那本来是统一和不可分的行为（行动）现在就呈现为分散的、成一连串的状态和事件，受着根据律在四种形态方面的指引——而这恰恰就是人们所说的必然。但那结果却是道德的，也就是说，我们从我们的所为认识到我们所是，正如我们从我们所承受的痛苦认识到我们应得到的一样。

245

由此我们更进一步推断：人的个体性并不唯一以个体化原理为基础，所以，人的个体性并不完全只是现象，而是植根于自在之物，植根于个体的意欲，因为它的性格本身是个体的。但这根子在此究竟有多深，并不属于我要回答的问题。

246

在此，值得回想起柏拉图早就以其方式把每个人的个体性形容为这个人的自由行为，因为柏拉图说人的个体性就是这个人的心和性格的结果，正如每个人是转世、轮回以后的产物（《菲德洛斯篇》，第325页；《法律》，第10部，第106页，比朋蒂尼编）。甚至婆罗门教也以神话的形式表达了与生俱来的性格注定不能改变这一看法：在每个人出生的时候，婆罗门就在每个人的头骨上以文字刻下这个人的行事和痛苦，这个人的人生轨迹也就必然据此展开。他们指出头盖骨上的锯齿痕就是这些文字，而这些文字的内容就是这个人前世生活和

行为的结果（参见《奇妙书信集》，1819，第6卷，第149页；第7卷，第135页）。这同一个见解似乎就是基督教（甚至早在保罗教义中）神恩选择的教义的根据。

上述讨论引出的、已在经验上普遍得到证实的另一结论就是：所有真正的优点，不管是道德上的还是智力上的，不仅只有自然的或者现实经验的根源，而且还有其形而上的根源；所以，这些优点是先验就有的，而非后验才有的，那也就是与生俱来的，而不是后天获得的；那也就是并不根植于单纯的现象之中，而是扎根于自在之物。因此，每一个人从根本上只是做出他本性中的事情，亦即做出属于他那与生俱来的、固定不变的本性的事情。智力才能虽然需要得到发掘、修养，正如大自然的许多产品需要一番加工才可以让人们享受或利用一样，但在这两种情形里，任何修养和加工都不可以取代原有的材料。因此原因，所有只是学习得来的、后天勉为其难获得的，亦即后验的素质，无论是道德上的还是智力上的都的确不是货真价实的，都是表面功夫、但却没有内容。正如这是从正确的形而上学所得出的结论，对经验事情的深刻观察也教导我们同样的道理。证明这一道理的就是所有人都相当重视每一个在某一方面表现出众的人的面相、外形，亦即这个人与生俱来的东西，所以，人们都很想看看这样一个人。当然，出于很好理解的理由，肤浅之辈和平庸之人会持与此相反的意见，为的是可以指望他们所欠缺的一切，终有一天也会得到。所以，这一世界不仅是这样一个战场：对所取得的胜利或者失败的奖赏是在下一个世界分发，其实，这世界本身就已经是最后的审判，因为每个人根据自己的优点和功德已经一并获得了酬劳和耻辱，就正如婆罗门教和佛教在教导转生轮回时已经知道了这一道理。

117

人们提出过这一问题：两个人单独在荒野里长大成人，他们在首次相遇时会怎么做？对此问题，霍布斯、普芬多夫和卢梭各自给予了相反不一的回答。普芬多夫相信这两人会友好地互致问候；霍布斯认

为他们会彼此敌视对方；而卢梭的看法则是这两个人会沉默不语地彼此擦肩而过。这三个人的看法既是对的又是错的，因为正是在这种情形下，个人与生俱来的道德倾向方面那无法测量的差别就会明显表现出来。这种情形也就好比是测量这种差别的尺度和仪器。这是因为有这样一些人，看见别人就会马上刺激起敌意，因为他们的内在深处就会喊出“这个是非我！”也有一些这样的人，在看见他人会马上引起友好的关切和同情，他们的内在会说“这就是另一个我！”在这两种情绪之间有着无数的级别。我们在这关键点上是如此根本的不同，这确实是一个巨大的难题，并的确是一个神秘之谜。一个名叫巴斯特海姆的丹麦人在他所写的《有助于了解处于原始状态下的人的历史报道》一书里，为我们提供了对人的道德性格的先验性进行各式考察的素材。巴斯特海姆发现，一个民族所表现出来的思想文化和这个民族的道德优点是各自完全独立、分开的，因为这其中之一经常并不与另一个结伴出现。对此现象我们可以这样解释：道德优点完全不是出自理性思考（对理性思考的训练、培养有赖于思想文化）的，而是直接发自意欲本身，而意欲的内在成分是与生俱来的，意欲就自身而言是无法通过文化修养而改进的。巴斯特海姆把大部分民族描述为相当的卑劣，但关于某些未开化部落，他不得不报道非常优秀的普遍性格特征，例如，居住在萨乌岛的居民，还有西伯利亚一带的通古斯人和皮鲁岛人。巴斯特海姆为此难题颇费了一番脑筋：为何个别部落的人异常善良，而他们四周部落的人却又是那样卑劣？在我看来，对此现象的解释是道德素质遗传自父亲。在上述例子中，那孤零零的部落来自同一个家族，因而出自同一个祖先，没有经过混杂，而这个祖先就是一个善良的人。北美出现过许多令人不快的事情，例如，逃避公债、明火执仗打劫、抢掠，等等。出现了这些事情，英国人就会想起那些北美人是来自英国当年流放罪犯的殖民地——虽然我这里说的只适用这些人当中的一小部分人。

248

118

让人惊叹的是：每一个人的个体性（亦即那确定的性格和确定的

智力）就像渗透力很强的染料一样，精确决定了这个人的所有行为和思想，直至最琐碎的细节。所以，一个人的整个人生轨迹，亦即他的内在和外在的历史，会与另一个人的人生轨迹截然不同。正如一个植物学家从一片叶子认出整株植物，居维尔从一块动物骨头就能重构这一动物，同样，我们从一个人的某一典型行为就可以达至正确了解这个人的性格；确切地说，就是在某种程度上从这一行为构建起这一个人，尽管这一行为只涉及一些小事情。事实上，这些小事情经常最能帮助我们认识这个人，因为在处理更重要的事情时，人们会小心防范；但在小事情上他们没有太多顾虑，只会循着自己的本性行事。如果一个人在这种小事方面透过其完全不顾及别人、绝对自我主义的态度和行为，显示出他的内心并没有公平、正直的感情，那我们就不要在没有足够保障的情况下托付给他哪怕是一文钱。这是因为这样一个在所有不曾涉及财产的事情上每天都表现出缺乏公正的人，其无边的自我在日常生活中随处透过那些别人不会计较的细微行为而暴露出来，就像一件肮脏的内衣从褴褛外衣的孔洞中向外张望——这样一个人在处理人、我间的事情时，在除了正义就再别无其他动因的情况下，谁又会相信他能诚实行事？谁要是在小事上不顾及他人，就会在大事上肆无忌惮。谁要是忽略了一个人性格的微小特征，直到吃亏受累了以后才从大处了解到此人的性格，那他就只能咎由自取。根据这同一原理，如果我们所谓的好朋友在小事情上面暴露出卑鄙、下流、恶劣的特性，那我们就必须马上与这些“好朋友”一刀两断，以避免在大事上受其阴毒暗算——这些东西时机一到，就会现形。这一做法同样适用于雇用的仆人。我们永远谨记这一点：单独一人也总比被叛徒簇拥着要好。

249

确实，一切关于人的知识，其入门和基础就是确信：一个人的行事在大体上和本质上并不是由这个人的理性及其决心所指引的；因此，一个是这样或者那样的人，并不是因为这个人想要成为这样或者那样的人——哪怕他很想要这样做；这个人的行事发自这个人与生俱来的和不可改变的性格，并由动因所特别、具体地确定，因而是这两种因素的必然产物。据此，我们可以以一颗行星的运行来阐明一个人

的行事：行星的运行是给予这一行星的离心力和太阳对其牵引的向心力共同作用的结果，前者代表了性格，后者则是动因的影响。我这说的几乎不仅仅是比喻，也就是说，行星所以运动起来的离心力，虽然受到引力的限制，但在形而上的层面，就是在这一行星上显现出来的意欲。

250

谁要是把握了上述道理就会认识到：我们对自己在将来的某种情况下会如何作为，顶多只是做出猜测而已，虽然我们经常会把所作的猜测视为定论。例如，在别人提出某一方案以后，一个人会非常真诚，甚至非常乐意地承担义务：在将来出现某种情况的话，他会做出这样或者那样的事情。但他是否会真的履行这一义务可一点都不是确定的，除非他的本性决定了他所做出的承诺本身，永远和无论在哪里对他这个人来说都是一个足够有力的动因——因为这动因透过他顾虑自己的信誉而发挥作用，与别人的强迫没有两样。但除此以外，这个人在将来某种情况下会如何作为，却是可以预先完全确定下来的——只要我们准确、精细地了解了这个人的性格和他将身处其中并受其影响的外在情况。如果我们已经见过他在相似情况下的行为，那预知当然就非常容易了；因为他在第二次会不可避免地做出同样的事情——前提是在第一次的时候，他已经正确和完全地了解了当时的情况。这是因为正如我已经常指出的：“终极原因并不以其真正的本质，而只是根据其本质被了解的程度而发挥作用。”也就是说，一个人在第一次时并没有认识到或者明白的东西不会对他的意欲产生影响，正如某一绝缘体阻止了导体作用的话，电流传导也就停止一样。性格的本质不变和由此产生的必然行为会留给这个人尤其清晰的印象：这个人在某一机会情形下并没有像他应该的那样行动，因为他欠缺果断、坚定、勇气或在那一刻所需要的素质；现在事后，这个人认识到了自己没有正确行动，真心为之后悔，并且或许会想：“啊！如果我再有机会，我就会做出不同的行为！”再有机会以后，还是做出了同样的事情——对此，他自己都大感惊讶。[5]

251

莎士比亚的戏剧无一例外地为我们提供了说明现正讨论的真理最

好的例子。这是因为莎翁彻底相信这一真理，他直觉的智慧在每一页纸里都以具体、形象的方式把这真理表达了出来。但我现在还是想要举出一个例子说明——莎翁在这一例子里尤其清楚地凸显了这一真理，但却又丝毫没有刻意和斧凿的痕迹，这是因为莎翁是一个真正的艺术家，从来不会从概念出发。莎翁的目的明显只是要把自己直观所见和直接了解的这一心理真理表现出来，并不在乎只有为数不多的人会注意和明白这一道理，也不曾想到将来的某一天在德国，肤浅和愚蠢的家伙会详细分析说他写下这些剧本只是为了图解一些道德方面平淡无奇的理论。我想说的是诺森伯兰伯爵一角。他在三部悲剧里面连续出现，但都不是作为主角出场，而是分散在15幕中为数不多的几个场景里出现。所以，如果在阅读时不是全神贯注的话，尽管作者牢牢把握着这一角色，我们仍然很容易就会遗漏这人分散在不同段落的性格描写，以及这一性格在道德上的一致性。莎士比亚让这位伯爵在每次出场时都带着高贵的骑士派头，谈吐也与此相配。莎翁间或让他的嘴巴说出一些相当优美，甚至崇高的辞藻，因为莎士比亚的手法和席勒相差很远。席勒喜欢把他笔下的魔鬼涂抹成黑色，作者对其角色的赞许或者反感就在这些角色说出的话语中流露了出来。但在莎士比亚和歌德的笔下，人物一旦站在那里说话，那说出的话语都是完全合乎情理的，哪怕这个角色是一个魔鬼。在这方面，我们可以比较一下歌德和席勒作品中的艾尔巴公爵。我们在《理查二世》中就已经认识了诺森伯兰伯爵。在这一剧中，他第一个站到波林布鲁克一边阴谋对抗国王，而波林布鲁克后来就成了亨利四世。诺森伯兰伯爵私下里对亨利四世阿谀奉承（第2幕，第3景）。在接下来的一幕里，诺森伯兰伯爵因为在说起国王的时候直呼理查而遭到斥责，但他发誓那只是因为自己喜欢简约而已。这事情过去不久，他就用一番花言巧语说服了国王屈膝投降。在接下来的一幕，他如此苛刻、无礼地对待让位庆祝活动中的国王，以致到最后，失魂落魄和郁郁寡欢的国王再一次忍无可忍——他吼道：“魔鬼，我还没进地狱你就已经折磨我了！”在剧的结尾，他向新国君报告说：他已把前国王追随者的头颅砍下并送往伦敦去了。在接下来的悲剧《亨利四世》里，诺森伯兰伯爵以同样的方式煽动对抗新任君主。在第4幕，我们看到叛乱者联合起来，准备在第二天早上发动一场大的战役，现在就只是急不可耐地等待诺森伯兰伯

爵和他的军队而已。终于，诺森伯兰伯爵的一封信到了：他正抱病在身，但他又不放心把军队交给别人；尽管如此，他希望他的同志们勇敢前进，奋勇杀敌。叛乱者这样做了，但由于诺森伯兰伯爵军队缺阵而导致实力大减。他们全军覆没，造反的头目也大都被俘虏了。诺森伯兰伯爵的儿子，英勇的“热刺”也被王储亲手击倒。再度在接下来的戏剧——《亨利四世》的下半部——我们看到诺森伯兰伯爵为自己儿子的死亡而狂怒，喘着粗气叫嚷复仇。所以，他再次煽动起暴乱，叛乱的首领们重新聚在了一起。正当他们在第4幕不得不要打一场大战，就只需等候诺森伯兰伯爵的军队与之会合的时候，一封信到了：诺森伯兰伯爵因为无法聚集到足够的将士，所以，他将到苏格兰避避风头；尽管如此，他打心眼里祝愿他们英勇的作战会获得极大的成功。得到这一消息以后，叛乱者与国王达成协议并缴械投降。国王后来并没有遵守协议，叛乱者也就被消灭了。

252-253

因此，一个人的性格并不是这个人理性思考和选择以后的产物。在一个人的行为中，智力所能做的只是把动因呈现给意欲；但智力只能作为旁观者和目击证人，看着动因如何作用于既定的性格，并由此形成人生的轨迹，严格来说，这里面的总体事件发生的必然性与钟表运动的必然性一般无异。关于这一点，读者可参见我的获奖论文《论意欲的自由》。认为在做出每一个别行为时，人的意欲（意愿）是完全自由的，那是一种错觉。在那篇论文里，我把人的这一错觉还原其真正的含义和根源，并以此提出了产生这一错觉的作用原因。在下面运用目的论以解释这一自然错觉的同时，我想一并补充产生这一错觉的目的原因。因为自由和原初性[这些其实只属于人的悟知性格（intelligibeln　charakter）——智力只能在人所走过的一生中了解到这一悟知性格]似乎属于人的每一个别的行为，原初的作品对我们的经验意识来说，就似乎是经由每一个别的行为而重新完成，所以，我们的人生历程也就以此获得了最大可能的道德“指引”，因为我们只有经过这样的方式才能对我们性格中所有不良的一面有所感觉。也就是说，良心以这样的评语伴随着做出的每一个行为：“你本来应该做出别的行为或事情。”——虽然这句话的真正意思是“你本来应该是别样

的人”。那么，一方面人的性格不可改变，另一方面人持续置身其中的外在情形则遵循着严格的必然性而出现，这样，一个人的一生也就无一例外地从开始到结束都被精细地确定下来；但尽管如此，一个人的一生连带其所有的无论是主体还是客体的确定和限定，则比另一个人的一生幸福得多、高贵得多和有价值得多——既然是这样，那如果我们不想剔除所有公道、正义的话，我们就会得出在婆罗门教和佛教中的确定看法：无论是与生俱来的主体条件，还是诞生于其中的客体条件，一个人都是这个人前世存在所得出的道德上的果。

254

马基雅弗利似乎完全没有做过哲学思辨，但由于其独特的、极具穿透性的理解力，他说出了下面这一句的确含义很深的话，而说出这话的前提就是能够直观认识到：在既定的性格和既定的动因齐备以后，行为就完全是必然地出现。他在喜剧《克里提亚》的开场白这样说：“在这世上，如果相同的人和相同的情势再度出现，那用不着一百年，现在的人就会再度在一起，就会再度做出现在他们正在做的同样事情。”[6]

255

古人对命运的看法不外乎就是他们已在意识中确信：所发生的一切事情都是透过因果链紧密地连接了起来，所以，其发生是严格必然的；据此，将来要发生的事情已经是完全固定的，是肯定和细致地确定了下来，不会有丝毫的更改，一如过去已经发生的事情。只有那确切预言将来的事情——在古人的命运神话里——才被视为不可思议的事情，如果在此我们排除催眠预知和第二视觉的可能性的话。我们不可以试图以肤浅的空谈和愚蠢的借口反驳命运论的基本真理，而是应该做出努力，清晰地明白和察觉这一真理，因为这一真理是可被实证的；它为我们提供了了解我们谜一样的存在的重要素材。

上帝决定命运论和上述的命运论并不是在最主要和最重要的方面有所不同，而只是在这方面不一样：人的既定性格和来自外在的对人的行为的规定和限制，在上帝决定论者看来，是出自某一具有认知之物；在上述命运论者看来，则是出自某一不具有认知之物。在结果方面，这两种命运论殊途同归：发生的事情都是必然地发生。而道德自

由的概念是与原初性的概念密不可分的。这是因为如果说一个生存是另一个生存的作品，但前者在意愿（意欲）和行为方面却是自由的——那这一看法用字词说说还可以，但在思想里却是办不到的。也就是说，谁要是从无中创造出这一生存，那他也就一并创造和确定了这一生存的本质，亦即一并创造了和确定了这一生存的总体素质。这是因为人们永远不会是创造了，但又不曾创造出某样东西，即某一根据其素质完全确定了的东西。以此确定下来的这些素质，在这之后就会伴随着必然性而外现出来和发挥出作用，因为这些外现和作用就只是被活动起来的素质本身：这些素质只需有来自外在的诱因就会显现出来。一个人是什么样的人，就必然会做出什么样的行为。因此，功德和罪过并不系于这个人的个别行为，而系于这个人的真正本质和存在。所以，一神论与人应负担的道德责任是格格不入的，因为这样一种道德责任始终归于这生存的创造者，这一造物主才是真正的责任人。人们徒劳地尝试通过人享有道德的自由这一概念以协调这些矛盾，但这牵强的协调说法始终站不住脚。自由的存在也必然是原初的存在。假如我们的意愿（意欲）是自由的，那原初的本质也就是自由的；反之亦然。前康德教条主义试图分开这两个论断，并因此被迫假设了两种自由：亦即对宇宙起源学来说的第一世界原因的自由；对道德学和神学来说的人的意愿（意欲）的自由。与此相应，在康德那里，第三对和第四对悖论探讨了自由。

256

相比之下，在我的哲学里，不带成见地承认行为有其严格必然性与我的这一学说是相符的：在没有认知的存在物那里显现的也是意欲。否则，那些没有认知的存在物，在其遵循明显的必然性而作用和活动时，就会与人的意欲（意愿）活动形成了矛盾——假如真有个别行为的自由，假如人的个别行为不也是同样遵循着严格的必然性，一如所有其他的作用和活动。在另一方面，正如我在上文表明了的，我的这种意欲行为有其必然性的同一学说，就必然得出这一推论：人的存在和本质本身就是他的自由的作品，因而也就是他的意欲的作品，意欲因而就是自为、自有的存在。但在与此相反的假设里，所有的责任就消失无踪了，就像我已表明了的；并且这一道德世界如同自然世

界一样，只是一台机器：置身在这机器之外的机器制造者，就是为了自己的消遣而发动起这机器。所以，真理与真理之间是连贯、统一的，它们互相需求、相互补充，而谬误则处处碰壁。

119

257

道德说教对人的行为会产生什么样的影响，其界限是什么——我在论文《论道德的基础》（第20节），已经详尽地探讨过了。与道德说教在本质上相类似的是榜样、实例的影响，但榜样的影响却比学说、理论的影响更有力。因此，我们有必要对榜样、实例的影响作一番简短的分析。

榜样、实例首先发挥的要么是阻挠，要么是鼓动的作用。当榜样使人放弃了这个人很想做的事情时，那就是发挥了阻挠的作用。也就是说，这个人看到其他人并没有做这样的事情——由此他得出了这一泛泛的推论：做这样的事情是不可取的，这会给他本人、他的财产或者声誉带来危险。他就坚持这一想法，很高兴不用自己亲自去调查一番。或者他甚至亲眼目睹做出这件事的人承受了糟糕的后果。这是阻吓性的榜样例子。而鼓动性的榜样例子有两种作用方式：亦即要么促使一个人做出这个人其实并不想做的事情，但也同样确保如果不这样做的话就会给这人带来某种危险，或者会有损这个人在他人心目中的印象；要么就是鼓励这个人做出自己想做、但却由于害怕危险或者担心丢脸而一直没有做的事情。这类是诱惑性的榜样例子。最后，榜样和实例也会使这个人注意到在这之前他一点都不曾想到过的事情。假设是这种情况，那很明显，榜样和实例首先只是作用于他的智力；在这期间，对他的意欲的影响是次要的；当这一榜样和实例真的对其意欲产生了影响，那是经过自己做出判断或者信赖做出榜样和实例的人。榜样和实例之所以有相当强力的影响，都是因为人们普遍缺乏判断力，也经常没有多少知识去探索自己该走的路。所以，人们就十分乐意跟随别人的步子。据此，一个人越缺乏判断力和知识，他就越容易受到榜样例子的影响。所以，绝大多数民众的指路明星就是别人的

例子。他们的全部行为、做事，无论所涉及的事情是大是小，最终都不外是仿效他人；哪怕是做最微小的事情，他们也不是依据自己的判断。这个中的原因就是害怕深思、回想，以及顺理成章地不信任自己的判断力。人们这种极其强烈的模仿他人的本能也证明了人与猿猴的亲缘关系。模仿和习惯就是人们绝大部分行为的动力。但榜样和实例的作用方式却是由每一个人的性格所决定的。因此，同样一个榜样例子对一个人可以产生诱惑性作用，但对另一个人却会起到阻吓性的效果。某些与人交往的不当、无礼举止轻易就给了我们机会观察这种情形。那些不当举止以前是没有的，现在却逐渐扎根、蔓延。当第一次注意到这样的不良举止时，一个人会想："哟！怎么会有这样的事情？这多么的自私、自我！一点也不为他人考虑！我的确要引以为戒，不能做出这样的事情。"但另外就有20个人这样想："哈！这个人能够做出这样的事，那我也一样可以的了！"

258

从道德的角度考虑，榜样例子就和说教一样虽然能够有助于社会和法律的改进，但却不会有助于改良一个人的内在，而一个人的内在才是真正道德方面的。这是因为榜样例子永远只是作为个人的动因而发挥作用，所以，这里的前提条件是这个人能够接收、接受这种动因。但恰恰这个人的性格是主要和首先接收、接受这种动因，抑或接收、接受另外一种动因，决定了这个人本来的、真正的、但却始终是与生俱来的道德素质。总的来说，榜样例子是帮助显现出我们性格中良好或者糟糕素质的手段，但这些手段却无法产生这些素质。所以，塞涅卡的话说得很对："意欲是学不会的。"所有真正的道德品质，无论好坏，都是内在天生的——这一学说与婆罗门教和佛教的轮回学说更吻合——与犹太教相比较而言。根据前者的轮回学说："一个人的恶行和功德如影随形般地伴随着一个人从这一世轮回到下一世。"而犹太教则需要来到这一世上的人，在道德上是空白的，为的是依据那令人难以想象的"无须根据的自由、任意选择"，因而也就是经过理性的思考来决定自己是想要成为天使还是魔鬼，抑或介乎两者之间的人。犹太教的这些说法我知道得很清楚，但我对其不屑一顾，因为我的旗帜是真理。我也不是哲学教授，所以，我的职责不是首要巩固、

维持犹太教的基本观点，尤其是这一观点已成了永远妨碍人们获得任何哲学认识的绊脚石。“无须根据的自由、任意选择”打着“伦理道德的自由”的名义，成了哲学教授至爱的玩具。我们就让他们自得其乐吧！这些聪明、诚实和坦率的人啊！

259

---

(1) 由克里希那·米可拉写的剧本也称为《概念的诞生》，是一部神学和哲学剧。从梵文翻译过来，并由罗森克兰茨在1842年写了序言。

(2) 参见尤维纳利斯，《讽刺诗》，14，35。——译者注

(3) 最新近的例子，可见麦克里奥德的《东非游记》（两卷本，伦敦，1860年）。

(4) 英文的Maker德文就是“造物主”（Macher），并且就像这个德语词一样，常用作组合词，例如，“watchmaker”（钟表匠）、“shoemaker”（鞋匠），等等。那么，“Our maker”（法文则译为notre faiseur）在英语的文章中，在布道和日常生活中，是人们很普遍和很爱用的词语，意思就是“上帝”。我请读者留意：这个词语可说是英国的宗教观点的典型。但那些受过神圣吠陀学说教育的婆罗门，那些要仿效和追上婆罗门的吠舍，以及所有对灵魂转生和透过转生得到报应的信仰深信不疑，并在生活中的每一事件都会想到这些信仰的印度人民——对于这些人想要把这上帝和造物主的概念加之于他们，那他们会是什么样的感觉和心情，那些了解此事的读者很容易就可以估计得到。从那永恒的“梵天”，那存在于一切，那活着并希望得到解脱的梵天过渡到那无中生有的“造物主”，对人们来说是严苛的要求。要这些人相信这世界和人是从无中生出的作品，是永远不会成功的。所以，在那值得赞扬的书的第15页，那作者说得很正确：“传教士的努力都是不会有结果的：任何值得尊敬的印度人都不会听从他们的告诫。”同样（第50页，在陈述和解释了婆罗门教的基本学说以后）：“我坚信：希望这些内心充满了这些观点、带着这些观点生活、走动和存在的人，有朝一日会放弃这些观点而接纳基督教的学说，是徒劳无益的。”还有第68页：“如果英国教会的整个主教公会要全力实现这样的目标，那除非透过绝对的强迫手段，否则，在庞大数目的印度人中，一千人中也无法成功皈依一个人。”他的这一预言到底有多正确，现在在41年以后，由登在《泰晤士》报（1849年11月6日）、签名是斯维思的一封长信所证明，而这封信来自一个在印度生活了很长时间的人。在信中，他还说了这些：“我从来不曾晓得哪怕是

一个例子：在印度一个会让我们引以为豪的人皈依了基督教；我也不晓得有这样一个个案，那皈依者到最后不是成了其所接受的信仰的指责对象，成了他所抛弃的宗教的一个警示。所以，至今为止为数极少的改宗者只是起到了阻止他人步其后尘的作用。”在这封信遭到反驳以后，来了第二封证实其所言的信，签名是萨菲，日期是11月20日。信中说：“我在马德拉斯管辖区服务了12年以上，在这么长的时间里，并没有看到一个人哪怕是有名无实地从印度教或者伊斯兰教皈依了新教。在这方面我是完全赞同斯维思的，并相信军队几乎所有的都可以给出相似的证词。”对这封信，接下来也同样有强烈的反对声。但我相信，这些反对声如果不是来自传教士，也是来自传教士的表亲，这些人至少是笃信上帝的对手。尽管他们所说的一切并不都是没有根据的，我还是更相信上面摘录的不带偏见的证人证词。这是因为在我来说，我相信红衣更甚于黑衣，一切维护和有利于教会——这对整个贵族的贫穷男儿而言是相当有钱和舒适的供养机构——的说法，正因此在我看来是可疑的了。

(5) 参见《作为意欲和表象的世界》，第2卷，第226页以下；或第3版，第2卷，第251页以下。

(6) 但对圣奥古斯丁在《上帝之城》（图书12，第13章）的话的回忆，可能引导马基雅弗利得出了这样的见解。

第9章　论法学和政治

120

德国人一个特有的缺点就是：明明摆在他们面前脚下的东西，他们却在云端里寻找。这方面一个极好的例子就是哲学教授对自然权利的解释。为了解释人与人之间最简单的生活关系，这些也就是自然权利的素材，亦即公义、不义、拥有、国家、刑法，等等——为了解释这些，就搬出了至为膨胀、至为抽象、因此是至为广泛和空洞的概念，然后就运用这些概念，根据那些教授各自的古怪念头而建起了林林总总一个又一个直冲云霄的巴比塔。就这样，那些最清楚、最简单和与我们直接相关的生活关系就被搞得难以理解，给在这些学校接受教育的年轻学子造成极大的不便。但这些事情本身却又是极为简单和易懂的。读一下我在《论道德的基础》（第17节）和《作为意欲和表象的世界》（第1卷，第62节）中关于自然权利的论述，就会相信我这里所说的。对于某些字词，例如权利、自由、好、是（Sein）（这完全没有意义的连系动词中的不定式），等等，德国人很会犯晕，马上就会陷入某种神志不清，并开始啰嗦些莫测高深、不知所云的字词，因为他们会把意义最广泛、因此也就是最空洞的概念煞费苦心地罗列在一起，而不是去注视现实，亲身直观事物和关系。要知道，那些概念是从这些现实中抽象出来的，所以，这些现实是那些概念唯一真正的内涵。

260

121

谁要先入为主，认为权利的概念必然是肯定性质的，并要去定义此概念，那他是不会得出什么结果的，因为他只是想要抓住一个影子，追踪一个鬼魂，寻找一个乌有的东西。也就是说，正如自由一

样，权利的概念是否定性质的，其内涵就只是否定的。不公正、侵犯权利的概念是肯定性质的，是与广泛意义上的侵害同一个意思。这样的侵害可以涉及人身，或者财产，或者名誉。由此，人的权利就可轻易定义为：每个人都有权利做一切不会侵害别人的事情。

有权利做某事或者对某样东西拥有权力，就只是意味着可以做某事或者拿去、应用某样东西而又不会因此而侵害了别人。“简朴就是真理的印记。”由此就可看出许多问题是多么的不知所谓，例如，我们是否有权结束自己的生命。但至于或许对我们人身的要求和权利，那是以我们活着为条件的，随着我们这一条件的消失而消失。要一个人在已经不想再活下去的情况下，仍须为了他人的利益而机器人一般地继续生活，是过分的要求。

122

虽然人们的力量和能力并不相等，但他们的权利却是相等的，因为权利并不建基于力量和能力，而是本着权利所具有的道德本质，建立在这一事实上：在每一个人那里，那同一个生存意欲都在其同一个级别的客体化展现出来。这只是就人作为人所拥有的原初的和抽象的权利而言。每个人通过其力量和能力所挣得的财产和荣誉，取决于这些力量和能力的程度和性质，并给了他的权利以更大的范围：平等就到此为止了。在这方面配备了更高能力的人，或者更勤劳地发挥这方面能力的人，通过其更多的所获，扩大的并不是他的权利，而只是他的权利所涉及的东西的数目。

123

在我的主要著作（第2卷，第47章）中，我阐明了国家本质上就只是这样一个机构：保护整体人民免受外来侵略，也保护人们免受内部个人之间的侵害。由此就可推论：国家的必要性就在于众所周知的人类的不公正。没有了这些不公正的话，就不会有人产生关于国家的

某一个想法，因为人们就不用害怕自己的权利受损害，而联合起来对抗野兽或者自然力的袭击与国家毕竟只是些微相似而已。从此观点出发，就可清楚地看出那些假冒哲学家的狭隘和平庸，因为他们以华丽的辞藻把国家表现为最高的目标和人类存在的花朵，并以此给出了对庸俗的神化和礼赞。

124

如果在这世界上公义是普遍存在的话，那我们建起了我们的屋子就已足够了，除了这明显的财产权以外，就不需要其他的保护了。但正是因为不义是生活中的常态，所以才有必要让建好自己屋子的人也能够保护这一财产。否则，这个人的权利事实上就是不完备的。也就是说，侵略者就有其拳头的权利（Faustrecht，或说拳头即公理）。而这恰好就是斯宾诺莎对权利的概念，因为他并不承认其他权利，他是这样说的，“每个人有多少力量，就有多少权利”（《政治论》，第2章，§8），“每个人的权利是由他具有的力量所决定的”（《伦理学》，4，命题37）。似乎是霍布斯引导他形成了这一概念，尤其是在《政治论》第1章§14。在那里，霍布斯补充了这一古怪的解释：可爱的上帝对一切拥有的权利只是建基于上帝的无所不能。那么现在在公民世界，虽然这一权利概念无论是在理论上还是在实践中都被废除了，但在政治方面却只是理论上废除了而已，在实践中这个权利概念仍然是持续适用的。我们现在就看到在中国因疏忽了拳头就是公理，就是权利这一规律而得到的后果，亦即国内的叛乱和欧洲人的外侮。这世界上最大的王国并没有防卫的力量，必然就得因为只是耕耘和平的艺术而不是战争的技艺而受罪。在那创造性自然的活动与人的活动之间，有某种特有的相似之处，但这相似之处却不是偶然的，而是建基于这两者的意欲的同一性。在整个动物世界里，在以植物为生的动物出现以后，最终在每个动物级别都必然出现那抢掠性的动物，其目的就是以前者为猎物、为生。同样，在人们诚实地和汗流满面地从土地上得到整个民族赖以为生的东西以后，就总会出现这么一些人：他们并不想开垦土地以获得生活所需，而更宁愿冒险押上生命、健康和自由去赌一把，目的就是扑向那些诚实挣得了财产的人，把他们的劳

动所得据为己有。人类当中的这些掠食动物就是四处征服的民族。无论何处都可见到这些人，从最古老的时代一直到最近的时期，其各自的得失成败无例外地给这世界历史提供了素材。因此，伏尔泰说得很对："所有的战争不过就是抢掠而已。"他们对此也感到羞耻——这可由此看得出来：每一个政府都扯大嗓门声明：他们拿起武器只是为了自卫。但这些征服者并不是以公开的和官方的谎言粉饰这种事情——这其实比做出那些征服行动更让人恶心——而是大胆无耻地引用马基雅弗利的学说。也就是说，从这些学说他们推断出：虽然在个体之间，在伦理和法学方面，"己所不欲，勿施于人"的原则当然是适用的，但在民族之间和政治方面，与此相反的原则才是对的，即"己所不欲，施之于人"。你不想被别人奴役，那就要及时奴役别人——也就是说，一旦别人的软弱给你提供了这样的机会。这是因为一旦错过了这样的机会，他们以后就倒戈到了敌方的阵营，然后就会奴役你——虽然现在犯错放过机会的一代人用不着付出代价，但接下来的一代人就将为此受罪。马基雅弗利的这一原则对抢掠欲望来说终究是更像样的借口，总比总统演说里面的那些用以包裹赤裸谎言的破烂外衣要好；马基雅弗利的原则也让人想起那兔子据称袭击了大狗的著名故事。从根本上，每个国家都视别的国家为一帮强盗，一有机会就会扑将上来。

262-263

125

在农奴制（诸如俄国）与土地占有制（诸如英格兰）之间，在总体上的农奴与租赁土地的佃户、土地抵押的债务人等之间，差别更多的是形式上的而不是实质上的。这农民是属于我的，抑或这农民赖以养活自己的土地是属于我的；这鸟还是这鸟的食物属于我，那果实抑或结出这果实的果树属于我——这些在本质上是没有多少差别的。就正如莎士比亚让夏洛克说的，

264

你夺走了我赖以为生的手段，

也就夺走了我的生命。

自由农民的好处虽然可以不干农活了，到广阔的世界闯荡一番，但农奴和“束缚在这土地之上”的人或许拥有这更大的好处：当农产歉收，当疾病、衰老和失去能力而无助时，他的主人就得照料他。所以，农奴能睡上个安稳觉，而遇上歉收时，农奴的主人则在床上辗转难眠，想着办法给他的农奴提供面包。因此，米南德就已经说了：“为一个好主人效力，胜过成为自由人活在苦难之中。”（斯托拜乌斯，《选集》）自由人的另一个好处就是他有可能通过自己的某些才能而改善自己的处境，但这样的可能性对农奴来说也不是完全被剥夺了。如果农奴有更高级的成就，对其主人甚有价值，那他也会因此得到相应的对待，例如罗马时的手工匠人、制造厂的主任、建筑师，甚至医生也大多是奴隶。甚至在今天的俄国，据说很了不起的银行家也是农奴。农奴有这些行业技能的话，也可以赎回自由，就像在美洲所经常发生的那样。

所以，贫穷和奴役只是同一种东西的两种形式，或几乎可以说就是同一种东西的两个名字而已，因为这同一种东西的实质就是：一个人付出了力气或能力，但绝大部分都不是为了自己，而是为了别人。这样，他就一方面会工作负荷过重，另一方面又无法满足自己的需求。这是因为大自然只赋予了人恰好一定量的力气，以让他在适度运用其力气的情况下得以谋生，力气也就所剩不会很多。那么，如果人类中并不只是极少一部分人不怎么以体力承担起人类生存的共同负担，那余下的人就会因此而超额劳作和受苦。由此产生的祸害，要么是以奴隶制的名义，要么是以无产者的名义，在任何时候都由绝大多数人承担。但导致这祸害的远因却是奢侈。也就是说，为了让少数人得到一些可有可无的、多余的和精巧之物，让他们可以满足那甚至是虚假的需求，现在很大一部分人力就得花费在这些东西上面，并因此不再生产必需的、不可缺少的东西。成千上万的人就不是为自己搭起小屋和茅舍，而是为少数人建造奢华的大厦；不再是为自己及家人缝制粗衣，而是为有钱人织造精美的衣服，或者丝绸料子，甚至花边，为满足有钱人而制作多种多样的奢侈物品。城市中的大部分人成了这些奢侈品的制作工人，因此，现在农夫们就为这些人和向这些人订购

产品的人而耕地、播种和放牧，亦即有了比大自然加诸他们身上的更多的苦役。除此之外，他本人也还要花费不少力气和土地，不是在谷物、土豆和畜牧业方面，而是去酿酒、养蚕、缫丝，种植烟草、啤酒花、芦笋，等等。更有甚者，大量的人脱离了农业而服务于造船和航海，以便弄来蔗糖、咖啡、茶叶，等等。生产这些多余消费品就再度成了数以百万计的黑奴苦痛的原因。那些黑奴被人从其祖国强行掳走，目的就是要以他们的汗水和苦痛去生产那些供享受之物。一句话，人类的大部分精力不是用于生产所有的那些必需品，而是用于为一小撮人生产完全是多余的、可有可无的东西。因此，只要有奢侈品的存在，那就必然会有超额的工作和悲惨的人生，不管其名称是贫穷还是奴役。这两者的根本区别就是：奴隶把其原因归为暴力，而贫穷者则把原因归为人的狡诈和诡计。整个社会有失自然的状态，那要逃离苦难的普遍斗争，那要付出许许多多的生命代价的航海，那错综复杂的商业利益，最后就是所有这些会引致的战争——所有这些的唯一根源就是奢侈品，而这些奢侈品却并不会给享受这些奢侈品的人带来幸福，而更多的是让这些人病态和心情更加糟糕。据此，减轻人类苦难最有效的手段就是减少，甚至取消奢侈品。

265-266

这一整串的思路无疑有着许多对的东西。但是，这也遭到另一种说法的反驳，而这另一说法更由于有来自经验的证明而变得有力。也就是说，人类投入到生产奢侈品中的劳动，在这方面必然要失去的肌肉力量，却慢慢地在神经力量（情感能力和智力）方面千倍地得到补偿，因为神经力量恰恰是通过这一机会而获得了自由（在化学的意义上）。这是因为神经力量属于更高一级的，所以，这些力量所成就的也就比肌肉力量的成就高出千倍，

一个好的点子经常胜过许多手工劳作。

——欧里庇得斯，《安提厄普》

一个全都是农民的民族，不会有什么发现和发明；但悠闲的手会导致活跃的头脑。艺术、技艺和科学本身就是奢侈的孩子，它们也偿还了

欠下的债务。它们的成果就是在科学的各个分支都完善了技术，在机械、化学、物理诸方面，而到了今天，把机械业提高到了一个从来不曾想到过的高度，尤其是通过蒸汽机和电力而做出的事情，这在以前会被归为神鬼所为。因为机械在现在的工厂、工场和不时在农活中所做的工作，是千倍于所有有闲的、生活富裕的、受过教育的人和脑力劳动者双手所能做出的，亦即做出了就算废除了奢侈品、让全民都干农活也无法做出的事情。那些工厂、运营、生产的结果一点都不是只让有钱人得益，而是惠及了所有人。以前很难负担得起的东西，现在变得价廉、货源充足，甚至低下阶层的生活也轻松、舒适了许多。在中世纪时，英国国王曾经向一位贵族借来一双丝绸袜子，以便穿上这袜子接见法国使者。甚至伊丽莎白女王在1560年也非常高兴和惊奇地收到这样的新年礼物：第一双丝绸袜子（《迪斯累利》，1，332）。但今天，每一个商店售货员都可以拥有这样的东西。在50年前，贵妇人穿的是现在的女佣穿的印花布连衣裙。如果机械产业能以这样的进步速度持续一段时间，那就几乎会节省了全部人力，就像现在马的劳作已被免除了一样。这样的话，我们就可以想象会产生某种普遍的人类精神文化——但只要大部分人仍然必须从事艰苦的体力劳作，那这就是不可能的事情，因为肌肉力量和情感力量无论任何时候任何地方，无论普遍而言还是单个而论，都总是相互对立的，恰恰就是因为这两者的基础都是那同一样的生命力。再者，因为“技艺会移风易俗”，所以，那大的战争和小的斗殴，或者决斗，或许就会完全从这一世界消失，正如这两者现在已经稀有得多。但在此，要写出一个乌托邦并不是我的目的。

267

但除了所有这些理据以外，我们还要提到那些反对废除奢侈品和反对平均分摊所有的体力劳动的论据，即人类大众无论何时何地都永远需要领导者、指引者和顾问——这些领导者根据不同的情势而以不同的形态出现。他们就是法官、管理者、将军、官员、神父、医生、学者、哲学家，等等。所有这些人的任务就是引领那绝大多数都是相当缺乏能力的、虚妄颠倒的人走过那人生的迷宫。因此，这些人根据自己的位置和能力而获得了对人生迷宫或大或小的总览。那么，这些

领导者免于体力劳作，也免受一般的匮乏或者不适之苦，甚至根据他们所做出的伟大得多的成就而比普通人拥有更多和享受更多，就是自然的，也合乎公平的。甚至批发商人也应列入这得到了豁免的领导者阶层——只要这些商人老早就预见到大众的需求并为此需求而未雨绸缪加以解决。

268

126

关于一个民族的君权问题，归根到底就是是否有人从一开始就可以有权在违反这一民族意志的情况下统治这一民族。我认为在理性上是无法这样宣称的。人民当然就是君王，但这君王却永远是个未成年人，因此必须受到监护，而不能单独行使其权力，否则无尽的危险就会接踵而至。尤其是这种君王就像所有的未成年人一样，轻易就成为了诡计多端的骗子和流氓的玩物。这些骗子和流氓也正因此被称为蛊惑人心者。

伏尔泰说过：

> 第一个国王是一个幸运的战士。

当然，所有的王侯在当初都曾经是胜利的队伍的首领，并在长时间里以这样的身份行使统治。在他们有了常备军队以后，就把人民视为维持他们及其军队的手段，并因此视为需要看管的羊群——这样，这羊群才会提供毛、奶、肉。这都是因为（在接下来的章节里做更深入的讨论）天然地和原初地，统治这一地球的是武力，而不是公理（或说权利）。因此，武力有“先占领者的权利”的优势。所以，武力是永远不会无效的，是不可以真正解除的，而是永远都不能缺席的。我们只能希望和要求武力站在公理（或说权利）一边，与公理结合在一起。因此，君王说：我统治你们，通过武力或权力，但在这方面，我的权力是排他性的，不会还有其他别的权力，因为我不会容忍在我的权力（武力）旁边还有其他权力（武力）——不管这是外来的还是内部的

一方攻击另一方。所以，你们就勉强忍受我的权力（武力）吧。正因为这一切就是这样过来的，随着时间及其进步，从原来的君主政体就进展成了某种别样的东西，原先的概念就隐退了，人们只是有时瞥见其就像鬼魂一般一闪而过。也就是说，取而代之的是国父的观念，而国王就成了扎实、牢不可破的支柱，整个法律秩序和通过此秩序所有人的权利就唯一以此作支撑并得以存在下去。[1]但国王也只能是因其与生俱来的特权而做到这些。他的这一特权给了他，也只是给了他某种无人能有和能及的权威，这权威是不可以遭受质疑和攻击的。的确，每一个人都本能一样地服从这一权威。所以，这国王称为“受神恩典”是有理由的，他是国家里面最有用处的人，他的贡献是国王的年俸无法回报的——不管这年俸有多丰厚。

269

但马基雅弗利也是完全明确地从有关君王的第一个、中世纪时期的概念出发，以致他认为这一概念是不言自明的，他也没有对此概念加以解释，而是假定了人们对此概念已经是心照不宣的。马基雅弗利也就在此基础上给出他的建议。总的来说，马基雅弗利的书只是从当时普遍盛行的实践追溯其理论，然后系统、连贯地表达出来。这样，他的书就以其完美，以其新颖的理论形式获得了迷人的声望。顺便一说，这后面所说的也适用于拉罗什福柯的不朽小书《箴言》。但《箴言》的主题却是私人的生活，而不是国家、公众的事情，并且《箴言》不是给出建议，而是写出了拉罗什福柯的观察和评论。人们可能会批评这本精彩小书的书名，因为这本书的大部分既不是箴言和格言，也不是反省和思考，而是拉罗什福柯对人的发现和洞察，所以，这书应取这样的名字。此外，马基雅弗利的书本身有不少内容也是适用于私人生活的。

270

127

公理（或说权利）就其本身而言是不具有强力（武力）的，本质上强力（武力）才是主宰。那么，如何把强力（武力）与公理结合起

来，通过强力（武力）让公理成为主宰，这就是国家治理技巧所要面对的难题。这可是个有相当难度的难题。要认清这一点，那我们就只需想到几乎每一个人都胸怀无边的自我，此外，通常还加上那日积月累起来的憎恨和恶意，以致本来就是“争吵”远远压倒了“爱意”；还有就是要把数以几百万计这样的人控制在秩序、平和与安宁之中，而与此同时，每个人本来都有权利向别人这样说：“我并不比你差多少！”考虑到所有这一些，我们必然会对此感到不可思议：这世界上总体来说是如此宁静与平和、合法与有秩序的，就像我们所看到的那样。这当然唯一只能依靠国家机器。这是因为始终只有自然的强力才会直接发挥作用，因为一般来说人们也只会感受自然的强力和对其产生敬意。如果要在经验中验证这一点，那我们就一下子废除所有的制约，以最清晰和最有力的方式告诫人们要理性地、公正地、但却是违反他们自己的利益行事——这样，只有道德力量是无能为力的就会明显显现出来，因为我们得到的回应通常只是几声嘲笑。所以，只有自然的强力才可以让人产生敬意。但这强力原本是在大众那里的，是与无知、愚蠢和不义结伴在一起。因此，国家治理技巧的任务首先就是，在这样困难的处境下，让自然的强力屈从于智力，屈从于精神思想的优势，成为服务于此的工具。但如果这智力本身并没有与公正和善良及良好的目的相结合，那如果这样成功了，结果就是这样的国家是由欺骗者和被欺骗者所组成的。但这会逐渐随着民智的进步而暴露出来，无论人们如何设法加以阻止，然后就会引致革命。相比之下，如果智力是伴随着公正和善良的目的，那就会产生出按照总体人事的标准算是完美的国家。很有助于达成此目的的不仅是公正和善良的目的，而且还要可以证明这些和公开展示这些，并因此需要给出官方汇报和得到公开监管。但需要注意的是：由此而来的更多人的参与，会让偌大一个国家对内、对外发挥作用的统一权力有损其集中和力度，而这却是共和国几乎总是会有的情形。因此，通过国家的形式满足所有这些要求是国家治理艺术的最高任务。但在实际中，却要考虑到具体的民族及其特性，因为这些作为原材料，其素质始终会影响到成品的完美。

如果政府管治能够尽可能地完成其任务，把国内的不义尽量减至最少，那就已经永远是很大的成就了，因为要扫除所有不义，不留任何残余，只是理想中的目标，我们也只能接近达到这一目标而已。也就是说，那些不义从一边被逐出，又会从另一边悄悄爬回来，因为不义深深地植根于人的本质。人们努力通过宪法的人为形式和完善的法制来达到这个目标，但那就像数学中的渐近线，因为固定的概念永远不会穷尽所有的个别情形和套用在每一个个体，因为这些概念就像马赛克图画的石头，而不是油画的细腻笔触。此外，所有的试验在此都是危险的，因为人们面对的是至为麻烦的材料：人类。操控这种材料几乎就像操控高烈度炸药一般的危险。在这方面，对国家机器而言，新闻和出版自由当然是相当于蒸汽机的安全阀门，因为所有的不满由此通过言词而发泄；如果那些不满并没有多少实质性的东西，那就的确经发泄而竭尽。如果真有这样的新闻和出版自由的话，我们及时知道这些不满以做出补救，那是好事。这要比捂着怨气好得多：这些捂着的怨气就在那发酵、膨胀，膨胀得越加厉害，直至终于轰然爆炸。但在另一方面，新闻、出版自由可被视为一纸贩卖毒药的许可证，这毒药毒害的是心灵。这是因为又有什么东西塞不进那既没有见识又缺乏判断力的大众的头脑？尤其是向他们诱之以利的话。而一旦给他们的脑袋灌输了某种东西，那又有什么坏事是他们做不出来的？所以，我担心的是新闻和出版自由所带来的危险更甚于其好处，尤其是人们的申诉都可循法律的途径。但无论如何，新闻、出版自由应有的条件是严禁一切匿名言论及其发表。

272

总的来说，我们甚至可以提出这一假设：权利与某些化学物质是类似的构成，即无法纯粹和分离地展现出来，而顶多不过是掺和了些微的东西，而这些东西就是其承载物或者给予了所需的牢固性和稳定性，如氟，甚至酒精、氰化氢，等等。因此，权利也一样：如果权利要在真实世界中立足，甚至能普遍地存在，就必然需要某一些微的专横和武力的附加物，目的就是要让权利能够在这一现实和物质世界作用和长存，而不会烟消云散，就像赫西俄德所遭遇的情形——尽管权利这东西的真正本质只是观念性的，并因此是缥缈的。所有的出生

权，所有的继承权，每一种国家宗教和许多其他，都可被视为这样一种必不可少的化学基础或者合金，因为只有基于这样一种专横加固了的基础，才可以让权利得到伸张和连贯地实施。所以，那就好比“给我一个支点”的权利。

273

林奈那人为的、任由人意而挑选、分类的植物体系是任何自然的植物体系所代替不了的，无论这一自然体系是多么的与理性相符，也无论其如何多次的反复试图与理性相符，因为这一种体系永远无法给出那确定和稳固、扎实的定义，而这是人为的和任由人意的体系所具备的东西。同样，就像上述所表明的，国家宪法的人为和任由人意定出的基础是任何某一纯粹自然的基础所代替不了的。也就是说，那纯粹自然的基础要抛弃上述的条件限制，要把产生的特权由个人价值的特权所取代，要把国家宗教由理智探究的结果所取代，等等。这是因为尽管所有这些是与理性相符的，但却欠缺那确定和扎实的定义，而只有这些才可唯一确保国家的稳定和维护全体国民的福祉。一部只是体现了抽象的权利的国家宪法，对于人以外的其他生物可能是很不错的，因为绝大部分人都是极为自私自利、不公不义、没有体恤之情、撒谎成性，甚至不时是恶毒的，并且还只有差劲的智力配备，所以，就有必要由一人集权力和强力于一身，其本身则超然于法律和法规、不受问责的；所有人都服从其权力和强力，把这人视为属于更高的一类，是受神恩典而成的统治者。也只有这样，人类才能从长远得到约束和治理。

274

相比之下，我们看到在北美的美利坚合众国，人们试图完全不要所有这些任由人意的基础，亦即让完全不掺杂质的、纯粹抽象的权利来统治。只不过，这结果并不诱人，因为虽然北美物质富饶，但我们发现那里普遍的思想意识却是低级的功利主义，连带其不可避免的伴侣——无知；而这无知就为那傻乎乎的英国圣公会的盲目信仰、不知所谓的自负、粗野的蛮横以及幼稚的崇敬女人铺平了道路。但更糟糕的事情却在那里习以为常地发生，亦即令人发指的奴役黑人，以及极度残忍地虐待奴隶、不公义地镇压自由黑人、私刑、经常性发生的暗

杀而又不受惩罚、闻所未闻的血腥决斗、不时地公开嘲笑法律、拒付公债、政治上无耻哄骗相邻的州并随后进入其富饶地区抢掠，然后就必须由上头用不实的谎言加以掩饰，但每个人却都知道这些就是谎言，并且发出嘲笑。还有就是那越演越烈的暴民统治。最后就是高层上述的拒绝正直和诚实对国民私德所产生的极其恶劣的影响。所以，在地球另一边的纯粹权利宪法的试验品真没为共和国说了多少好话，它在墨西哥、危地马拉、哥伦比亚和秘鲁的模仿品就更没有什么值得称道的东西。共和国还有这样一个很特别和似非而是的缺点：在这些国家里，有出色头脑的人更难达至高位并从而发挥直接的政治影响力，这是与君主制国家相比较而言的。这是因为无论在哪里，那些思想狭隘、无力和平庸的人都总是联合起来反对具有出色头脑的人，视他们为天然的敌人；或者都会凭直觉而团结起来，这些出类拔萃者由于共同的害怕而紧紧地抱团。这些人总是人多势众，在共和国宪法的国家中，轻而易举就会成功压制和排挤掉那些头脑出众者，目的就是不要让他们把自己比下去。在每个人都有同样的原初权利的情况下，这些人对抗那些杰出者，甚至是五十对一之比。但在君主制国家，这些狭隘头脑的人针对有能力者而普遍和自然组成的联盟却只是单向存在，亦即只来自下层；但从上层，具有理解力和才干的人则自然获得说项和保护。这是因为，首先君主的地位是高高在上的和稳固的，并不会惧怕有能力者。此外，君主本人更多的是通过其意志而不是通过其智力为这个国家服务，因为他的智力对那许多的要求是永远力不胜任的。因此他必须使用别人的头脑，并且考虑到他的利益是与这个国家的利益紧密不可分离地合为一体，他会更喜欢和更优待最有能力者，因为这些人是他最好使的工具——只要他能慧眼识才就可以了；而这也不是那么的困难，假如他求才若渴的话。同样，那些大臣也比那些未来的政治家高出一大筹，以致不会带着嫉妒看待他们，并因此出于同样的原因很愿意为了利用其才干而挑选出色的人才，听其发挥。所以，在君主制国家，头脑优秀的人才始终比在共和国更有机会对抗其无处不在的死敌——愚蠢。这可是一个巨大的优势。

总的来说，君主制的政体形式对人来说是自然的政体形式，几乎与动物是一样的情形：例如蜜蜂、蚂蚁、飞行中的鹤类、跋涉中的大象、结伙出去猎食的狼群及其他动物。所有这些动物在行动中都有一个领头的。人的每一次伴随危险的行动，每一次军事行动，每一艘大船的行进，都必须听命于一个统帅的指挥，无论在哪里都必须有某一意志作领导。甚至动物性的机体也是君主制的构成：脑髓才是唯一指挥者、统治者。虽然心脏、肺部和胃部对整个机体的持续存在做出了更多的贡献，但这些市侩和小市民却不会因此而发挥领导和指引作用，因为领导和指引唯独是脑髓的事情，必须从一个点发出。甚至行星体系也是君主制的。相比之下，共和国的制度对人来说却是违反自然的，对于高级的精神生活，亦即对于艺术和科学同样是不利的。与所有这些相应，我们发现在这地球上无论何时何地，无论那些民族是文明进化了的抑或是野蛮的，或者处于这两者之间，都总是以君主制统治的。

> 多人统治并不是好事，应该只有一位统治者，只有一位君王。
>
> ——《伊利亚特》，2，II，204

我们看到无论哪里无论何时，那数以百万计的人，甚至数以亿计的人会臣服于、心甘情愿地听命于一个人，有时甚至听命于一个妇人，或者暂时性地听命于一个小孩——这种事情又怎么可能发生呢，如果在人们的心中不是有着某一君主制的本能在驱使人们做出那被视为适宜的事情？这是因为这种事情并非出自理智思考。各个地方和地区都有一个君主，其尊严一般来说都是世袭的。这君主就好比是那全体人民的拟人化身或标记符号，是全体人民在这君王那里化身为个人了。在这一意义上，这君王可以理直气壮地说出“国家就是我，我就是国家”（法语，l'étatc'estmoi）。正因此，我们看到莎士比亚的历史剧中，英格兰国王和法国国王彼此以“法国”和“英国”相称，奥地利公爵也被称为“奥地利”（《约翰王》，第3幕，第1景），他们俨然以肉身体现了他们的国家和民族。这是符合人性的，也正因此，那世袭的君王及其家庭的兴旺是与其国家分不开的，而通过选举上去的却通常

不是这样的情形，例如，我们可看看实行教皇世俗统治的国家吧。中国人也只有君主制的概念，共和国是什么玩意中国人是不明白的。1658年，在中国的一个荷兰公使团不得不把奥兰治亲王说成是他们的国王，因为不然的话，中国人就会把荷兰视为一帮群龙无首的海盗的窝点（详见让·尼尔霍夫著《荷兰东印度公司使节团访华纪实》，让·勒·夏庞梯尔译，莱顿，1665，第45章）。斯托拜乌斯在他的书中一章里以这样的话作题目："论君主制就是最好的体制"（《自然哲学文选》，第2卷）在这里，斯托拜乌斯收集了古人关于君主制好处的最好段落。共和国恰恰就是违犯人性的，是人为的和经过思考以后的产物，因此是整个世界历史中少有的例外，亦即只有那小小的希腊地区的共和国、罗马共和国和迦太基共和国，并且其条件都是其国民的5/6，或许甚至7/8是由奴隶组成的。甚至在1840年，在美利坚合众国，在1600万居民中有300万是奴隶。此外，古代共和国的维持时间与君主国相比是相当短暂的。总的来说，共和国容易建立起来但却难以维持，而君主制则刚好相反。

277

如果人们想要一个乌托邦的计划，那我就会说：解决问题的唯一办法就是由真正贵族中的智慧和高贵的人实施专制统治，这些人则通过生育的途径而获得：由最高尚、最高贵的男子与最聪明、最有思想的女人结成婚姻。这里建议的就是我的乌托邦，是我的柏拉图的理想国。

278

君主立宪制的国王，毫无疑问相似于伊壁鸠鲁的神祇，因为那些神祇并不掺和到人事中去，心平、气和、愉快地安坐其天上。但这些现在却一下子成了时髦。在每一个德国的小侯国，都完整列出了英国宪法的仿制品，还有那上议院和下议院，一直到《人身保护法》和陪审团制度。这些东西是出自英国人的性格和英国的国情，在具备这两者的前提下，这些英国人的形式对英国人是适宜和自然的；但同样自然的是，德国人被分成许多部族，由许多诸侯真正行使管治，而在所有这些诸侯之上则有一个皇帝在国内维持和平，对外则代表着统一的王国，因为这些是出自德国人的性格及其国情。我认为如果德国不想

遭遇意大利的命运的话，那就必须恢复，并且尽量有效地恢复那被波拿巴一世废除了的国王的尊严。这是因为德意志的统一维系于此，没有了德皇的尊严，德意志的统一就是有名无实的，不安全的。但因为我们不再是生活在根特·冯·施瓦茨伯格的时期——那时候，选择国王可是一件很严肃的事情——所以，我们国王的位子可以轮流传给奥地利和普鲁士，在其有生之年都可以维持。不管怎样，小国的绝对君权是虚幻的。拿破仑一世为德国所做的，正正就是奥托大帝为意大利所做的，亦即把德国分成许多独立的小国，所根据的原则就是“分而治之”。英国人在这方面表现出了他们那伟大的理解力：牢牢地和神圣地保持着他们古老的制度、机构、习俗，其顽固坚持甚至到了有可能太过和可笑的地步。这正正是因为那些古老的东西，并不是在无所事事的头脑中想出来的，而是逐渐诞生于情势之力和生活的智慧本身，因此适合他们的国家。相比之下，不通世故的德国佬却盲目听从其学校老师的说法，非得穿着燕尾服走动不可，其他别的都是不得体的。因此，他们软磨硬泡地从父亲那得到了这大礼服。在穿上这礼服以后，其笨拙的举止和有失协调的气质让他们看上去相当的滑稽。但这礼服对他们是太过紧身和不舒服，尤其是很快就要穿着这些衣服坐在陪审席上。这陪审员制度源自最野蛮的英国中世纪，源自阿尔弗雷德大帝时期，因为那时候，能够阅读和书写就足以被豁免死刑。这是刑事审判庭中的最糟糕者。也就是说，坐在审判席上的不是有学问知识、有经验的刑事法官，不是每天都在破解那些小偷、流氓、谋杀犯所惯用的伎俩而花白了头发，并因此懂得个中巧妙的人，而是那些裁缝和手套缝制工。现在，这些人就要以他们那笨重的、粗糙的、未经锻炼的、有欠灵活的，甚至还不习惯于集中注意力稍长一点时间的头脑智力，从那层层的谎言和假象中找出真相，而与此同时，这些家伙脑子里盘算着的却是他们的布匹和皮革料子，最想尽快回家。他们对很有可能与确实肯定之间的差别完全没有清晰的概念，相反，他们愚蠢的头脑中自有某种“微积分概率”——据此，他们就放心大胆地判定别人的罪责。[2]但人们却以为这些人就会不偏不倚。这些“心有恶意的庸众”真的就是不偏不倚？对于这些与被告同属一个阶层的人，与法官相比，亦即与跟被告完全是陌生的、生活在与被告完全不一样的领域、不会有被免职之虞的、意识到自己的官员荣誉的法官相比，我们

担心其偏颇，难道不会是十倍于对法官吗？把针对这国家及其首长的犯罪，以及违反出版法的事情交由陪审团去判定，那就好比是让羊群看管菜园。

279-280

128

无论在任何地方，也无论在任何时候，人们都会对政府、法律和公共安排有诸多不满，但这大都只是因为人们总是随时把人的存在本身所必然带有的痛苦归因于政府、法律，等等，因为用神话来说吧，这是阿当受到的诅咒，并经由阿当祸及整个人的种属。但把这一假象做得如此充满谎言和如此放肆大胆，却是“当代今天”的那些蛊惑人心者。也就是说，这些蛊惑人心者是乐观主义者，是基督教的死敌：这一世界对他们就是“本来的目的”，亦即就这世界本身而言，根据其特性和构成而论，这一世界就是安排得非常美妙的，是享受幸福极乐的一个合适居处。而这世界上让人触目惊心的巨大不幸，他们则全部归因于政府，也就是说，只要政府尽到责任的话，那地球上就会雨过天晴，亦即所有人就会无忧无虑地吃喝、拉撒、繁殖和咽气，因为这就是他们对其不断宣称的“本来的目的”和“人类的无限进步”的释义。

129

以前，主要撑起王位的是信（Glaube），现在则主要是贷（Kredit）。对于教皇本人，他那些虔诚信众（gläubige）并不会比他的债主（Gläubiger）更让他上心。以前人们哀叹世人的罪过（Schuld），现在人们则惊恐地看着世人的债务（Schulden）；并且正如以前人们预言了审判日，现在人们预言了将来的伟大的“拒付债务”、国家的总体破产，但却同样充满信心地希望他们本人或许不会看到这一天的。

130

财产权虽然在伦理上和理性上都比世袭权有坚实得多的基础，但财产权与世袭权却是相关连并合为一体的，因此，我们难以把世袭权砍掉而又不会危及财产权。这个中的原因就是：大部分的财产都是继承过来的，所以也是某种世袭权，正如古老的贵族那样：只是使用其祖传财产的名字，亦即只通过这名字表达了他的财产。据此，如果所有的财产拥有者是精明的，而不是一味的嫉妒，那他们也会拥护维持世袭权。

所以，这样的贵族就有双重的用处：一方面帮助支撑了财产权，另一方面则支撑了国王的世袭权，因为国王是这个国家的贵族之首，并且国王对待贵族一般来说就像是对待某一低微的亲戚，其方式是完全有别于平民的，哪怕这平民被委以了高位。国王最信任的人，其祖先大都是国王的首席大臣，始终是国王的祖先最身边的人——这是很自然的。所以，一旦某一贵族受到君王的猜疑，在向其再次表忠时，理直气壮地搬出他的贵族名号。当然了，性格是遗传自父亲的，我的读者知道这一点。没有意愿去看看那个人到底是谁的儿子，这是狭隘和可笑的。

131

女人都有挥霍的倾向——少数情形除外。所以，必须确保每一现有的财产免受她们的愚蠢的侵害——除非是某些稀有的情形，亦即女人自己挣得了财富。这也就是为什么我认为女人永远没有完全达至成年，应该始终受到男人的真正监督，不管那监督是来自父亲、丈夫、儿子，还是国家，就像印度那样；女人因此永远不可以擅自、专横地支配并非她们挣来的财富。至于让母亲甚至可以成为指定的监护人和管理者，以负责父亲留给孩子的财产，我认为是无法原谅、极有害处的愚蠢做法。最常见的情形就是，这个女人会与她的情人一道大肆挥霍掉孩子父亲着眼于他们而毕生打拼挣来的东西——至于她与他结婚与否都是一样的。荷马老爹已经给我们发出过这一警告：

282

你知道女人的心里是什么样的态度吗？

她只会给一起生活的男人的家里添加东西，

但那些孩子，还有亲爱的丈夫

在死去以后，她却不会再度想起和过问。

——《奥德赛》，15，20

在丈夫过世以后，生母常常就成了继母。一般来说，也只有继母是如此名声恶劣，以致有了“继母一样”的形容词，但人们却从来不会说“教父一样”。在希罗多德（《历史》，4，154）的时代，女人就已经有了这样的名声，她们也晓得保留这一名声。不管怎样，女人永远需要监护人，所以永远不可以成为监护人。但总的来说，一个不爱她的丈夫的女人，也不会爱与他生下的孩子——也就是说，在那只是本能的、因此并不可以归于道德方面的母爱过去以后。再有，我认为在法庭里，“在一般的同样的情形下”，一个女人的证词的分量应该不如一个男人的证词，例如，两个男人的证词就与大概三个或四个女人的证词具有同等的分量。这是因为我相信，女性的群体每天向空气中喷出的谎言有男性的3倍之多，并且那假象做得如此真切和真诚，男人是望尘莫及的。穆罕默德信徒当然走到了另一极端。一个年轻、受过教育的土耳其人，有一次跟我说：“我们把女人只视为供播种的土地。所以，她信奉的宗教对我是无所谓的，我们可以娶基督徒，而不用要求她们皈依。”在我问到伊斯兰教的托钵僧是否可以结婚时，他说：“那可是不用说的了，先知也是结婚的，不可能期望他们比先知更神圣。”

283

假设并没有假日，但却多了同样多的放假小时，那是否会更好呢？那一个无聊并因此是危险星期天的16小时将是多么舒适啊，如果这当中的12小时分摊给所有的周日！星期天的两个小时用于宗教静修总归是足够的了，人们几乎不会投入比这更多的时间，也更不会投入

时间作虔诚默想。古人并没有每周一天的休息日。但当然，要为人们真正维持如此买来的每天两个悠闲小时和让其免受干涉是相当困难的。

132

那永远流浪的犹太人阿哈随鲁，不是别的，正是拟人化的整个犹太民族。因为阿哈随鲁对救世主犯下了重罪，所以，他就永远不会从这尘世生活及其重负中获得解救，并且无家可归地在陌生之地漂泊不定。这正好就是小小的犹太民族的流荡和命运。这也的确是够奇妙的：自那快要将近两千年以来，这民族被逐出其居住地，却仍然存在，仍然居无定所地流浪，而其他许多伟大和显赫的民族，诸如亚述民族、米提亚民族、波斯民族、腓尼基人、埃及人、伊特拉斯坎人却已永恒安息和完全消失了。而与这些民族相比，那小角落民族简直不提也罢。所以，时至今日，这些“难民”，这在各民族当中的没有土地的约翰，这个流落世界各处、无处是家园而又无处是陌生之地的民族，却以非比一般的执拗宣示其民族性，念念不忘亚伯拉罕曾是作为外人居住在迦南地，但逐渐成了整块地方的主人，正如他的上帝所许诺他的（《摩西五经》，17：8）。他们也想在某处落足和扎下根子，以便终于成为一个国家，因为一个民族没有了国家，那就是在空气中游荡的球而已。(3)在这之前，犹太民族就像寄生虫一样依附在别的民族及其土地。但在此期间，犹太人却内心充满着对本民族的最强烈的爱国热情。这很明白地透过其牢固的团结一致而表现出来，他们所坚持的是人人为我，我为人人。这种没有国家的爱国主义比任何其他主义都更能激动犹太人的心。一个犹太人的祖国就是其余的犹太人，所以，他会为其余的犹太人而战，就像是“为了祭坛和壁炉”而战，而这地球上没有任何一个民族像他们那样紧密地团结在一起。由此可知：想要让他们参与部分的政府统治或者参与管理某一州或国家，该是多么荒谬的念头。犹太人的宗教本来就是与他们的国家融合为一体的，对于他们并不是首要的大事，而只是维系他们的纽带，是他们的“集合点”，是他们可以辨识的军旗或帽徽。这一点也表现在：甚至接受了洗礼的犹太人，也一点都不会招来其余犹太人的憎恨和厌

恶，而这与犹太人以外的所有叛教者是大有不同的。一般来说，就算是受洗的犹太人，也不会不再是其他犹太人的朋友和同志——除了某些正统派以外——和不会不再视他们为自己的真正同胞。在一些犹太人定期的、庄严隆重的、必须有10人一起参见的祈祷仪式时，如果少了一人，那接受了基督教洗礼的犹太人甚至可以因此参加，但其他的基督徒却不可以。所有其他的宗教行为也是如此。如果基督教完全衰落并终结了，那事情就更清楚了，因为那时候，犹太人并不会因此而停止作为犹太人分开和为了自身而团结与存在。因此，把犹太人视为某一宗教的教派是一个极度肤浅和错误的观点；但如果为了维护这一观点，用某一从基督教教会那里借来的用语，把犹太教描述为“犹太教派或信仰纲要”，那这用语就是一个根本性的错误，其目的就是误导，是绝对不可以允许的。而“犹太民族”则是准确的称谓。犹太人并没有信仰纲要，单一神教属于他们的民族性和国家宪法，对他们是不言自明的东西。的确，一般人都知道，单一神教与犹太教是可以互换的概念。那与犹太民族性紧密相连的、人们都知道的缺点是至为突出的——而神奇地缺乏所有这些缺点的话，那就可以用“害羞”或“难为情”表达——虽然这缺陷在这世上或许比起任何积极的素质都更有助力。把这些缺点主要归因于犹太人所承受的长期的、不公正的压迫，虽说可以原谅他们，但却无法消除这些缺点。对那些理性的犹太人，他们抛弃了古老的神话、胡扯和定见，经由洗礼而走出了那不会给他带来荣誉和优势（虽然在某些例外情形中会有某些优势）的组织，我是绝对赞扬的，就算他们对基督教的信仰并不是那么的认真。每一个年轻的基督徒，在坚信礼上背诵其信条时，不就是这样的情形吗？但为了免除他的这一步，以最温和的方式终结这完全是悲喜剧式错乱的世界，那肯定是最好的手段，就是让犹太人与基督徒通婚，甚至鼓励人们这样做。对此，教会是无法反对的，因为这有使徒本人的权威（《哥林多前书》，7：12—16）。这样，一百年以后就只剩下很少的一些犹太人。那很快鬼魂就要被驱除，阿哈随鲁就要被埋葬，上帝选定的民族就将不知道现在在哪里了。但如果人们把解放犹太人做过了火，以致他们获得了国家权利，得以参与基督教国家的管治，那这求之不得的结果就有可能挫败。这是因为那时候他们才更要爱做和继续是犹太人。至于他们与其他人一道享有同样的公民权利，则是正义

所要求的。但让他们参与国家大事则是荒谬的，因为他们是并将始终是外来的、来自东方的民族，所以必须始终视为定居下来的外来陌生人。大概25年前，英国国会就解放犹太人进行了辩论，一个发言者假设了这样一个情景：一个英国犹太人来到了里斯本，碰到了两个饥寒交迫的人，而他却力所能及只可以救助其中一人。那两个人都是他不认识的陌生人。其中一人是英国人，但却是基督徒，而另一个是葡萄牙人，但却是犹太裔。那他会救谁呢？我相信任何一个明白的基督徒和真诚的犹太人对答案是什么都不会有所疑问的。但这为让出权利给犹太人，给我们提供了准绳。

284-286

133

没有什么事情会是像宣誓作证那样，宗教直接和明显地介入到实际和物质生活当中去。这样一来，就让一个人的生命和财产取决于另一个人的形而上的信念，那可是太不好的事情了。那么，假如有朝一日，就像人们所担心的，各个宗教都衰落了，人们也都停止所有的信仰了，那宣誓又将会如何？因此，很值得花费工夫去探究宣誓是否有着某种纯粹道德上的含义，某种独立于所有确定的信仰、又能纳入清晰概念的东西；这种出自纯粹的、至为神圣的东西，可以超越普遍教会名目，虽然与宗教宣誓时的虚饰排场和铿锵有力的用语相比，这里面的道德含义会显得有点无华和寡味。

287

宣誓作证的目的，无可争辩地就是以道德的方式抗衡人们那太过常见的虚假和撒谎特性，采用的方法就是通过某种在此产生的不一般的顾虑，增强了人们要说出真话的道德责任，让人们活生生地意识到这一获得认可的道德责任。我将试着根据我的伦理学，弄清晰这种突出责任里纯道德的、不带有任何超验的和神秘性东西的含义。

我在我的主要著作第1卷第62节第384页（第3版，第401页）、我的获奖论文《论道德的基础》（第17节，第221—230页；第2版，第216—226页）则更是详细地提出了这一似非而是、但却是真确的

命题：在某些情形里，人们是有权撒谎的。我以详尽的说明和证明对此命题予以了支持。这些情形包括，（1）那人有权对另一人动用武力；（2）当那人被他人完全没有合理理由地问到了一些问题，而造成了无论是拒绝回答还是真诚给出回答都会危害到自己的利益。正因为在类似这些的情形下，当事人肯定有其正当理由说出不实的东西，所以，在一些重要的事情上面，要做出的决定是取决于一个人所作的陈述，也例如在做出一些承诺、而这些承诺是否兑现又是至关重要的时候，就需要当事人首先做出直截了当和郑重其事的声明：他承认在此并没有上述的情形，因此也就是知道和明白在此他没有受到武力对待或者威胁，而只是法律在主宰；同样，他承认被问到的问题是合理的；最后，他也意识到了所有的一切，都取决于他现在对这问题所作的回答。这一声明包含了这样的意思：如果他在这样的情形下撒谎，那他是清晰地意识到在做出某一严重不公的事情，因为他站在那里，人们相信他是诚实正直的，现在就把定夺这次事情的权力交到了他的手中，而他既可以做出公正也可以做出不公正的事情。如果他现在撒谎，那他清晰地意识到他就是这样一个人：在拥有自由的权力的时候，经过冷静的思考而运用这权力做出了不公正的事情。发假誓就给出了关于他本人的这一证词。与此相关的还有这一点：正因为没有人真的不需要某种形而上学，所以，每一个人心里都有这样的确信——虽然这确信不是那么的清晰：这世界并不只是有其自然的、物质上的含义，而同时也有着某种从某个角度而言的形而上的含义；并且在形而上的含义方面，我们个别的行为只是根据其道德性所得出的后果，与由于经验性的效果而得出的后果相比是大有不同的，前者也比后者重要得多，因此的确有其超验的意义。关于这一点，我建议读者阅读我的获奖论文《论道德的基础》（第21节）。我只补充这些：一个人如果否认他自己的行为除了以经验为根据的含义以外，还会有任何其他含义，那在做出这一宣称时总免不了感觉到内心的抵触和免不了控制一下自己。要求一个人宣誓作证，那就是明确地要把这人置于这样一个处境，让他在这一意义上作为单纯的道德生物，意识到他以这身份做出的决定对他自己本人所具有的高度重要性。这样的话，所有其他考虑对他来说现在就都大为减少，直至完全消失。在这期间，那被激活起来的确信，即确信我们的存在有着某一形而上的，同时也是道

德上的意义，到底只是模糊地被感觉到了，抑或这一确信是裹着各种神话和寓言的外衣，并因此是生动、有活力的，抑或那一确信已成了清晰的哲学思想——这些都是不重要的。由此可以再度推论：这里的关键并不在于宣誓作证的方式是表达这种或者那种的神话关系，抑或是完全抽象的，就像在法国所惯用的“我发誓”。宣誓人所采用的宣誓方式必须根据这宣誓人的智力构成而定，正如也是根据其实在和具体的信仰而定。对宣誓作证这事情如此审视的话，那一个人就算不信仰任何宗教，也是完全可以宣誓作证的。

288-289

---

(1) 斯托拜乌斯：《选集》，44，41，（第2卷，第201页）：波斯人那里有一个习俗：当国王死了，就有5天的无政府状态，这样，人们就可看到国王和法律原来是价值巨大的。

(2) 对这些人，可用上萨缪尔·约翰逊对某个军事法庭的评论。这个军事法庭把人召来，对一件重要事情做出裁决，约翰逊对此法庭并没有什么信心，说在这法庭的成员里面，或许没有一个曾经在其一生中单独花过哪怕只是一小时思忖过有关可能性和概率的问题（博斯威尔，《萨缪尔·约翰逊的一生》）。

(3) 《摩西五经》（图书4，第13章以下；图书5，第2章）给了我们一个很有教益的例子，详解了在地球上逐渐移民的过程，也就是那些游牧民族如何试图挤走那些已经几代定居在那里的民族，占领那很好的土地。最近同一类举措就是迁徙到美洲，或者更准确地说征服美洲，并且的确就是持续驱赶、挤压美洲的印第安人，还有在澳大利亚的同样行动。犹太人在那被赞美的土地定居下来的方式和罗马人在意大利定居下来的方式，在本质上是同样的，亦即那迁徙过来的民族与其之前的邻居持续作战，并最终征服了他们。只不过罗马人的征服行动要比犹太人大得多而已。

第10章　我们的真正本质并不会因死亡而消灭

134

虽然我在我的主要著作中连贯地和详尽地讨论过这一话题，但我相信，对此话题补充一些零散的思考，对读者来说不会没有价值的，因为这些对我已作过的表述仍能给出更多、更清楚的说明。

我们需要读一下约翰·保罗的《塞里纳》，才可看到一个头脑至为出色的人，是如何与一个他不想放弃的错误想法及其荒谬之处纠缠不清、陷入苦斗的；他不想放弃这想法和概念，因为这想法合乎他的心意，但这想法中的那些他难以消化的杂乱和自相矛盾，又始终让他不得安宁。这里所说的想法就是在死亡以后我们那总体的个人特有的意识会持续存在。约翰·保罗那些纠结和矛盾恰恰证明了由真真假假的概念组合而成的诸如此类的东西，并不是有益的错误，就像人们所宣称的那样是肯定有害的。这是因为把灵魂与身体错误地对立起来的话，就正如把个人特性提高到据说是永恒存在的自在之物本身，那就不只是不可能得到真正的、建立在现象与自在之物的对照之上的，关于我们自身本质不灭和不受时间、因果性和变化的影响的知识。那些错误的想法和概念是绝对不可以确定为真理的代表，因为理性始终会重新抵制这里面荒谬的东西，然后就必然连同这想法把与这想法融合在一块的真实的东西也一并放弃。这是因为真理只能以其纯粹而长存：一旦混进了错误之中，这真理就会有了那些错误随时崩塌的缺陷，就好比花岗岩一旦风化了，就会裂开、坍塌，尽管水晶和云母不会受到类似的风化。因此，那些真理的代替品的处境很不妙。

135

在日常的交往中，有许许多多什么都要知道、但却又什么都不想认真了解的人；那如果被一个这样的人问到人死以后是否继续存在，那对此最合适的、也是最正确的回答就是："在你死后，你就将是你出生以前的样子。"因为这个回答隐含了这样的意思：要求那有其开始的存在方式永无尽头是荒谬反常的；此外，这个回答也暗示了或许有两种存在和与此相应的两种无。但同样，人们也可以回答说："不管你死后将会是什么——那或许什么都不是——那对你都会是自然的和适合的，就正如现在你个体的、有机的存在对你是自然的和适合的一样。所以，你顶多只需害怕过渡性的那一刻而已。的确，既然对事情深思熟虑以后得出的结果是：一种完全的'无'的存在（Nichtsein）会优于我们这样的存在，那停止我们这存在，或者我们不再存在一段时间——这想法在理性上就不会烦扰我们甚于设想我们从来就不曾诞生。那么，既然这一存在本质上是一个个体特性的存在，那这个体特性的完结因此就不要被视为某种损失。"

291

但在另一方面，假如一个人是循着客观的和经验的路径，紧随物质主义的有说服力的线索，他现在极其恐惧地向我们发问，因为他直面的是死亡以后的完全毁灭，那我们或许可以极简捷地和符合他的经验理解的方式给予他安慰，亦即向他清楚地表明物质与暂时占据了这一物质的形而上的力的区别，例如，看看鸟蛋吧：一旦有了相适宜的温度，那蛋内同质的、不具形态的液体，就会呈现其鸟类种属的复杂和精确特定的形态。在某种程度上，这是某种"自然发生"：并且很有可能是在过去的远古时代和在某一机缘巧合的时机，从这蛋所属的动物类型跃升至更高一级，并由此形成了一系列逐级向上的动物形式。不管怎么样，某种与物质有别的东西至为明显地出现了，尤其是这东西只要环境稍稍不是那么的有利就不会出现。由此可以感觉到：在作用完成了或者后来受阻了以后，这东西也仍然可以无损地脱离物质——这就表明还有某种完全不一样的永恒，与在时间上持久存在的物质是有别的。

单一的个体并不是为永恒存在而设的，个体随着死亡而消失。但我们却不会因此而损失。这是因为个体存在的背后是另一种完全不一样的存在，个体存在就是那另一种存在的显现。那另一种的存在并没有时间这回事，因此既没有永恒也没有消亡。如果我们想象出某一生灵是知道、明白和统揽一切的，那我们在死亡以后是否继续存在的问题，对这生灵而言很有可能就是没有意义的，因为那超越了我们现在的时间上和个体上的存在以外的继续存在或者停止存在，就不再是有意义的，就成了无法辨析的概念，据此，对于我们本来的和真正的本质，或者对于表现在我们的现象中的自在之物，死亡或者继续存在的概念是应用不上的，因为这些概念是从时间那借用过来的，而时间只是现象的形式而已。但我们却能把我们的现象的内核不可消灭想象为这一内核的持久存在，而且是依足物质的模式，而物质在形式的种种变化之下是恒存于时间的。那么，如果我们否认那内核是持久存在的，那我们就会根据物质的形式模式把我们在时间上的终结视为毁灭，因为一旦带着这形式的物质脱离了这形式，这形式也就消失了。但两者都是“从某一种类转移到另一种类”（亚里士多德，《论天》），亦即从现象的形式转移到自在之物。但对于那种不是持久存在的不可消灭，我们无法得到哪怕是一个抽象的概念，因为我们缺少直观表象以证明这抽象的概念。

292

但在事实上，可把那种新的存在物的形成和已有的存在物归于无视为某种幻象，是由两块打磨了的玻璃器具（脑髓功能）所造成的，也只有通过这一器具我们才可以看到某些东西。这器具就称为空间和时间并在其互相渗透的因果性当中。这是因为我们在这些条件下所感觉到和看到的一切，都只是现象；但我们却认识不到自在之物本身的，亦即在独立于我们的感觉和所见时的样子。这其实就是康德哲学的内核。在经过了这样一个时期以后，即那些待价而沽的江湖骗术透过其愚民过程把哲学逐出了德国，并且得到了那些视真理和思想为这世上无所谓的东西，而薪水和报酬则是性命攸关的人心甘情愿的帮助——我们无论如何经常地回忆起康德的哲学及其内容都不为过。

136（补充）

由于时间这一认识形式所致，人（亦即生存意欲在其客体化的最高级别的肯定）就表现为某一总是重新出生、然后死亡的生物种属。

293

这对个体死亡无动于衷的存在，并没有时间和空间这些形式，但所有对我们而言真实的东西都是显现在时间和空间中；所以，在我们看来，死亡就表现为灰飞烟灭了。

137

我们怎么可以只要看到某一个人的死亡就误以为某一自在之物在此归于无了？更准确地说，那只是某一现象在时间（时间是一切现象的形式）上的终结，而自在之物却不会为此所动——这是每一个人直接的直观认识。所以，人们在所有的时期都致力于用不同的形式和用语说出这一认识，但所有的那些形式和用语都是取自现象，在其本来意义方面都只是涉及现象而已。每一个人都觉得与另一个生物在很久以前从“无”中制造出来的人是有所不同的。人们由此就有了信心：死亡有可能终结他的生命，但却不会终结他的存在。

137（补充）

人与从“无”中生成的活物是有某些区别的，动物也是如此。谁要是以为他的存在就只是局限于现在的生命，那他就是把自己视为从“无”中生成的活物了，因为在30年前他是“无”，而再过30年，就又再是“无”了。[1]

138

一个人越清晰地意识到一切事物的脆弱、虚无和梦幻一样的性质，也就越清晰地意识到他的内在本质的永恒性，因为只有与这内在

本质相对照，才能认清事物的那些性质，就正如只有根据所看到的固定不动的岸边，而不是只看着那船只本身，才会看出自己所在船只的快速航行。

139

现时有着两个部分：一个客体和一个主体。只有客体的部分才有时间的直观这一形式，并因此不停地流动；主体的部分则是固定的，并因此始终如一。由此产生了我们对逝去已久的事情那生动的记忆和对我们的永恒性质的意识——尽管我们认识到了我们的存在是转瞬即逝的。

294

从我一开始所提出的定理世界是我的表象，紧接着的结论就是“首先是我存在了，然后才是世界”。人们要牢记这一点，当作是解毒药以对付这一错误的看法：死亡就是化为无。

每个人都认为自己的最内核，就是现时所包含的、自己随身带着的某些东西。

只要我们活着，我们就始终是带着我们的意识站在时间的中心，永远不会在时间的终点，并可由此得出结论：每一个人都带着整个无限时间当中不动的中心点。这也是从根本上给予他信心的东西，这样他就得以在没有持续的死亡恐惧的情况下活下去。但谁要是借助于很强的记忆力和想象力，可以极其生动地在脑海里重现自己一生中某一逝去已久的往事，那他就会比其他人都要清晰地意识到在一切时间中的“现时”的同一性。或许这一命题反过来说会更准确。但无论如何，这样清晰地意识到所有的现时的同一性，是哲学能力的一个关键要求。凭借自己这一意识，人们把那至为匆匆易逝的东西，把那“现时”理解为唯一永存的。那么，谁要是以这样直觉的方式在内心意识到现时（亦即在最狭隘的意义上一切现实性的唯一形式）的根源就在我们的身上，因此是从内在发出的，而不是源自外在，那他就不会对他的自身本质的不灭特性有所怀疑。他就会明白：随着他的死亡，虽然那客体世界及其展现这世界的媒介智力，对他来说是消亡了，但这

并没有损害他的存在，因为不管是内里还是外头，都是一样多的现实性。他就会充满理解地说："我是一切过去所是、现在所是和将来所是。"（参见斯托拜乌斯，《选集》，44，42；第2卷，第201页）

295

谁要是不承认所有这些，那就必须宣称和说出相反的东西："时间是某样客观（客体）和真实的东西，是完全独立于我而存在的。我只是偶然被抛了进来，获得了这其中的一小部分，并因此抵达了某一短暂的现实，就如同千万个其他在我之前到达、现在已经是无的人一样，而我也很快就会变成无。相比之下，时间却是真实之物：时间将在没有我的情况下继续前行。"我想这观点的根本颠倒，甚至荒谬之处，透过其肯定的用语就可让人感受到了。

根据所有这些，生活当然就可被视为一场梦，死亡则是梦醒了。但那个体性却属于梦中的意识，而不属于梦醒的意识。所以，对梦中的意识来说，死亡就表现为化为无。但无论如何，从这一角度看，死亡并不可以被视为转移到了某一对我们而言全新的和陌生的状态，而只能是回到我们自己原初的状态，而生命只是这状态的一个短暂插曲而已。

但假如某一哲学家真的误以为在垂死之际，他就会得到只有他才会有的安慰，也起码可以转移注意力，因为此后那常常纠缠他的难题就要解决了，那他的情形就跟这样的人差不多：马上就要找到他所要找的东西了，但提灯此时却熄灭了。

这是因为随着死亡，意识也就当然消失了，但产生出维持到那一刻的意识的东西，却一点都不曾消失。也就是说，意识首先以智力为基础，但智力却是以某一生理程序为基础的。这是因为智力明显是脑髓的功能，并因此是以神经和血管系统共同作用为条件；更具体地说，是以由心脏出发而得到营养、激活和持续鼓动脑髓为条件，是以精巧和异常神秘的脑髓构造为条件，而经由这脑髓结构——对此解剖学只晓得描绘、但生理学却无法明白的——这客观世界的现象和我们思想的装置就实现了。某一个体的意识，亦即总的来说某一意识，出现在某一非肉体的生灵，那是无法想象的，因为每一意识、认识的前

提条件就是脑髓功能，而这正正就是因为智力在客观上表现为脑髓。所以，正如智力，在生理上，因此也就是在经验的现实里，亦即在现象中是某种次要的东西，是生命程序的结果，同样智力在生理方面，与意欲相比也是次一级的，而只有意欲才是首要的和始终是原初的东西。甚至那机体本身也只是意欲在脑髓中直观到的和在客观上，因此亦即在脑髓的空间和时间形式中表现出来的东西，正如我多次分析过的，尤其是在《论大自然的意欲》和我的主要著作第2卷第20章。所以，既然意识并不是直接与意欲联系在一起，而是以智力为条件，而智力又是以机体为条件，那这一点就是毫无疑问的了：随着死亡，意识也就熄灭了，一如在睡眠和昏迷的时候那样。[2]但不要灰心！这意识到底是什么呢？那是某一脑髓的、某一强度更高的动物性东西，是我们本质上与整个动物界共有的东西——虽然这在我们的身上达到了顶点。正如我已足够多地表明，这意识就其目的和起源而论，就只是大自然的“巧妙装置”，是帮助解决动物所需的信息工具。但死亡使我们回到那种状态，就是我们原初的状态，亦即我们的本质的自身状态，其原始之力就表现在产生和维持现在行将终止的生命方面。也就是说，这是与现象相对照的自在之物的状态。在这一最原初的状态中，类似脑髓这样的权宜手段，即那极其间接的，也正因此只是提供现象的认知，毫无疑问就是完全多余的；所以，我们也就正因此失去了这手段。这意识的消失与这现象世界对我们的停止是一体的，这意识就是这现象世界的媒介，除此以外，再也没有其他的用处。假如在我们这最原初的状态里，还让我们保留那动物性的意识，那我们是会拒绝的，正如瘸腿治好了以后会拒绝拐杖一样。所以，谁要是为即将失去这一属于脑髓的、纯粹是为这现象而设和服务的意识而哀叹，那就与皈依的格陵兰人差不多：他们不想上天堂，因为他们听说在天堂里没有海豹。

296-297

此外，在此所说的一切都是基于这样的假设：我们甚至无法想象出任何与认知的状态并不一样的没有意识的状态，而认知的状态也就是自身承载着所有认知的基本形式，分为主体与客体、认知者与被认知者。不过，我们必须考虑到这一点：这认知与被认知的整个形式只

是以我们动物的、因而是相当次级的和派生的本性为条件，所以一点都不是一切本质和一切存在最原初的状态，而这因此可以是完全不一样的、却又并非没有意识的状态。但我们现在自身的本质，就我们所能深入其内在的程度而言，却仍然只是意欲，但这意欲就其本身而言已是没有认识力的。那么，如果我们由于死亡而丧失了智力，那我们也就只是进入了没有认识的原初状态，但这并不会因此就是全然没有意识的；更准确地说，这种状态将会超越上述形式——在这种状态中，主体与客体的对立消失了，因为在此那要被认知的与认知者本身是真正和直接成了一体，那所有认知的根本条件（那种两相对立）也就不存在了。这些作为说明和解释，可以与《作为意欲和表象的世界》第2卷第273页（第3版，第310页）相比较。乔尔丹诺·布鲁诺的一句话可被视为对我在那里和这里所说的另一种表达：“神圣的心灵，那再没有任何差别的绝对联合，本身就是那认知和被认知的东西。”

298

或许每一个人在最内在的深处不时会感觉到这样的意识：某种完全别样的存在会更适合他，而不是现在这一说不出的、卑鄙的、一时的、个体的和陷于苦难和困顿的存在。这时他就会想：死亡或许会带他回到那完全别样的存在中去。

140

现在，如果我们采用与这种投向内在的考察方式相反的考察方式，再一次把目光投向外在，完全客观地去把握所展现的世界，那死亡当然就会显得是化为无；但与之相比，出生也像是从无中生成。但无论是化为无还是从无中生成都不是无条件的真实，因为这些只有那现象的事实。在某种意义上，假如我们真的死后还存活着，那仍旧不会是比我们每天眼前所见的生育更大的奇迹。那些死去的都到了所有生命和这些死去的生命所来的地方。埃及人就是在这一意义上把阴间称为阿门特斯——这意思就是，根据普卢塔克（《伊西斯和奥西里斯》，第29章）的“夺去者和给予者”，所要表达的就是：所有的一切

要回到的和所有的一切所来自的是同一个源头。由此观点出发，我们的生命可被视为从死亡那里获得的借贷；而睡眠则是每天要还的这借贷的利息。死亡不加掩饰地宣告自己就是个体的终结，但在这个体身上却有着一个新的存在物的种子。据此，所有死去的东西，其中并没有什么是永远死去了的；但所有诞生的东西，也并不就是接受了某一从根本上全新的存在。死亡的东西是死去了，但某一种子却留下了，而从这种子新的存在就出来了，现在就进入存在，并不知道是从何而来和为何恰恰会是他这样子。这就是轮回转生的神秘之谜。读者可把我的主要著作第2卷第41章视为对此的解释。因此，我们明白了所有在这一刻活着的生物都包含了所有将在未来活着的生物的真正种子，这些生物也就是在某种程度上已经存在了的。同样，每一正当盛年的动物似乎就向我们喊道："你为何抱怨有生命的东西如此短暂？如果所有在我之前存在的我的同类不是死了的话，那我又怎么可以存在？"所以，在世界舞台上，无论那些戏剧和面罩如何变换，这里面的演员还是同一样的演员。我们坐在一起，谈话和互相刺激着，眼睛闪亮，声音也响亮起来：在千年以前，其他人也恰恰是这样坐着，那是同一个样子，都是同一样的人。过千年以后，也将是这个样子。那使我们无法意识到的这些装置，就是时间。

299

我们完全可以分清楚灵魂转生和再生轮回：前者是整个所谓的灵魂转移到了别的一个肉体。而后者则是个体的分解和重新形成，亦即只有他的意欲是持续长留的，在取得了一个新生物的形态以后，就获得了一副新的智力；也就是说，个体就像中性盐一样分解了，然后其基础就与其他一种酸结合而成了某一新的盐。塞尔维乌斯（维吉尔作品的评论者）所设想的灵魂转生与再生轮回的差别——这设想在温斯多夫的《论灵魂转生》（第48页）中得到了简略的说明——很明显是错的和没有价值的。

斯宾塞·哈代的《佛教手册》（第394—396页，可与同书第429、440和445页相比较）和桑格马诺的《缅甸帝国》第6页，以及从《亚洲研究》第6卷第179页和第9卷第256页可以让我们看到：佛教在死后继续存在方面给出了一个通俗易懂、大众化的学说和一个秘传、深

奥的学说，前者就是那灵魂转生论，如同婆罗门教所说的一样；后者则是难懂得多的再生轮回说。后者与我的这方面学说高度吻合，即意欲有着形而上的持久存在，而智力则只具有自然、有形的本质构成及与此相应的短暂、可朽特性。重生在《新约》中就已经出现了。

300

现在，如果我们为更深入探究再生轮回的秘密而在此求助于我的主要著作第2卷第43章，那在仔细思考之下，这事情看上去似乎就是在历经所有的时间当中，男性就是意欲的保管者，而女性则是人类智力的保管者——以此方式，人类就得以永远延续存在。因此，每一个人都有着一个父亲和一个母亲的组成部分；就正如这些组成部分是经由生殖而结合起来，同样也就经由死亡而分解——而这也就是个体的终结。我们这样深感哀痛的就是这一个体的死亡，感觉这一个体是真的消失了，因为他就只是一个结合，而这一结合是一去不返地结束了。但关于所有这些，我们可不要忘了：从母亲那遗传得到智力并不如从父亲那遗传得到意欲那么的肯定和无条件，因为智力实质上是次级的和只是身体方面的，完全依赖着机体，不仅只是在脑髓方面，而且也在其他方面，正如我在上书第43章所分析的。在此顺便一说，我虽然与柏拉图在他把所谓的灵魂分为可朽的一部分和不朽的另一部分方面不谋而合，但因为他就像所有在我之前的哲学家那样，把智力认定为不朽的部分，而意欲，亦即欲望和激情的所在则是可朽的部分，正如从《蒂迈欧篇》（比朋蒂尼编，第386、387和395页）所看出的，所以，柏拉图与我、与真理是相反和对立的。亚里士多德也持与柏拉图同样的看法。[3]

301

但尽管自然、有形的部分透过生殖和死亡、连带明显由意欲和智力组合而成的个体，以及后来的解体，而奇妙和让人忧心忡忡地主导着一切，那构成其基础的形而上部分却有着如此完全不同的实质，以致不为所动，我们也应放心，不再顾虑。

据此，我们可以从两个对立的角度考察每一个人：从其中一个角度审视，一个人就是一个在时间上有其开始和结束的个体，匆匆而逝，是“一个影子的梦”，同时还无法摆脱众多的缺陷和苦痛；从另一

个角度看，这个人是无法消灭的原初本质，就客体化在所有的存在物那里，并且作为这样的东西就跟萨伊斯的伊西斯女神像一样说出这话："我是所有的一切，不管是过去、现在还是未来。"当然了，这样的实质可以做出比在这个世界显现出自身要更好的事情。这是因为这是个有限性的世界，是痛苦和死亡的世界。在这世界和出自这世界的东西必然会终结和死去。只有不是出自这世界和宁愿不是出自这世界的东西，才会以无限的威力闪电般地掠过这个世界，向上空激发，然后就既不知时间也不识死亡。把所有这些不一致的说法统一起来，的确就是哲学的课题。

140（补充）

相信生命就是一部缺少了后续的小说，如同席勒的《看见鬼魂者》那样，并且就像斯特恩的《感伤旅行》那样，经常是中断了上下文——那这无论在美学上还是在道德上都是无法消化的想法。

对我们而言，死亡是并且始终是否定的——是生命停止了，不过，死亡必然有其肯定的一面，但那是我们看不见的，因为我们的智力完全不足以把握这一面。因此，我们知道得很清楚我们经由死亡所失去的，但却不知道我们经由死亡所获得的。

302

意欲经由死亡所蒙受的智力损失——意欲就是在此消逝的现象的内核，其作为自在之物是不可消灭的——就是这一个体意欲的冥河忘却水。没有了这忘却水的话，意欲就会回忆起其作为内核的众多现象。

人死之时，本该就是甩掉了其个体性，一如甩掉了一件旧衣服，人也本该为在得到教诲以后现在将换上更新、更好的衣服而高兴。

假设我们指责世界精灵在个体短暂存在以后，就把个体毁灭掉，那他就会说："只需看一看：这些个体，看看他们的缺陷，他们的可笑、卑劣和丑恶之处！难道我要让其永远持续下去吗？"

对那造物者，我会说："与其这样半奇迹地无休止地造出新人和

毁灭掉已是活着的人，你为何不一劳永逸地让已存在之物继续存在以至永远？”

很有可能，他会这样回答：“他们如果总是想要造出新的创造物的话，那我就必须为空间而忧心。是的，如果情况不是这样就好了！”虽然就我们私下说吧，这样一个种属一直就这样长活下去，除了就是这样的存在以外，别无其他更远大的目标，那在客观上是可笑的，在主观上则是无聊乏味的，其可笑和无聊的程度远甚于你所能想象的。你只需自己想象一下吧！

303

我：那他们或许会取得点点成功的——在各个方面。

141

短篇对话式的玩笑结语

色拉叙马霍斯：一句话，我死后会是什么？——要清晰和简洁！

热爱真理者：一切和一切都不是。

色拉叙马霍斯：又来这一套了，把一个自相矛盾的说法当作是解答了问题。这一招已经用烂了。

热爱真理者：用内在的、为经验范围内的知识而设的语言回答超验的问题，当然就会导致自相矛盾。

色拉叙马霍斯：你说的超验是什么，内在的、经验范围内的知识又是什么？我虽然从我的教授那里知道这些用语，但那些只是那亲爱的上帝的属性词——我的教授哲学就只研究那亲爱的上帝，而那样做也才是适宜的。也就是说，如果上帝是藏在这世界里面的，那上帝就是内在的；但如果上帝是在这世界的外面某处，那上帝就是超验的。看看，那是清楚和明白的！我们就知道要抓住什么。但再没人懂你那些旧式的康德术语了。当代今天的时间意识就是，从德国科学的大都会开始——

热爱真理者：（轻声旁白）德国哲学的假大空——

色拉叙马霍斯：经过了整一系列的伟大人物，特别是经过伟大的施莱尔马赫和庞大精神的黑格尔，已经从所有这些返回来了，或者更准确地说，是被带前了很长的距离，以致把所有这些抛在了身后，不再认识这些了。——那这些词又怎么了？

热爱真理者：超验的知识就是超出了一切经验可能的知识，试图要去确定事物自在和自身的本质；而内在的知识则是在经验的可能范围之内的知识，因此只能说明现象。作为个体的你随着你的死亡而完结。不过，个体并不是你的真正和最终的本质，而更多的只是那真正和最终本质的现象；那不是自在之物本身，而只是那自在之物的现象，只是在那时间的形式上表现出来，并据此有其开始和结束。而你的自在本质本身并不认识时间，也不认识开始、结束和某一具体个体的界限：因此，这不可以排除在任何个体性之外，而应该存在于所有的一切。所以，采用第一种意思，死亡以后你就成了无；而采用第二种意思，你就是并且将一直是所有的一切。因此，我说了，在你死亡以后，你将是一切和一切都不是。要简洁回答你这问题，那就难有比这更正确的回答了；但这回答当然包含了自相矛盾之处，这恰恰是因为你的生命是在时间当中，但你的不死却是在永恒里面。所以，这个你也可以成为一种没有延续的不灭，而这又会导致一个自相矛盾。但一旦把超验的东西引入经验范围之内的知识，就会出现这种情况：这经验范围内的知识就好像遭受了某种委屈，因为这知识被误用到并不适用于这知识的地方。

304

色拉叙马霍斯：听着：我的个体性得不到延续的话，你那永恒不朽对我就是分文不值。

热爱真理者：或许你还允许我们再谈谈。假定我保证你可以延续你的个体性，但条件是：在这个体性重又醒过来之前，会有三个月完全没有意识的死一样的沉睡。

色拉叙马霍斯：那可以啊。

热爱真理者：既然在完全没有意识的状态下，根本就没有时间的

尺度，那么，在我们处于死一样的沉睡之时，在那有意识的世界，到底是过了三个月抑或过了一万年，对我们是一样的。因为在我们醒来的时候，我们就得凭信赖接受是那三个月抑或一万年。所以，在三个月后把个体性交还给你，抑或在一万年以后，对于你是无所谓的。

305

色拉叙马霍斯：这说到底应该是无法否认的。

热爱真理者：那么，如果在过了一万年以后，万一忘了把你弄醒过来，那我相信，对在你那非常短暂的存在以后紧接着漫长的非存在，你已经是那样的习惯，这不幸于你就不至于那样的巨大了。但可以肯定的是：你不会感受到这一不幸。并且如果你知道那维持你此刻现象的运作的秘密驱动装置，在那一万年里一刻都不曾停止呈现和运作那同类的其他现象，那你也就完全不会对此不幸介怀了。

色拉叙马霍斯：是吗？！用这方式你就打算一步步、神不知鬼不觉地骗走我的个体性？我可不会受这样的嘲笑。我要求的是我的个体性的延续，失去这个体性的话，没有什么动因和现象是可以抚慰我的。这个体性是我最上心的，是我不会放弃的。

热爱真理者：那你就是认为你的个体性是如此的愉快、杰出、完美和无与伦比，再也没有更优秀的了，所以，你不会以此交换任何其他的个体，某一可以让你活得更好和更轻松的个体？

色拉叙马霍斯：我的个体性，无论是个什么样子，都是我。

这世界上，没有什么可以转移为我，

因为上帝就是上帝，我就是我。[4]

我，我，我要存在！这存在对我才是适合的，而人们先要说服我认定就是我的那种存在，却不是适合的。

热爱真理者：但看看吧！在那喊着“我，我，我要存在”的可不止你一个，而是所有的一切，所有哪怕只具有点点的意识的一切。所以，在你的这愿望恰恰就不是个别才有的，而是无差别地为一切所共有。那并非源自个体性，而是出自总体的存在，是每一个在那存在之

物的本质性东西，并的确是存在之物赖以存在的东西，因此通过存在而得到满足，唯独只涉及存在，而不是为某一特定的个体存在所独有，因为这愿望根本不是指向这样的个体——虽然这愿望每次都显得似乎是这样，因为这只能在这一个体生物那里达到意识，除此以外，别无他途。所以，这愿望就总是显得只涉及这一个体。但这只是表面假象。虽然具有局限性的个体会死抱这一假象不放，但反省深思就会打碎这假象，把我们从这幻想中解放出来。也就是说，那如此激烈要求存在的，只间接的是个体，但直接和真正的却是生存意欲，其在所有一切那里都是同样的东西。那么，既然存在本身就是生存意欲的自由作品，并的确就是生存意欲的映照，那存在也就无法逃脱得了意欲：但意欲就暂时地通过存在而得到满足，亦即尽量地满足那永远无法满足的意欲。对意欲来说，所有的个体性都是一样的，它根本就不会说起这些，虽然对于只是在自身直接感觉到意欲的个体看来，它似乎是向其说起这些。由此就导致了意欲会倍加小心地守护着它自身的这一存在，并正因此确保种属得以维持。这也就表明：个体性并不是完美的，而是有某种局限。所以，要摆脱这个体性并不是损失，而是获得。因此，抛开那忧心吧，一旦完完全全、从根本上认识了你的自身本质，亦即认识到你就是那普遍的生存意欲，你那忧心就会显得特别的幼稚和可笑。

306

色拉叙马霍斯：你和所有的哲学家才是幼稚和可笑呢，像我这样一个成熟、稳重的人，却与这种疯子谈了一刻钟，那纯粹只是开玩笑和消遣而已。我现在有更重要的事情要做了，上帝保佑！

307

---

(1) 后来的版本增加了内容。内容是：假如我们完全彻底地认识了我们自己的本质，深入到了最内在，那我们就会发现要求个体的永不消亡是可笑的，因为这意味着给出了那真正的本质以交换那本质的无数外现中特定的一个外现，或说火花。——译者注

(2) 如果死亡了智力也不会消亡，那就当然太好了：这样，人们就可以把我们在这一世界所学到的希腊语完整地带到另一个世界中去。

(3) 《灵魂论》（1，4，第408页）从一开始，他就顺口说了心底里的意

见：vovg就是真正的灵魂，是不朽的——对此他却是以错误的命题加以证明的。他说憎恨和爱意并不属于灵魂，而是属于机体，是属于那非永恒的部分！

(4) 参见歌德，《森林之神》。——译者注

第11章　生存空虚学说的几点补充

142

生存的虚无表现在其整个形式，表现在时间和空间的无限性和相比之下个体在这两者中的有限性，表现在匆匆即逝的现时（而现时就是现实的唯一存在形式），表现在所有事物的依赖性和相对性，表现在持续成为而不存在，表现在持续地渴望而又无法满足，表现在争取持续受到障碍（生活也就由此组成），直至这些障碍被克服为止。时间以及在时间里面和借助于时间的所有事物所具有的短暂性，不过就是形式；在这形式之下，生存意欲的奋斗的虚无性就显露给了生存意欲——这作为自在之物是常驻不灭的东西。时间就是这样的东西：由于其缘故，所有一切在每一刻都在我们的手里化为虚无，也由此失去一切真正的价值。

143

过去曾经存在过的，现在已经不再存在；其不再存在就犹如从来不曾存在过似的。但此刻存在的所有一切，在接下来的另一刻就已成了曾经的存在。所以，最没有意义和最不重要的现在相对最有意义和最重要的过去都有现实性的优势；这样，现在与过去的关系就恰似有与无。

人们惊讶地发现：在不曾存在了无数千万年以后，自己一下子存在了；然后，经过短暂的时间，自己重又回到那同样长时间的不存在。这种情形总好像不大对头——我们的心在说。就算是理解力粗糙的人，对此思考一番也会隐约感觉到了时间的观念性。时间的观念性和空间的观念性是一切真正形而上学的钥匙，因为透过这些就可以为那另一种与大自然秩序完全不同的事物秩序铺垫了道路。康德的伟大正在于此。

我们生活中的每一事件只有在某一刻才属于现在时的“是”（Ist），然后，就永远成了过去时的“曾经是”（War）。每到了晚上，我们就又少了一天。看着我们那段短暂的时间一点点地流走，我们或许会躁狂起来——假如在我们的本质深处不是秘密地意识到：永不枯竭的永恒之源属于我们，在将来和随时都可以从这一源泉中更新生命的时间。

基于上述思考，我们当然就可以奠定这样的理论：享受现时此刻，把这当成生命中的目标，就是最大的智慧，因为只有现时此刻才的确是唯一真实的，其他一切都只是我们的想法和念头而已。但是，我们也同样可以把这种做法视为最大的愚蠢，因为在接下来的一刻就不再存在，就像梦一样完全消失的东西，永远不值得严肃、认真地努力和争取。

144

我们生存的立足点除了不断消逝的现时以外，别无其他。所以，我们的生存从根本上就是以持续的运动为形式，并没有获得我们所渴求的安宁的可能。这就像一个跑下山坡的人：要停下脚步的话，就必然跌倒在地，也只有继续奔跑才不至于倒下。也同样，就像在手指尖上保持平衡的木杆。再就是像行星——一旦这行星停止向前运动，就会撞入其恒星之中。因此，活动不息就是存在的特征。

在这样一个没有任何某种固定性的世界里，持续不变的状态是不可能的，一切都在不息地循环和变化；一切都在匆匆前行和奔驰，恰似不停地迈步和运动以保持身体平衡的走钢索者。在这样的世界里，幸福简直是不可想象的。幸福无法在一个只是发生着柏拉图的“永恒的形成、永远不会存在”的地方安身。首先，没有任何人是幸福的，相反，每一个人终其一生都在争取某种臆想的幸福——这种幸福极少达到，就算达到了，也只会以失望告终。一般来说，每个人最终抵达港湾之时，船体已是千疮百孔，桅杆、风帆都已消失无踪了。不过，既然生活只是由转瞬即逝的现时所构成，现在又即将完结，那这个人

到底曾经是幸福的还是不幸的就都一样了。

309

但是，让人惊奇的是，在人类和动物世界里，人和动物那如此巨大的、多样的和不息的运动，却是由这两种简单的动力——饥饿和性欲——所产生和维持的，至多加上无聊的少许帮助；这两种欲望竟能够为如此复杂的机器传送“第一推动力”，展开了这些五光十色、变化多端的木偶戏。

现在，如果我们更仔细地考察这事情，我们首先就可看到无机物的存在每一刻都在受到化学力量的作用，并最终被这些化学力所销蚀；而有机物的存在只能经由物质不断地变化才得以成为可能，而这又需要持续不间断的流动，因而就需要得到来自外在的帮助。所以，就其本身而言，有机的生命就已经像是在手上为取得平衡而必须始终处于运动状态的木杆；因此，有机的生命就是持续不断的需求、总是一再重复的匮乏和没完没了的困苦。但也只能经由这种有机生命，意识才成为可能。据此，这所有一切都是有限的存在，与其相对立的则可被理解为无限的：既不会受到来自外在的销蚀，也不需要来自外在的帮助，因此就是“永远保持不变”、处于永恒的安宁，“不生也不灭”，没有变化，没有时间，没有多样性和差别性，对这些的否定性认识构成了柏拉图哲学的基本音调。否定生存意欲以后，所通往的必然就是这样一种存在。

145

310

我们生活中的场景就像粗糙的镶嵌砖上的图案：靠得太近时，这些图案无法产生作用，而只能从远距离观看才会发现这些图案的美丽。所以，“得到了我们热切渴望之物”就等于发现了那是空洞和无用的。我们总是活在对更好的期待之中，也经常在同一时间后悔和怀念往昔的时光。而现时则只是暂时忍受而已，只被视为通往我们目标的途径。因此，在就快到达人生的终点时，回眸往昔，大多数人都会发现自己整个一生都是“暂时”地活着；他们会很惊讶地看到：自己如此

不加留意和咀嚼就听任其逝去的，恰恰就是他们的生活，恰恰就是他们在生活中所期待之物。这样，一个人的一生总的来说就是被希望愚弄以后，跳着舞扎进死亡的怀里。

但除此之外，还有个体意欲的贪得无厌，也正因此，每一次的满足就产生出新的愿望，其渴求永不满足，了无尽期！但是，这一切归根到底都是因为意欲本身就是统治世界的君王，遍及一切；因此，部分是难以让它满足的，只有全部（但那又是没有尽头的）才能让它满意。同时，当我们考虑到这世界君王在其个体现象中所获得的，却是那样的少之又少，通常仅足够维持个体的身体，那必然激发起我们的同情。个体深深的痛苦和烦恼也就由此而来。

146

我们正处于精神无能的时期，其标记就是人们尊崇各种各类拙劣的东西，而人们用以表示这时期的自创词，“现在今天”（jetztzeit）可谓相当贴切；这词含义自负、声音刺耳，似乎其“现在”就是“不折不扣”的“现在”，为了这一“现在”的到来，在这之前的所有其他“现在”都只是搭桥铺路而已，因为甚至泛神论者也毫不害羞地说出，用他们的话来说，生命就是“目的本身”。假如我们的这一存在就是世界的最终目的，那这目的就将是最愚不可及的，不管定下这一目的的是我们抑或另有其他。

311

生命首先就表现为一个任务，也就是说，要维持这一生命的任务，亦即法语的de gagner sa vie。这一问题解决以后，那争取回来的却成了负担，第二个任务也就接踵而至：如何处理、安排这一生活，以抵御无聊——这无聊就如同在一旁窥伺着的猛兽，随时扑向每一生活安定的人。因此，第一个任务就是争取得到某样东西，第二个任务则是在争取得到这东西以后，让我们不会感觉到这样东西，否则的话，它就成了一个负担。

人的存在肯定是某种错误，这一点只需简单留意下面这些就足够清楚了：人就是需求的集合体；那很难才能得到的满足，除了带给他

没有苦痛的状态以外，再无其他；而处于这样的状态，他仍会落入无聊的魔掌。这直截了当地证明了：存在就其本身而言是没有价值的，因为无聊恰恰就是感觉到了这一生存的空洞、乏味。也就是说，我们的本质和存在就在于渴望生活，而假如生活本身真有肯定的价值和真实的内容，那是无法产生无聊的。仅仅只是存在本身就已经让我们充实和满足了。但现在，我们对自己的存在并没有感到高兴——除非我们正在争取达到某一目标：那样的话，因为距离遥远和遭遇障碍，这一目标就会造出带给我们满足的假象，但目标一旦达到，假象也就随之消失了；或者除非我们正在从事纯粹的智力活动：在进行这些活动时，我们其实是从生活中抽身出来，以从外面回头审视这一生活，就像坐在包厢里的旁观者。甚至感官乐趣本身也只在于持续的争取，而一旦他的目标达到了，快乐也就消失了。每当不是处于上述两种情形，而是退回到存在本身，生存的空洞和虚无感觉就会袭向我们——这就是我们所说的无聊。甚至那扎根于我们内在的、无法消除的对奇特事情的追求和喜好，也显示出我们是多么巴不得看到事物发展那无聊、乏味的自然秩序能够中断。甚至大人物的奢侈、热闹的喜庆和富丽堂皇的排场也不是别的，而正是徒劳地想要超越我们存在的那种本质上的贫瘠状态。这是因为那些贵重宝石、珍珠、羽饰、天鹅绒，还有如此之多的蜡烛、载歌载舞、戴上又摘下的面具，等等，细想之下，到底又算得了什么？没有人会在现时感到完全幸福，真的感到完全幸福的话，那他就是喝醉了。

312

147

表现为人的机体那些极尽巧妙和复杂的装置的，是生存意欲至为完美的现象；这些现象最终都要化为尘土。这些现象的整个本质和争取最终也就明显地归于毁灭。这就是永远真实和坦率的大自然所给予的单纯、朴实的表达，即这意欲全部争取的从本质上就是虚无的。假如我们是某样就其自身而言是有价值的东西，是某样无条件的东西，那就不会是以非存在为目的。对这一道理的感觉就构成了歌德的优美诗句的基础：

在古老塔顶的高处，

是英雄的高贵精灵。

死亡的必然性首先从这一事实推导出来：人只是一种现象，并不是自在之物，因此并不是“真正存在的”。这是因为假如人就是自在之物，那人就不会消亡。至于构成了这些现象的基础的自在之物，却只能在现象里呈现出来，那是自在之物的特性所致。

我们的开始和我们的结束，形成多么强烈的反差！前者是情欲的幻想和性欲的陶醉，后者则是所有器官的毁坏和尸体的恶臭。从开始到结束，在愉快和生活乐趣方面，走的也始终是下坡路：快乐幻想的童年，兴高采烈的青年，艰苦劳累的中年，身衰力竭并经常是可怜的老年，临终疾病的折磨和最后与死神的搏斗——这一切难道没有直截了当地表明：存在就是错误的一步，其后果逐渐和越来越明显地显现吗？

313

把生活视为幻灭是最正确的看法，所有一切都清楚无误地指示着这一点。

147（补充）

我们的生活具有某种微观的特性：它是一个不可分的点，我们透过时间、空间这两个强力透镜所看到的是拉开了的、也因此是放大了许多的生活。

时间是我们头脑中的装置，目的就是透过时间上的持续，让事物和我们自身那完全虚无的存在披上了一层现实性的外衣。

由于在过去错失获得某一幸福或者享受某一快乐的机会而后悔和哀叹，这是多么愚蠢的事情啊！因为这些幸福或者享受到现在还剩什么呢？只是干瘪的记忆罢了。我们真实得到过的一切，也不外如此。据此，时间形式本身就是一种手段和方法，就好像是特意要让我们明白所有尘世间的快乐都是虚无的。

我们和所有动物的存在并不是某种牢固的、至少是暂时保持不变的东西，而只是流动性的存在，其存在只能通过持续不断的、好比旋涡一样的变化。这是因为虽然身体的形式暂时和大致地存在，但其条件却是物质持续变化，不断地新陈代谢、吐故纳新。与此相应，所有那些生物的首要工作，就是时刻去争取适合流入身体的物质。与此同时，他们也意识到以上述方式只能短暂地维持像他们这样的一种生存构成。所以，他们就力求在死亡临近时把其存在交付给即将取代他们的另外的生物。这种追求和努力就以性欲的形式出现在自我意识里，而表现在对其他事物的意识，亦即表现在对客体事物的直观，那就是生殖器的形态。我们可以把这种冲动和驱力比之于串起珍珠项链的一条线，而那些快速交替着的个体生物则对应着这条线上的珍珠。如果我们在想象里加快这种交替，并且在整个序列中，同时也在单一个体里，总是只看到永恒的形式，而物质材料则持续在变化，那我们就会意识到：我们只有某种半存在。对存在的这种理解构成了柏拉图这一学说的基础——这一学说告诉我们：存在的只是理念，而与理念对应的事物只具有影子似的构成。

314

我们纯粹只是现象，与自在之物截然有别——可以通过下面这一点而得到形象的说明和证明：我们的存在不可或缺的条件就是物质持续地流入和流出，对作为食物、营养的需求总是一再重复，因此，我们就像那些经由烟、火或者喷射的水流所引出的现象：一旦没有了物质供应，这些现象就会暗淡或者停止。

我们也可以说生存意欲只表现为纯粹的现象，而这些现象将完全、彻底地化为无。但这种无和连带现象却始终是在生存意欲的范围之内，在此基础上。当然，这些是模糊的、难懂的了。

把人类世界的全部一眼尽览，那我们就会看到处处都是无休止的争斗，都是用尽一切身体和精神的力量，为了生存的激烈搏斗，所面对的是各式各样威胁我们的随时会发生的危险和不幸。然后，看看付出所有这一切努力所换回的报酬，看看那存在和生活本身，那我们或许会发现某些没有苦痛的间歇时间，但这些时间马上就会受到无聊的袭击，很快就被新的痛苦所终结。

在需求和匮乏的背后就是无聊，甚至比较聪明的动物也受其袭击。这是生活并没有真正的内涵所致，生活只是通过需求和幻象而维持其活动。但一旦这些需求和幻象没有了，那存在的空洞和空虚就暴露出来了。

如果我们不再从大处审视世事发展的进程，尤其是人类快速的世代更迭及其匆匆一现的存在假象，转而观察人类生活的细节，大概就像在喜剧中所展现的样子，那这些所造成的印象，就犹如透过高倍显微镜观察满是纤毛虫的一滴水，或者察看肉眼难见的一小块奶酪菌——里面的螨虫辛勤地活动和争斗，使我们失声而笑。这是因为正如在这极为狭窄的空间展开严肃认真、隆重其事的活动会造成喜剧效果，那在极为短暂的时间里做出同样的事情也同样如此。

第12章　论生存的痛苦与虚无

148

如果痛苦不是我们生活最接近和直接的目的，那我们的存在就是这世上最违反目的的了。这是因为如果认为源自生活本质上的匮乏，那些没完没了的在这世上无处不在的苦痛没有任何目的，纯粹就是偶然的，那这一看法就是荒谬的。我们对苦痛的敏感性几乎是无限的，但对享乐的感觉则相当有限。虽然每一个别的不幸显得就像是某一例外情形，但总起来看，不幸却是规律中的事情。

149

正如溪水只要没有碰上阻碍物就不会卷起漩涡，同样，人性和动物性决定了顺应我们的意欲的一切，是不会为我们所真正察觉和注意的。我们对这些有所注意的话，那这些肯定就是没有马上顺应我们的意欲，在这方面已经遇到了某些阻碍。相比之下，任何阻碍、抵触或者拂逆我们的意欲，因而也就是任何的不快和苦痛，我们都会直接、马上和异常清楚地感觉到。正如我们不会感受到整个健康的身体，而只会感觉到鞋子夹住脚趾头的一小处地方，同样，我们不会考虑到所有进展顺利的事情，而只会留意到烦扰我们的某些鸡毛蒜皮的小事。我多次反复强调过的一点，即舒适和幸福是否定特性的，而痛苦则具有肯定的特性，就是基于这个道理。

316

所以，大多数形而上学体系宣扬痛苦、不幸是否定性质的，其荒谬在我看来实在是无以复加的；其实，痛苦、不幸恰恰是肯定的，是让人感觉得到的东西。而所谓好的东西，亦即所有的幸福和满意，却是否定性的，也就是说，只是愿望取消和苦痛终止而已。

与这一道理相吻合的还有这一点：我们一般都会发现快乐远远低于、而苦痛则远远超出我们的预期。

谁要想简略检验一下这样的说法，即在这世上快乐超出苦痛，或者起码这两者互相持平，那他就在一只动物吞吃另一只动物的时候，把这两只动物各自的感受互相对照一下吧。

150

在遭遇不幸或承受痛苦时，最有效的安慰就是看一看比我们更不幸的其他人——这一点是人人都可以做到的。但如果是人类的整体，那会得出什么样的结果呢？

我们就像在草地上玩耍的绵羊，而屠夫已经在盯着这些绵羊，选好了向它们开刀的次序，因为在我们的好日子的时候，我们并不知道命运此刻已为我们准备了何种不幸和祸害：疾病、贫困、迫害、残废、失明、疯狂、死亡，等等。

历史向我们展示国家、民族的生活，但除了讲述战争和暴乱以外，再无其他：天下太平的日子似乎只是作为短暂的停顿、幕间的休息而零散地出现。同样，个人的生活也是一场持续不休的争斗——这可不只是比喻，只是与匮乏或者无聊的争斗，而是实实在在地与他人作战。无论在哪里，人们都会发现敌手，始终活在争斗之中，到死的时候武器仍然在握。

151

让我们的生存平添不少折磨和烦恼的，就是时间每时每刻催逼着我们，从不让我们从容喘息；它在每一个人的后面步步紧跟，就像挥舞着鞭子的严厉工头或管教者。也只有那些落入了无聊的魔掌的人才逃过了时间的催逼。

152

但是，正如没有了大气的压力，我们的身体就会爆炸，同样，人生没有了匮乏、艰难、挫折和厌倦，人们的大胆、傲慢就会变本加厉；就算不会达到爆炸的程度，也会驱使人们做出肆无忌惮的蠢事，甚至咆哮、发狂。无论何时，每个人都确实需要配备一定份额的操劳，或者担心，或者困苦，正如一艘船需要一定的压舱物才能走出一条笔直和稳定的航线。

工作、烦恼、操劳和匮乏固然是几乎所有人终其一生的命运，但如果所有的欲望还没有来得及出现就已经获得满足，那人们又将如何充实自己的人生？假设人类移居到了童话中的极乐国，在那里一切都自动生长出来，鸽子也是烤熟了在空中飞来飞去，每个人很快就找到了自己热恋的人，并且不费吹灰之力就得到了她——假设是这样，那一部分人就会死于无聊，或者会自行上吊了结；而另一部分人则寻衅打架，各自掐死、谋杀对方，从而制造出比大自然现在加在他们身上的还要多的痛苦。因此，对于这样的人类，再没有其他适合的活动舞台，再没有其他适合的存在了。

318

153

正如在上文所回顾的，由于舒适和快乐具有否定的性质，而痛苦则是肯定性质的，所以，衡量一个人的一生是否幸福并不是根据他一生中的欢乐和享受，而是根据他一生中缺少痛苦的程度，因为痛苦是肯定性质的。但这样的话，动物的命运看上去似乎就比人的命运更可忍受了。我们就更仔细地考察人和动物这两种情形吧。

无论人的幸福和不幸以何种复杂多样的形式呈现出来，并刺激人们追求前者和逃避后者，所有这一切的物质基础不过就是身体上的快感或者苦痛。这一基础相当的狭隘，无非就是健康、食品、免受风雨寒冷的袭击、得到性欲的满足，或者欠缺所有这些。因此，人并不比动物真正享有更多身体上的快乐——除了人的每一快乐因为人的更发

达的神经系统而得到了提升以外，但与此同时，人对每一种苦痛的感觉也相应地提升了。不过，在人的身上被刺激起来的情感比动物的情感却强烈很多！情绪的动荡也深沉得多和激烈得多！两者根本不可以相提并论。但所有这些最终也只是为了获得那同一样的结果：健康、饱暖，等等。

这首先是因为人想到了不在眼前的和将来的事情而增强了所有的一切，也就是说，忧虑、恐惧和希望也就由此真正出现了。这些忧虑、恐惧和希望对人的折磨远甚于此刻现实的苦、乐，而动物所感受到的则只是局限于此刻现实的苦、乐。也就是说，动物并没有反省思维——这一苦、乐的浓缩器；所以，这些苦、乐不会积存起来，就像人类借助回忆和预见所出现的情形。对动物来说，现时的痛苦哪怕是无数次接连反复出现，也始终就像第一次出现那样是现时的痛苦，不会累加起来。所以，动物享有令人羡慕的无忧无虑和心平气和。相比之下，由于人有了思想及与此相关的一切，那些本来是动物与人所共有的苦、乐的基本要素，在人那里却变成提升了的幸福感和不幸感，而这些甚至会演变成瞬间的、有时甚至是致命的狂喜，或者可以导致绝望的自杀。仔细考察一番，事情的原委是这样的。满足人的需求本来只是比满足动物的需求稍为困难一点，但为了增强快乐感受，人却是有目的地提高其需求。所以，就有了奢侈、排场、烟酒、鸦片、珍馐百味，以及与这些相关的一切。然后，同样由于有了思想，就另有了只有人才会有的这一快乐的、同时也是痛苦的源泉。这一源泉带给他太多太多的苦恼，几乎更甚于所有其他方面的苦恼。那也就是雄心和荣誉感、羞耻感——用简单的话说，就是他所认为的别人对他的看法。这有着多种多样、千奇百怪的形态，会成为一个人的几乎所有奋斗和努力的目标——而这已是超越了身体快乐或者苦痛的层面。虽然人在真正的智力享受方面确实超越了动物——这可以有无数的级别，从最简单的游戏或者谈话一直到最高级的智力创造——但是，在痛苦的那一边，无聊作为与此相对应的平衡的东西出现了，而无聊却是不为动物所知的，起码对处于自然状态下的动物是这样。也只有最聪明的动物在被驯化了的状态下才会受到一点点无聊的袭击。但无聊之于人的确犹如鞭笞般难受。这种痛苦可以见之于那许许多多总是想着填充自己的钱袋而永远不会想到要充实自己脑袋的可怜人，对这些人来

说，他们富裕的生活状态已经成了一种惩罚，因为现在他们已经落入无聊的魔掌。为了逃避无聊的打击，这些人就四处奔跑，一会儿到这里走走，一会儿又到那里旅行。甫一抵达某一处地方，就紧张兮兮地打听可供“消遣的去处”，一如饥寒交迫的穷人忧心地询问“派发救济的地方”，因为当然了，匮乏和无聊是人生的两极。[1]最后需要指出的是，在满足性欲方面，人会做出独特的、相当执拗和挑剔的选择——这有时候会提升为强烈程度不一的激情之爱。关于这一论题，我在我的主要著作第2卷“论性爱”一篇已作详尽的讨论。这样，对人来说，性欲的满足就成了长时痛苦和短时快乐的根源。

319-320

与此同时，让人惊叹的是，凭借那附加的、动物所没有的头脑思维，在人与动物所共有的同一狭隘的苦、乐基础之上，人们建起了人的幸福和不幸这样高大、广阔的建筑物；在涉及这些幸和不幸的方面，人的心情受着如此强烈的情绪波动和激情震撼，以致这些所留下的印记就清楚地展现在他的容貌和表情上；但到头来和事实上，这些也不过就是动物同样得到的东西，并且动物付出了少得多的感情和折磨就得到了它们。但由于所有这些，人所感受到的痛苦在比例上就比快乐要多得多，而这痛苦还由于人确实知道了死亡而加大了许多。而动物则只是本能地逃避死亡，并不真正地知道死亡这回事，因此不会真正地盯着死亡，就像总是面对着死亡前景的人那样。虽然只有少数动物得尽天年，而大多数动物则刚好来得及繁殖其种属而已；然后，假如不是更早的话，就成了其他动物的猎物，而唯独只有人才可以做到让所谓的自然死亡在其种属中成为常规（这当中也有着可观的例外）——虽然如此，基于我上述的理由，动物仍然占据着优势。此外，人就像动物一样甚少真正地得尽天年，因为人违反自然的生活方式连带人的操劳和情欲，还有由所有这些而起的种属退化，都很少让人得享天年。

321

动物通过仅仅只是存在所获得的满足远甚于我们，植物则是完全的满足；而人在这方面则是根据其意识的呆滞程度而定。与此相应，与人的生活相比，动物的生活包含更少的痛苦，但同时也包含更少的

快乐。这首要是因为动物一方面并没有操劳和忧虑及其带来的折磨，但在另一方面，动物也没有了真正的希望，因此也就没有了透过思想对欢乐未来的期待，以及与思想相伴的种种想象出来的美妙幻象，而这是我们最多和最大欢乐的源泉。所以，在这一意义上动物是没有希望的。动物没有忧虑和没有希望是因为动物的意识局限于直观所见，并因此局限于现时此刻。因此，动物只会对此刻已经呈现在其直观面前的事物，有着极为短暂的恐惧和希望；而人的意识的视野包括整个一生，甚至越出了这一范围。但也正因此缘故，动物与我们相比在某一方面却似乎的确更智慧，也就是说，能够平静、不受影响地享受现时此刻。动物就是现时的体现，因此明显享有的平静心境经常让因思虑和忧心而时常不安和不满的我们感到羞愧。甚至那正谈论到的希望和期待所带给我们的欢乐也不是免费的。也就是说，一个人经由希望和期待所提前享受到的满足，在稍后则从实际的享受中扣除，因为他稍后获得的满足也就相应减少了。相比之下，动物既没有提前享受，也没有在稍后从享受中扣减，所以是完整地、不打折扣地享受现时和真实的东西本身。同样，不幸也只是恰如其真实分量烦扰着动物，但对于我们这些不幸却由于预见和恐惧，由于担心祸患而增加了十倍之多。

322

正是动物所独有的这种完全沉浸于现时的特点，让我们从驯养的动物中得到很大的快乐：这些动物就是现时的化身，它们在某种程度上让我们感觉到每一轻松和不受打扰的时间的价值，而心事重重的我们却通常不加理会就让这些时光过去了。但动物上述那种比我们更能只是从生存中取得满足的素质，却被充满自我、没有心肝的人类所摧残，并且遭到如此程度的利用和压榨，动物除了只是苟且偷生以外，已经别无其他了。例如，那本来在身体结构上是要遨游半个世界的小鸟却被囚禁在一英尺见方的空间，慢慢憔悴、叫喊而死，因为“困于笼子的小鸟心情郁闷，它的歌唱不再是因为快乐，而是发自愤恨”。[2]而人的最忠实的朋友，那如此聪明的狗却被人套上了铁链！看到犬只遭受如此虐待，我就感受到深切的同情，对其主人感到极大的愤慨。我高兴地想起几年前《泰晤士报》报道过的一桩事件：某一勋爵把一

条大狗用铁链拴了起来。某天当这位勋爵走过院子的时候，向这条狗走去并想拍打一下狗头。结果，他的整只手臂被这只狗撕咬开了，并且罪有应得！这只狗想说的是：“你不是我的主人，而是个魔鬼——你把我的短暂的存在弄成了地狱一般！”但愿所有拴起犬的人都落得同样的下场！

323

154

如果从上述议论得出这样的结论：提高了的认识力造成了人的生活比动物的生活有更多的苦痛——那我们可以把这归根溯源到一条更普遍的法则，并由此获得一个宽阔得多的总体认识。

认知就其本身而言总是没有痛苦的。痛苦只涉及意欲，是由意欲受到了拂逆、抑制和阻碍所造成的；但除此之外，还需达到这一条件：这种阻碍必须伴随着认知。也就是说，正如光线只有在空间里存在的物体把光线反射回来才会照亮这空间；也正如声音需要回响和共鸣，即只有通过那振动的空气波碰撞在硬物上，才能在一定的距离被听见——所以，在孤立的山顶上发出的声音明显是微弱的，在空旷之地的歌唱也的确只能产生很小的效果——同样，意欲所受到的阻碍要被感受为痛苦的话，就必须伴以认知。但痛苦对认知本身而言却是陌生的。

因此，肉体的苦痛就已经是以神经及其与脑髓的连接为条件，这就是为什么如果手脚通往脑髓的神经被切断，或者脑髓本身通过哥罗芬而失去了功能，那手脚的受伤是不会被我们感觉到的。正因为这样，垂死之人的意识一旦消失，那在这之后的身体抽搐就被视为不带痛苦的。精神上的痛苦以认知为条件是不言自明的，精神的痛苦随着认知的程度而增加也是很容易看得出来的，并且这一点在上述的议论和在《作为意欲和表象的世界》第1卷第56节的内容也得到了证明。所以，我们可以这样形象地表示这里面的关系：意欲是琴弦，对意欲的拂逆或者阻碍则是琴弦的颤动，认知是琴的共鸣板，苦痛则为音声。

据此，不仅无机体不会感到痛苦，植物也同样没有痛苦——无论意欲在这两者受到了怎样的抑制。相比之下，每一动物，就算是一条纤毛虫也会感觉到苦痛，因为认知是动物状态的真正特征，尽管这认知是多么地欠缺完美。随着认知沿着动物的等级而提高，痛苦也相应地增加。所以，在最低等的动物里痛苦是最轻微的，例如，昆虫在身体的后半截几乎已全被撕开，仅以一点点肠子粘连着的时候，仍能狼吞虎咽地进食。但就算是最高等的动物，由于缺乏概念和思想，它们所承受的痛苦仍然与人的痛苦不能相比。也只是在由于理性和深思而有了否定意欲的可能性以后，对痛苦的感受力才达致了最高程度。这是因为假如没有了否定意欲的可能性，那这种对痛苦的感受就成了毫无目的的残忍折磨。

155

在青年的早期，我们憧憬着那即将展开的生活，就像在剧院里等候大幕拉开的小孩：高兴和急切地期待着即将上演的好戏。我们并不知道将要发生什么，其实是一种福气，因为对知道真相的人来说，这些小孩有时候就像是无辜的少年犯：虽然不是被判了死刑，而是被判了要生活下去，但对这一判决的含义这些小孩是不明白的。尽管如此，每个人都想活至高龄，亦即活至这样的状态：“今天已很糟糕，从今以后更是每况愈下，直到最糟糕的一天终于来临。”

156

如果我们尽可能接近地设想一下，太阳在运转的过程中所照耀到的总体各种各样的匮乏、磨难和痛苦，那我们就会承认：如果太阳不曾在这地球上创造出生命现象，就像其在月球上那样，而是让地球的表面就像月球的表面那样仍然处于晶体的状态，那情形就会更好。

我们也可以把我们的生活视为在虚无的极乐安宁中加进了一小段

无益的骚动插曲。不管怎么样，就算是那些日子混得还过得去的人，生活得越长就越清楚地意识到：生活总的来说就是失望，不，应该是欺骗才对；或者这样说吧：生活有着某种极其扑朔迷离，甚至某种骗局的特质。当两个青年时代的朋友在分别了大半辈子、已成白发老人之时再度聚首，看到对方时所引起的主要感觉就是对整个一生的完全失望，因为看到对方就会勾起对早年的回忆；而在往昔旭日初升的青春年华，生活在他们的眼里是多么的美丽，生活许诺给他们的如此之多，最终履行的诺言又屈指可数。在这两个老朋友久别重逢之时，这肯定是主要的感觉，他们甚至觉得不需要用言词去表达出来，而是彼此心照不宣，并在这感觉基础上叙旧、畅谈。

谁要是历经了两至三代的人，都会感觉像是这样的观众：这个观众一直坐在观众席上，看完了集市戏台上演的所有魔术戏法，并看着同样的表演连续重复地进行；这些表演只是为表演一场而设，所以，在错觉和新奇消失以后，对他就再也无法发挥效果了。

考虑到宇宙间浩繁的布置和安排；那在无限空间里数之不清的燃烧的恒星，除了照亮其他星球以外就无所事事；而那些被照亮的星球就是匮乏和苦难上演的舞台：身处这样的星球，就算至为幸运，那也不过是带来了无聊，别无其他，起码从我们所熟悉的物种可以得出这样的判断——考虑到这些，那真的非让人疯狂了不可。

很值得我们羡慕的人是没有的，很让人同情和哀叹的人却数不胜数。

生活就是一份必须完成的定额工作，在这一意义上，所谓的“安息”是一个相当恰当的表达。

假设性行为既不是一种需要，同时也不会伴随着肉欲快感，而是一件纯粹理性思考以后的事情，那人类还会真的延续下去吗？每个人难道不会因为同情将来的一代而宁愿免去他们的负担吗？或者起码人们不会想要扛起这任务，把负担冷血地加之于将来一代。难道不是这样吗？

这个世界就只是地狱，人既是地狱中的被折磨者，同时又是折磨

别人的魔鬼。

人们肯定又会说我的哲学无法给人以安慰——恰恰只是因为我说出了真相，而大众则喜欢听到上帝把一切事情都做得很好一类的话。那就到你们的教堂去吧，不要理会我们哲学家的话了！至少，不要要求哲学家根据你们的训练样式编排其学说！只有冒牌哲学家和骗子才会这样做，你们也尽可以从这些家伙那里随意订制你们所喜欢的学说。[3]

婆罗门神因为某种原罪或者过失而创造了世界，为此婆罗门神本身就得呆在这一世界里赎罪，直到从这一世界解脱为止。相当的美妙！在佛教里，世界的产生是因为那经由赎罪而获得的清明极乐的涅槃状态，在经过很长一段安宁时期以后遭到了难以解释的破坏，混浊出现了；亦即经过了某种只能在道德意义上理解的厄运，虽然这事情甚至在自然方面也有其精确对应的图像和类比：史前世界星云带莫名其妙地出现，而太阳也就由此产生了。因此，由于道德上的失误，自然方面就越趋恶劣，直至成为目前这一可悲的形态。太了不起了！对希腊人来说，这世界和神祇是某种深不可测的必然性的结果。这种解释还是可以将就的，因为这种解释暂时还能让我们满足。奥尔穆兹德与阿里曼的斗争，那是可以听听的。但一个耶和华的上帝只是因为他愿意和高兴而创造了这一匮乏的世界和苦难的世界，然后，为自己所做的而鼓掌，“看着一切所造的都甚好”，那这一见解就让人无法忍受了。所以，在这一方面，我们看到犹太教在文明民族的种种信仰学说中处于最低的一级；与此完全吻合的就是犹太教是唯一完全没有关于永生不朽理论的宗教，连这方面的点点痕迹都没有（参见《附录和补遗》第1卷，第119页以下）。

327

就算莱布尼茨的示范和说明是正确的，即在众多可能有的世界中，这一世界始终是最好的，那也不应该有这种为神辩护的《论神的善良和仁慈》。这是因为造物主的确不仅只是创造了这一世界，而且还一并创造了可能性本身：据此，他本来应该安排好一切，尽可能地创造出一个更好的世界。

总而言之，把这一世界视为一个全知、慈爱和全能的神灵所创造出来的成功作品，这一观点一方面与这一世界所充斥的苦难尖锐矛盾，另一方面也与这一世界最完美的现象，亦即人那明显不完美，甚至可笑的扭曲之处完全不相协调。这里面的不协调和矛盾永远无法解决。但这些例子却与我们的说法相吻合，也是我们的说法的证明——如果我们把这一世界视为我们自己的罪孽的产物，这一世界因此是有不如无。在第一种观点里，这些同样的例子成了对造物主的严厉指控，并提供了讽刺的素材；在第二种观点里，则是对我们自己的本质和意欲的谴责，很适合让我们变得谦卑起来。这是因为它们使我们得出这样的见解：我们就像是放荡的父亲生下的孽种：来到这一世上的时候已负有罪责；也正是因为我们必须不断地偿还这一罪责，我们的存在才变得如此凄惨，我们的结局就是死亡。没有什么比这一点更确凿无疑的了：大致而言，这一世界的许多和巨大的痛苦正是这一世界深重的罪孽所引致——在此，我指的并非自然、经验方面的关联，而是形而上的联系。根据这一观点，也只有《旧约》中的原罪故事让我与《旧约》得以和解，这故事在我的眼里甚至是《旧约》中唯一形而上的真理，虽然裹上了寓言的外衣。这是因为没有什么比错误的一步和罪恶的肉欲而招致这样的结果，更与我们的生存相似的了。我忍不住向深思的读者推荐克劳迪乌斯对这一问题的专门讨论——这篇文章很流行，但却相当深刻，它把基督教根本的悲观精神充分地显示出来。文章的题目是《因为您的缘故，这是可诅咒的土地》，刊登在《万德斯贝克信使报》第4部分。

328

要掌握可靠的罗盘以随时辨认生活中的方向，要始终正确理解生活而不至于误入歧途，最适合不过的方法就是让自己习惯于把这一世界视为赎罪的地方，因此也就好比是监狱、罪犯流放地，而“劳作场”就是最古老的哲学家对这一世界的称谓（根据亚历山大的克雷芒，《杂文集》，3，第3章，第399页）。在基督教教士中，俄勒冈尼斯以可嘉的勇气表达出同样的看法（参见奥古斯丁，《上帝之城》，登记册2，第23章）。对这种世界观理论上和客观的说明不仅见之于我的哲学，而且也见之于各个世代的人类智慧，亦即婆罗门

教、佛教[4]、恩培多克勒、毕达哥拉斯的哲学等。西塞罗在《哲学断片》（比朋蒂尼版，第12卷，第316页）中也提到，古老的智者教导人们这一世界观，人们在接受秘密的宗教仪式时，也受到同样的教诲："我们由于前世犯下过失，现在就诞生以服刑抵罪。"烧掉瓦尼尼的肉身要比驳倒他的观点更容易，因为瓦尼尼至为有力地表达了这一观点：人类充满如此之多和如此之大的痛苦，假如不是因为这样的言论会招致基督教的反感，我甚至斗胆这样说："如果真有恶魔的话，那他们就是化身为人，并为自己的罪孽而遭受惩罚。"（《论大自然的奇妙秘密》，第50篇对话，第353页）甚至真正的、被正确理解的基督教，也把我们的生存理解为某一罪孽、某一过失的结果。一旦我们习惯于这样的看法，我们就会合乎事实地调节对生活的期待，因此也就不会把生活中大大小小的艰难、痛苦、烦恼、匮乏视为奇怪和意外，而是视其为规律之中的事情；我们也就知道在这一世上，每个人都得为自己的存在而遭受惩罚，并且遭受惩罚的方式因人而异。监狱里的坏处之一就是在监狱里相处的犯人群。与这些罪犯混在一起是怎样的情形，一个理应与更好的人活在一块的人，不用我说都会知道。具有美好灵魂的人，还有天才，在这一世上的感觉有时就跟一个高贵的政治犯的感觉一样：他混杂在一群粗鄙、下贱的罪犯中，在橹船上做苦役；所以，那政治犯与这些罪犯一样，都想要与对方分开。但总的来说，上述的把握方式会让我们在审视大多数人那些所谓的不完美之处，亦即审视他们道德上和智力上，以及相应地也在面相上的可鄙特性的时候不再是诧异，也更加不会愤怒，因为我们会时刻记住我们所在之处，并因此把每个人首先视为只是由于其罪孽才存在，这个人的一生就是为其出生而赎罪。这恰恰就是基督教所说的人的有罪本性；也就是我们在这一世上所看见的我们的同类的基础。除此之外，由于这一世界的特性，人们大都和或多或少处于痛苦和不满的状态，而这样的状态并不会让人更关心人和更亲切待人。最后，人的智力在绝大多数情况下，都只是勉强够为意欲服务。所以，我们必须据此调节我们对世人的要求。谁要是坚守这一角度，就会知道与人交往的冲动实为有害的倾向。

329-330

事实上，坚信这一世界，因此也包括人，就是某种本来就不应该存在的东西，会让我们互相容忍和原谅，因为对于在这样的困境之中的人又能期待些什么呢？的确，从这一角度出发，我们就会想到人与人之间真正恰当的称呼不应该是“先生”（sir、monsieur），而应该是“难友”（Leidensgefahrte、compagnon de miseres、my fellow-sufferer）。这些称呼尽管听起来很古怪，但与事实是吻合的，会帮助我们正确地看待每一个人，并提醒我们应有最需要的容忍、耐心、照顾、对邻人的爱——这些是每一个人都需要得到、也因此需要给予他人的。

156（补充）

这一世间事物，尤其是人世间，其特征并非人们常说的有欠完美，而是扭曲、颠倒，在道德、智力、身体及所有方面。

对许多恶行，我们不时听到这样的借口：“但这对人来说是自然的”，是根本不足够的；我们应该这样回答：“正因为这一行为是恶劣的，所以就是自然的；也正因为这是自然的，所以就是恶劣的。”要正确理解这话的含义，那就必须认识了原罪学说才可以。

331

在评判一个人的时候，我们应该始终坚持这一观点：这个人的基础是根本就不应该有的东西，是某种罪恶、颠倒、被理解为属于原罪的东西，也正因此要归于死亡。这其中的根本劣性，甚至透过无人经得起仔细的审视和检查这一点而典型地表现出来。对人这一生物，我们又能够期待些什么呢？所以，从这一观点出发，我们就会更宽容地判定他人；一旦潜藏在人身上的恶魔苏醒过来并向外探头探脑的话，我们也不至于感到奇怪；并且会懂得更珍重一个人身上的优点，不管这出自他的智力抑或出自其他素质。其次，我们将留意到人的处境，并能考虑这一点：生活本质上就是匮乏和经常是悲惨的条件状态；在此状态下，每个人都得为自己的存在而胼手胝足和拼搏，因此不可能总挂着一副笑脸迎人。相反，如果人真的就像所有乐观的宗教和哲学所喜欢认为的那样，是上帝的作品甚至化身，或者在每一意义上都是

他应该成为的样子，那当我们第一次看见一个人，与其加深了了解和继续交往以后，我们所获得的印象与这一说法却是多么的完全不一样呀！(5)

让所有的囚犯都得到赦免。（《辛白林》，第5幕，第5景）人们的每一愚蠢、缺陷和恶习，我们都必须宽容对待；谨记我们眼前所见的就只是我们自己的愚蠢、缺陷和恶习，因为这些东西正是人类的弱点，而我们也属于这人类；所以，我们的身上因此也有着所有这些弱点，也就是还有那些现在正让我们大发雷霆的缺点——我们在大发雷霆，纯粹只是因为这些缺点此刻还没有在我们身上凸显出来而已，也就是说，这些缺点没有流于表面而是躲藏于深处，一有机会就会现身，正如我们现在在他人身上就见到了这些缺点。当然了，某一弱点在某一个人的身上更为明显，在另一个人身上则是另一弱点更为突出；或者不可否认，在一个人身上的劣性总和要比在另一个人的身上为多。这是因为人的个体性差异大得难以估量。

---

(1) 游牧生活本是最低级文明社会的特征标记，游牧生活的最高级现在再度出现了，那就是已成普遍的旅游生活。前者是匮乏所致，而后者则是无聊造成的。

(2) 另一版本是：并且把鸟儿困在笼子里面是虐待动物，这一如此得天都厚、能以极快速度漫游天空的生物，却被囚禁在以英尺见方的空间，就只是为了要欣赏鸟儿的叫喊！

(3) 给那些哲学教授无法避免的乐观主义以难堪，既容易又惬意。

(4) 要在生活中有耐性，要沉着容忍灾祸和人，那没有什么会比牢记佛教的这一警告更适合的了，“这就是轮回，就是欲、求的世界，因此就是生、老、病、死的世界。这是本来就不应该有的世界。这里就是在轮回之中。所以，你们还能期待什么更好的呢？我想要每个人每天都重复4遍这段话，充分意识到这里所说的内容。”

(5) 另一版本：评判一个人的正确标准就是：这个人本就是属于不应存在的生物，他的存在需要透过各种各样的苦痛以及死亡而救赎——对这样的人，我们又能期望些什么呢？为了我们的出生，我们是首先透过这生活，其次是透过死亡以赎罪。那原罪说就是寓言化了这些道理。

第13章　论自杀

157

就我至今所看到的，只有一神教（亦即犹太教）的信众把自杀视为犯罪。这相当引人注目，因为无论是在《旧约》还是《新约》，都找不到任何某些禁止自杀或者某些只是明确指责自杀的地方。因此，宗教老师们就不得不为唾弃自杀而给出自己的哲学根据，但这些哲学根据却是如此的糟糕，以致他们为了弥补力度不足的根据，就以强力的措辞，亦即以谩骂来表示他们的厌恶。这样，我们就得听到自杀是最大的懦弱、这种行为只有在疯癫的时候才是可能的以及其他无聊的话，或者自杀是“错误”的一类完全没有意义的说法。但很明显，人在这世上自有对自身的权利，它无可争议甚于任何其他（参见第121节）。正如我所说的，自杀甚至被视为犯罪和与此相关的，尤其是在粗俗迷信的英格兰，就是那羞辱性的葬礼和没收自杀者的遗产。所以，陪审团几乎无一例外地认定这自杀是疯癫所致。在此，我们先让道德感觉来作决定，比较一下我们听到某个熟人犯罪的消息，例如犯下了谋杀、残忍行为、诈骗、偷窃，与听到这熟人自杀的消息，这两者给我们产生的印象。前一个消息会引起我们强烈的愤慨，极度的厌恶，促使我们呼吁严惩或者报复；而后一个消息却让我们哀伤和同情，夹杂着的常常是在某种程度上赞叹这人的勇气，而不是针对恶劣行为的那种道德上的指责。谁又不曾有过自愿离开这一世界的相熟、朋友、亲戚？难道每个人都要带着厌恶认定这些人就是罪犯吗？不！当然不！我倒是认为教士们需要接受质询：他们有什么权力在没能够指出来自《圣经》的权威说法，甚至也没有丁点站得住脚的哲学论据的情况下，从布道坛上和在文字里，把许多我们敬重和热爱的人所做出的行为打上犯罪的印记，拒绝让那些自愿离开这世界的人得到体面的葬礼。但有一点是要确定的：我们要求的是理据，而不是当作理据的空泛之谈或者骂人词语。[1]如果说刑法禁止自杀，那这可不是教会

方面有效的理据，并且也绝对是可笑的，因为什么惩罚可以吓阻寻死的人？如果惩罚的是自杀的企图，那惩罚的只是那人的笨拙以致不能成事而已。

333-334

古人们也远不是以这种眼光看待自杀的事情。普林尼（《自然历史》，比朋蒂尼编，书册28，第1章，第4卷，第351页）说："我们的看法是：不要太过热爱生命，以致要用各种方式延长这生命。你要这样愿望的话，那无论你是谁，你也一样要死亡，不管你是过了善良的一生抑或是道德败坏的或者是罪恶的一生。所以，每个人都需首要记住，因为这是他的灵魂的解救手段：大自然所给予人们的各种好处当中，最好的莫过于及时的死亡，而这是每个人所能为自己做得最好的事情。"普林尼还说（书册2，第7章，第1卷，第125页）："甚至神祇也不是万能的，因为就算他愿意，他也无法决定自己的死亡，而死亡却是凡人在承受如此之多的生命苦痛中所能得到的最好礼物。"在马西利亚和凯奥斯岛，如果有人能够提出离开人世的充分、有力的理由，那高级官员甚至就公开给予他们毒人参属饮料（马克西穆斯，书册2，第6、7、8章）。[2]古时候有多少个英雄和智者不是自己结束自己生命的？虽然亚里士多德（《尼各马克伦理学》，第5卷，15）说自杀对国家是不公正的行为——虽然对他自己本人并不是这样——但在描述逍遥派伦理学时，斯托拜乌斯（《文选》，2，第7章，第286页）引了这样一句话："好人在太过不幸的时候必须放弃生命，但坏人则在极好运的时候也要放弃生命。"同样，在第312页："所以，一个人必须结婚和生儿育女，为国家效力……要保存自己的生命以培养才能，但在需要的时候，又能够放弃自己的生命，等等。"我们发现自杀也甚至被斯多葛派颂扬为高贵和英勇的行为，百多处的段落可以证明，而里面最强有力的出自塞涅卡。再有就是印度人。众所周知，印度人的自杀经常是某种宗教行为，特别是寡妇自焚，还有投身在（印度教中的）世界主宰的神车的轮子下，作为祭品献身给恒河的鳄鱼或者神圣的庙池，等等。在舞台上——这可是人生的镜子——也是一样：我们看到，例如，在著名的中国戏剧《赵氏孤儿》（由圣朱力安在1834年翻译）中，几乎所有的高贵角色都是以自杀结局，但却不

曾给出点点暗示说、观众也不会想到这些人是犯下了罪行。在我们自己的舞台上，根本上也没有什么两样。例如，在《穆罕默德》中的帕米拉，在《玛丽·斯图亚特》中的莫蒂默、奥赛罗、特茨基伯爵夫人。索福克勒斯说，如果是我自己愿意的话，那神祇会放开我的。哈姆雷特的独白就是在冥想着犯罪吗？他只是说，假如我们可以确定死亡就是绝对的消灭，那考虑到这世界的状况，他会无条件选择死亡。“但，唉，难题就在这里。”但一神教教士们和顺应他们的哲学家为反对自杀所提出的根据和理由，是些无力的、轻易就可驳倒的诡辩（参见我的论文《论道德的基础》，§5）。休谟在他那很值得一读的《论自杀》里面，对他们所提出的那些根据给予了最透彻的反驳。这篇文章直到休谟逝世以后才面世，并且马上在英国就受到可耻的迷信想法和卑鄙的教士专制的压制。所以，这篇文章也只是偷偷地、高价卖出了极少的几册。受惠于巴塞尔的再版，我们得以保存了这位伟大人物的这篇及另一篇论文：《论自杀和灵魂的不朽》，（已故）大卫·休谟著，巴塞尔，1799，由詹姆斯·德克尔出售，共124页。但一篇纯粹的哲学文章，以冷静理性批驳了反对自杀的流行理由，出自英国的一位一流思想家和作家之手，却不得不偷偷地走私通过，就像是在做一件无赖之事，直至其在外国得到保护为止——这样的事情对英国民族是极不光彩的。与此同时，这显示了教会在这一问题上是否问心无愧。反对自杀的唯一有力的道德理据，我在我的主要著作第1卷第69节已经说清了，那就是：自杀妨碍达到最高的道德目标，因为自杀只是以一个表面上的解救办法挤掉了从这苦难世界得到解脱的真正方法。但这犯错与基督教教士想要对其认定的犯罪，却是相当长的距离。

335-336

基督教的最内核是这样的真理：苦难（十字架）就是生活的真正目的，所以，基督教摒弃自杀，因为自杀与这一目的是相反、对立的，而古代人从某一相对较低的角度出发，是赞同甚至敬重自杀行为的。但基督教反对自杀的理据却是寡欲、苦行的理据，所以只有对某一比欧洲的道德哲学家所曾有过的伦理视角都要高得多的伦理视角才是行得通的。但如果我们从那相当高的视角走下来，就再没有谴责自

杀的说得过去的道德理据。一神教教士对自杀异乎寻常的反对热情，既没有《圣经》的支持，也没有得到有力理据的支撑，因此看上去必然就是基于某一秘密的原因。这原因是否就是：自愿放弃生命，对于说出“神看着一切所造的都甚好”的人，实在是非常糟糕的恭维？所以，是这些宗教里面所必不可少的乐观主义在谴责自杀，目的就是避免受到自杀者的谴责。

158

总的来说，我们会发现：一旦一个人的生活恐惧更甚于死亡恐惧，那他就会结束自己的生命。但死亡恐惧所形成的抵抗却是甚有分量的，那仿佛就是守卫出口的卫兵。假设生命的结束是某种纯粹消极和否定的事情，是某种突然的停止存在，那或许人人早都会结束自己的生命。只不过这种结束却是某种积极和肯定的事情，是肉体的毁坏。这会把人吓倒，恰恰是因为肉体就是生存意欲的现象。

337

但与那些守卫出口的卫兵的搏斗，一般来说可不像远远看上去的那么艰难，确切地说，那是精神痛苦与身体痛苦相对抗所致。也就是说，如果身体上持续地感受着剧痛，那我们对所有其他的苦恼是无所谓的：身体康复是我们唯一上心的事情。同样，剧烈的精神痛苦会让我们感受不到身体的痛苦：我们蔑视这后者。甚至如果身体的痛苦占据了上风，那对我们不过就是某一有益的分散，是精神痛苦的某一暂停。这正是让自杀变得容易的地方，因为与自杀相伴的身体痛苦，在承受超巨大精神痛苦的人看来，一点都不重要。这尤其见之于那些受纯粹病态的、极度的忧郁情绪驱使而自杀的人。这些人根本不需要克服自己，一点都不需要为此作准备，而是只要那获指派看护他们的人给他们单独两分钟，他们就会迅速了结自己的生命。

159

如果在沉重的噩梦中，害怕和惊慌达到了最高级，那就会让我们

从梦中醒来，这样，那晚间的所有怪物也就随之消失了。同样的事情也发生在生活之梦——假如那害怕和惊慌达到了最高级，迫使我们要与这世界决裂的话。

160

我们也可以把自杀视为某种试验，是人们对大自然提出问题，并强迫大自然给予回答。也就是说，死亡以后，人的存在和认知会经历什么样的改变。但这可是一个笨拙的试验，因为自杀取消了那能听到回答的意识身份。

338

---

(1) 另一个版本：我倒是认为教士们需要接受要求，给出理据，为何把我们的朋友和亲戚打上犯罪的印记，拒绝给他们以体面的葬礼。来自《圣经》的理据是没有的，哲学上的理据又站不住脚，也不获得教会的承认。理据呢？理据呢？理据呢？你们说啊！死亡是我们太过需要的最后一条退路，我们是不会听由教士只是用命令而夺走这一退路的。

(2) 在凯奥斯岛，老人自愿死亡是风俗。可参见马克西穆斯，书册2，第6章；赫拉克利德斯·彭提乌斯，《著作残篇》，4；埃利亚努斯，《杂闻轶事》，3，37；斯特拉波，书册，克雷莫编，10，第5章，§6。

第14章　生存意欲的肯定和否定学说的补遗

161

在某种程度上先验就可看出，这也是很平常的不言自明：现在造出这世界现象的也必然有能力不这样做，因此就是保持静止；或者用其他的话说，除了这现在的“延伸”以外，也必然还有“收缩”。那么，如果前者就是生存的意欲的现象，那后者就是不想生存的意欲的现象。本质上，这与吠陀学说的“伟大的沉睡”（参见《奥义书》，第1卷，第163页）、佛教徒的涅槃和新柏拉图主义者的“彼岸”是同样的事情。

与某些愚蠢的看法相反，我指出了否定生存意欲一点都不意味着消灭某一物质，而只是不想生存的意欲的行为；那到此为止还在意欲的同一样东西，不再意欲了。既然我们要认识这存在物，这意欲，这作为自在之物的东西，就只能在和透过其意欲行为，在其停止这些意欲行为以后，我们就无法说出或者明白那存在物还会是什么或者还会做出什么。所以，那种否定对于我们——而我们也就是意欲行为的现象——就是过渡为无。

肯定和否定生存意欲就只是“意欲还是不要意欲”。这两种行为的主体是同一个，所以，这样的主体既不会因这行为也不会因那行为而消灭。它的“意欲或说意愿”就表现在这直观所见的世界，也正因为这样，这直观所见的世界就是它的自在之物的现象。相比之下，对于“不要意欲”我们却认识不到其现象，除了其开始和更确切地说在个体时的现象，而个体在原初就已经属于意欲的现象。因此，只要个体是存在的，那我们就看到不意欲（或不愿意）永远在与意欲（或愿意）争斗：如果个体完结了，在这个体身上的不意欲取得了上风，那就是不意欲的纯粹宣示（这就是教皇封圣的意义）。对此，我们只能

说不意欲的现象不可能是意欲的现象，但却不知道不意欲是否有其现象，亦即是否会先产生出某一智力，然后再为这智力保持某一次要的存在。既然我们所认识的智力，只是意欲在其肯定意欲时的一个工具，那我们也不明白为何在取消了对意欲的肯定以后，它还要产生出智力；我们关于这主体也就说不出些什么，因为我们只是在那些相反、对立的行为，在意欲那里肯定地认出了这主体，这作为其现象世界的自在之物的东西。

339

162

希腊人的伦理学与印度人的伦理学有鲜明的对照。前者（虽然柏拉图是例外）的目标是让人过上幸福的生活，而后者的目标总的来说则是从生活中获得解放和解救，正如《数论颂》的第一句已经直接说出来的。

要获得这相关的、透过直观而更强烈的对比，那我们只需审视一下佛罗伦萨美术馆里古代优美的石棺，那些浮雕所表现的婚礼的一系列仪式，从最早的求婚开始，一直到婚庆歌者的火把照亮古典雕柱下面的圆盘线脚；然后，与之相比较，想象一下基督教的棺材：黑色的装饰以表示哀悼，还有上面的十字架。那种对照是至为意味深长的。两者都想就死亡得到安慰，两者采用了彼此相反的方式，而两者都是对的。希腊人的伦理学的特质是肯定生存意欲：那生活无论什么时候，无论那形态如何变换，都始终是实在和真实的。而印度人的伦理学则是透过苦难和死亡的象征，表现了对生存意欲的否定和要从这死亡和魔鬼统治着的世界中得到解脱，“直到意欲变成了不要意欲”。希腊—罗马的异教精神与基督教精神的对立矛盾，究其实，就是肯定生存意欲与否定生存意欲的矛盾。据此，归根到底，基督教是对的。

340

163

我的伦理学与所有欧洲哲学的伦理学的关系，就类似《新约》与《旧约》的关系——根据教会对这种关系的看法。也就是说，《旧约》把人们置于法律的统治之下，但这却不会引导人们走向解救。而《新约》则宣布法律是不足够的，甚至为人们开脱法律责任（例如，《罗马书》，7；《加拉太书》，2和3）。《新约》宣扬恩宠、慈悲的王国，人们通过信、对邻人的爱和完全克制自己而达到这一王国，这是从罪恶和世界获得解救之路。这是因为尽管遭受新教徒和理性主义者的歪曲，那苦行的精神确实就是《新约》之魂。而这正正就是否定生存意欲，从《旧约》到《新约》。从法律的统治到信的统治，从因良行称义到通过中间人获得解救，从罪恶和死亡的统治到从基督那里获得永生——这些过渡意味着本意上的从只是美德过渡到否定生存意欲。在我之前的所有哲学体系中的伦理学都是保持着《旧约》的精神，连带它们那些绝对的（亦即缺少根据和目的的）道德律法和所有的道德诫命与禁止，连那发出命令的耶和华也悄悄地考虑进去——尽管这些在形式和阐述方面会是如此的不同。相比之下，我的伦理学有根据、目的和目标：这伦理学首先在理论上证明了公正和仁爱有其形而上的根据；然后，也表明了完美做出的公正和仁爱行为最终所引向的目标。与此同时，我这伦理学真诚地承认这世界是卑鄙、下流的，指出了否定意欲就是从这世界获得解脱的必由之路。所以，我这伦理学真正具备了《新约》的精神，而其他伦理学所秉承的则是《旧约》的精神，并因此在理论上只是流于犹太教（赤裸裸的、暴虐专制的一神教）。在这一意义上，人们可把我的学说名为真正的基督教哲学，虽然在那些只关注外壳而不曾深入事情的内核的人看来，这是离奇的怪论。

164

有能力想深一层的人都会很快看出：人的渴望和情欲并不是在其个体方向与他人偶然交汇时才开始变得有罪的——因为在那交汇点上，会引发祸害和恶意——而是一旦这人的渴望和情欲存在了，那其原初和就其本质而言，必然是有罪的和恶劣的，因此，整个生存意欲

本身就是恶劣的。的确，这世界所充斥的恶性和悲苦就只是众多的性格（生存意欲就客体化在其中），在不间断的必然性链条所带来的情势下必然得到的结果，因为那所出现的情势给性格提供了动因；因此，那些恶性和悲苦也就只是对生存意欲的注释（参见《德意志神学》，第93页）。我们的存在本身意味着罪孽，死亡则证明了这一点。

165

具有高贵性格的人是不会轻易慨叹自己的命运的，确切地说，哈姆雷特赞扬霍拉旭的话适用于他：

342

> 你就像是这样的人：
>
> 因为受着所有的苦，所以也就没受苦了。

这可以由此去理解：这样一个人在别人身上也认出了他自己的本质，并因此关心和分担别人的命运，几乎总是看到他周围的人承受着更残酷的命运，所以就不至于抱怨自己的命运了。但一个不高贵的自我主义者，把现实局限在其自身，其他人则被视为只是面具和幻影。他不会感同身受其他人的命运，而只会把全部的关心和同情投向自己，结果就是对自身极为敏感和频繁地抱怨。

正是在其他人的现象中重又认出了自身——而由此首先产生了正义和仁爱，正如我已多次表明了的——最终就会导致放弃意欲，因为意欲所显现的现象是如此明确地处于痛苦的状态，以致谁要是把自身扩展至那些现象，都不会想要其继续，就正如一个人要买下所有的抽奖彩票的话，必然会承受巨大的损失。肯定意欲的前提条件就是把自身的意识只局限在自己的个体那里，并寄望于偶然之手有可能带给自己一个良好的人生进程。

166

对这世界的把握，如果我们从自在之物，从生存意欲出发，那我们就会发现性行为就是其内核，就是其最大的焦点，这性行为就表现为首要的东西，表现为出发之处：那是世界之蛋的跳跃点（punctum saliens），是头等的事情。但如果我们从作为现象的经验世界出发，从表象的世界出发，那可是多么大的反差啊！也就是说，在此经验世界里面，那性行为表现为完全是某种个体的、单独的、次级重要的事情，并的确是某种遮遮掩掩、躲躲闪闪的不那么重要的事情，是蹑手蹑脚溜进来的东西，是给我们提供笑料的、违背情理的反常事情。看上去，似乎那魔鬼想要隐藏起他的牌局套路，因为同床共寝是他的定金，而世界则是他的王国。难道人们还没注意到“交媾完毕，马上就听到了魔鬼发出的笑声”？而这一切，认真说来都是因为性欲——尤其是固定在某一特定女子身上集中而成的爱情——就是这高贵世界的整个骗局的精髓，因为性欲的许诺是如此之多，简直是无以言说、无穷无尽、充盈满溢，但所履行的却少得可怜。

343

女人对生殖的参与在某种意义上比男人更少罪责，因为男人给所要生殖的孩子以意欲，而这是第一道罪责，并因此是所有罪和恶的根源，而女人给予的是认知，而认知开启了解救之路。生殖行为是这世界的纠结，因为这种行为意味着：“生存意欲又重新肯定了自己。”一句常用的婆罗门套话就是在这一意义上哀叹：“哎呀，哎呀！阴茎在女阴那里了！”但受孕和怀孕却表明：“意欲重又得到了认识之光”——也就是说，这样意欲就可以又重新找到出路，亦即重新有了获得解救的可能。

由此可以解释这一值得注意的现象：每一个女人在交媾时如被人撞上，会羞愧而无地自容，但她挺着已怀孕的肚子时却不带丝毫羞愧的痕迹，甚至带着点自豪地炫耀，因为既然某一确切无误的信号和显示就会被理解为等同于所显示的事情本身，那完成了的交媾的所有其他信号和显示也都会让那女人极度羞愧才对。但怀孕却偏偏不是这样。对此的解释就是：根据上文所说，怀孕会在某种意义上消除了交媾所背负的罪孽，或者起码带来了这样的前景。所以，交媾背负着这桩事情的一切羞和耻，但与交媾紧密相连的怀孕却是纯粹、无瑕和无

罪的，并且的确在某种程度上是令人崇敬的。

344

交媾主要是男人所为，怀孕则完全是女人的事情。从父亲那里孩子获得了意欲、性格；从母亲那里则获得了智力。这智力就是解救的本原，而意欲则是束缚的本原。尽管透过智力，光明得到了种种提升，生存意欲在时间上却是始终存在的——其迹象就是交媾；那重新与这意欲结伴、为其开启了解救可能的认知之光，甚至可说是至高级别的清晰——其迹象就是生存意欲的重新成人。而这些标志就是怀孕，所以，怀孕是坦然、无拘无束，甚至自豪地在那走动，而交媾则躲躲闪闪，就像一个犯罪者一样。

167

一些基督教的早期教父教导说，甚至夫妻同房也只有为了生孩子的缘故才被允许，就正如亚历山大的革利免（《杂记》，书册3，第11章）所说的（第2卷，第456页；相关的段落收集在保罗·恩斯特·林德的《论基督徒的同房》，第1章）。亚历山大的革利免在《杂记》（3，第3章）中认为这观点出自毕达哥拉斯门徒。但这观点严格说来却是错的。这是因为不再想因性交的缘故而性交的话，那否定生存意欲就已经出现了；那么，只要目标已经达到，那繁殖人类就是多余和没有意义的了。此外，没有了主体的激情，没有了肉欲和冲动，纯粹只是出于思考和冷血的目的算计要生下一个人在这一世界，让其在此存在——这在道德上将是相当有疑问的行为，也只有极少数人会做这事情。的确，人们或许可以说这种事情与只是出于性欲的生殖的关系，就如同冷血思考的谋杀与在盛怒之下而杀人的关系。

345

谴责所有违反自然的性满足，是基于与上述相反的理由，因为经过这样的性满足，那冲动就得到了满足，生存意欲也就得到了肯定，但繁殖就受到了抑制，而繁殖则是唯一保持着否定生存意欲的可能性。由此可以解释为何只有在基督教出现以后，因为基督教具有苦行的倾向，所以鸡奸就被视为严重的罪行。

168

在一座修道院里，珍视贫穷、贞洁、服从（亦即断绝一己的意愿）的人聚在一起，并透过一起生活试图让存在本身稍稍轻松；但这更多的是要放松那清心寡欲的严苛状态，因为看到志同道合的断念的人，会增强他们的决心和给予他们安慰。此外，要过有一定程度的制约的生活，那一起生活的陪伴和社交是与人性相适宜的，是对饱受许多严重欠缺的某种无害的舒缓。这就是修道院的正常概念。谁又会把这样的组织称为傻子和疯子的团体，正如人们根据（我的哲学以外的）其他的哲学所必然会做的？

真正的修道院生活，一如苦行，其内在的精神和意义就是：人们认识到了应该和能够有一种比我们现在的存在更好的存在，他们想要透过鄙视这世界所能给予的、摒弃所有的乐趣——因为乐趣是没有价值的——以强化和维持这一信念；现在他们就安静和自信地等待这一去掉了空洞诱饵的生命的结束，以便在将来会欢迎死亡时分的到来，因为那就是解救的时刻。印度教的遁世者和乞讨者有着完全一样的倾向和意思，佛教的僧人也同样如此。当然，在实践与理论并不相一致方面，没有什么会比得上修道院生活，这恰恰是因为修道院生活的根本思想是那样的崇高，而“糟蹋最美好的东西是最恶劣的”。名副其实的修士是至为值得尊敬的人，但在绝大多数的情形里，僧衣只是一套面具服装，要在穿着僧衣的人当中找到真正的僧人，就跟要在化装游行的人群中找到真正的僧人一样，都是很难的。

346

169

为了否定我们自己的意欲，设想我们完全地和毫无保留地屈从和献身于某一陌生的个体意欲，会是一种心理、心灵的轻便手段，因此是真理的某一合适的寓言载具。

170

常规的特拉普苦修会修士的数目当然是很小的，但人类的一半人口却肯定是由非自愿的特拉普修士组成：贫穷、服从、缺乏乐趣，甚至缺乏最必要的救济物质，还有那经常是被逼出来的、由于欠缺而造成的贞洁——这些就是他们的命运。这其中的区别只是特拉普修士出于自由选择、有计划地苦修，并没有希望要改善生活，而非自愿的特拉普修士生活方式，则可算是我在讨论苦行一章里以“次好的道路”所形容的——这是大自然由于其秩序基础的缘故而早就精心引进的，尤其当我们考虑到除了直接出自大自然的罪恶以外，还有人的不和谐和恶意所带来的罪恶，不管是在战争还是在和平之时。但救世主的那句话（《马太福音》，19：24）：“骆驼穿进针的眼，比财主进上帝的国还容易呢！”也恰恰表达了非自愿的苦痛对于永恒解救的必要性，这就是为什么那些极其严肃对待其永恒解救的人，会自愿选择贫穷——就算是命运拒绝贫穷，让其诞生于富贵之家。所以，生而为王子的释迦牟尼佛自愿拿起了乞丐棒子。方济各托钵修会的创立者，阿西西的方济各，在还是毛头小子的时候，在舞会上与名流们的女儿坐在一起。当被问到：“那么，弗兰茨先生，你不是很快就要在这些美女当中作一选择吗？”他回答说：“我已给自己选定了一个更美丽的。”“哦，是谁呢？”“贫穷。”在这之后他很快抛弃一切，沿途乞讨着穿过大地。

347

谁要是透过这些思考而想清楚困厄和苦痛对于我们的解救通常都是那样的必不可少，那他就会认识到我们该羡慕别人的，与其说是他们的幸福，还不如说是他们的不幸。

出于同样的理由，那与命运相对抗的斯多葛主义的信念，虽然是抵御生活中的痛苦的一副很好的盔甲，并有助于更好地忍受现状，但这种思想有碍我们获得真正的解救。因为这使我们变得铁石心肠。我们的心又如何能够通过痛苦而得到改善呢，如果这心是裹着铁石一样的外壳，并不感觉到痛苦？再者，具有某种程度的斯多葛信念并不是非常少见的。很多时候，这种信念是伪装出来的，最后就成了“面对逆境露出微笑”；但如果这种自若的神态不是伪装的，那通常就只是由于没有感觉所致，是因为欠缺能量、活跃性、敏感性和想象力，但

要感受巨大的内心苦痛，感觉、能量、活跃性、敏感性等却是必需的。这种斯多葛思想特别容易为冷漠和呆滞的德国人所有。

171

做出不公正或者卑劣的行为，对行为人而言，那显示了他们肯定生存意欲的强度，因此也显示了这些人距离真正的解救，距离否定生存意欲，所以就是距离从这世界得到解脱还是相当遥远的；那也就是在他达到上述目标之前，他仍要念完的漫长的认识和苦难课程。对要承受别人的卑劣行为所造成的痛苦的人而言，虽然那些卑劣行为造成肉体、有形的祸害，但在形而上方面却是好事，从根本上是有益的，因为这些有助于把他引向他的真正获救。

348

172

世界精神：这些就是你的劳作和苦痛份额，你就是为了这些而存在的，一如所有其他存在的事物。

人：那我从存在又能得到什么呢？如果这存在是忙碌的话，那我就是匮乏的；如果这存在是空闲的，那就会是无聊的。对如此之多的劳作和痛苦，你怎能给我如此可怜的报酬？

世界精神：但这报酬是与你的所有辛劳和所有苦痛相对等的，你这报酬就是这样，恰恰就是因为那存在是可怜和寒酸的。

人：是这样吗？这当然超出了我的理解力。

世界精神：我知道。——（旁白）我要告诉他生活的价值恰恰就在于教育我们不要对生活有所意欲（意愿）吗？！要接受这至高的圣礼，生活本身必须首先使他做好准备。

172（补充）

正如我说过的，从总体上看，人的一生展现了一出悲剧的特质；一般来说，我们看到生活不过就是一连串破灭了的希望、落空了的计划和太迟才认识到的错误。在此，这些悲哀的诗句证明了个中真理，

老年和经验，手挽着手
引他走向死亡，让他得知，
在如此痛苦和漫长的探究以后，
整一辈子都是他的不是。

——这与我的世界观完全吻合，那就是把这存在本身视为如果没有更好的某样东西是某种错误，也只有认识到这一错误才可以让我们回头。人只要是存在和只要是人，那在大体上就已经是他的不是了，所以，顺理成章地，每一个体的人在纵观其一生时，都会发现他的不是（in the wrong）。他在大体上，在普遍情形里看清这一点，那就是他的解救，而为此目的，他必须在个别情形里，亦即在他的个体一生中开始认识到这一点。这是因为“适用于属的，也适用于种”。

349

生活完全可被视为给予我们的苛刻一课，虽然以我们那瞄准的完全是另外一个目标的思维模式，无法明白我们是如何走到需要这一课的地步。据此，我们应该满意地回望我们那些逝去的朋友，考虑到他们熬过了他们的一课，并且是真心愿望人生一课对他们起到了作用。从同一个角度出发，我们应该期待着我们的死亡：那是一件渴望着的和令人高兴的事情，而不是通常所以为的让人畏缩和战栗的事情。

幸福的生活是不可能的，人们顶多能达至的是英勇的人生过程。这样英勇地过了一生的人就是以某种方式和在某些方面，为了所有人的好处（从某个角度看），与超常的困难作斗争并最终取得了胜利；但他却只得到了微薄的酬劳，甚至点滴的酬劳都不曾得到。到最后，他就像戈齐的《鸦王》中的王子那样化为了石头，但却依然保持着高贵的姿势和大度的表情。对他的怀念保持不变，他作为英雄也将得到人们的颂扬；他的意欲受到了伤害和抑制：在其整个一生中艰辛和劳

作但收效甚微，世人对其也不会有任何的感激；他的意欲在涅槃中熄灭了（卡莱尔就在此意义上写了《论英雄和英雄崇拜》）。

173

那么，如果我们现在透过诸如上述思考，亦即从一个相当高级的角度出发，得以看到为人类承受痛苦的辩解理由，那这辩解理由可没有扩展至动物那里。动物的痛苦是巨大的，虽然其大部分是由人所带来的，但很多时候也与人无关。[(1)]我们就不禁要问：那形态如此之多的意欲受尽折磨和惊怕，又没有以反省思考为条件的自由去获得解救——这是为了什么呢？动物世界的痛苦只能由此找到合理的理由：因为在生存意欲之外的现象世界中，不存在任何东西，而生存意欲又是饥饿的意欲，所以，生存意欲就只能靠啃吃自己的肌肉为生，因此就有了各级意欲现象，每一级就以另一级为生。此外，我建议读者参见本书第153和154节，因为在那里我阐明了动物感受痛苦的能力比人类小很多。但在这之外，还要再补充些什么的话，那终将是假设性的，甚至神话式的，所以，尽可以交由读者自己推测。

350

---

(1)　参见《作为意欲和表象的世界》，第3版，第2卷，第404页及以下。

第15章　论宗教

174　一篇对话

德谟斯菲力斯（大众的代言人，以下简称“德”）：亲爱的老朋友，我们之间不妨直话直说吧。您不时地对宗教冷嘲热讽，甚至公开取笑，以此显现你的哲学才具。对此我是不高兴的。每个人的信仰对这个人来说都是神圣的，你的信仰对于你也应该是这样。

皮拉莱特斯（真理之友，以下简称“皮”）：我要反驳此论断！为什么仅仅因为别人的头脑幼稚和单纯，我就要对谎言和欺骗表示尊重！我敬重真理，无论在任何情况下；也正因此，我不会敬重任何与真理相抵触的东西。若人们的思想精神被如此禁锢，那在这地球上，真理是永远不会发出光芒的。我信奉的格言是：真理长存——哪怕这一世界就此沉沦！对法学家就是“正义长存——哪怕这一世界就此沉沦！”每一行业的人员都需要类似的话作为其行业格言。

德：医学行业人员的格言就应该是这样的：“我们尽管制造药丸——哪怕这一世界就此沉沦！”——这可是轻易就能实现的。

皮：但愿不会发生这样的事！对一切事情，都得有所保留。

德：这就对了，也正因为你这说的，我希望你也有所保留地理解宗教，并且能够明白，必须根据大众的理解力来满足大众的需要。对整天营营役役、为物质奔忙的大众来说，宗教是唯一的手段，把生命的更高含义宣示给这些感觉粗糙、头脑笨拙的大众，让他们能够对此意义有所感觉。这是因为一般来说，一个人除了要满足自己的身体需求、快感欲望以及因此需要一些消遣娱乐以外，对其他一切本来就没有感受和感觉。宗教的创立者和哲学家来到这一世上，把常人从麻木、浑浑噩噩中唤醒，并给他们指出了存在的更高意义：哲学家面对的是少数人、受到豁免的人；宗教的创立者面对的是许许多多的人，

是大多数的人。“要让大众获得哲学修养，是不可能的。”[1]——你们的柏拉图已经这样说过，你可不要忘了。宗教就是大众的形而上学——我们绝对要让他们有其形而上学，并因此必须在表面上尊重，因为怀疑他们的宗教也就等同于剥夺了大众的宗教。正如我们有大众的诗歌，有民谚所承载的大众智慧，同样，我们也必须有一套大众的形而上学。这是因为人们绝对需要对生活的某一解释，而这个解释必须与他们的理解力相称。所以，这个解释始终是对真理的某种寓言式的梳妆打扮，并且在实际事务和情感方面，可以作为人们的某种行为准则与（在痛苦和死亡的时候）某种安抚和慰藉。这一大众的形而上学或许还能做出与真理同样多的事情——如果我们拥有真理的话。不要对大众的形而上学那混乱、古怪、显得荒谬的形式反感，因为你这受过教育和有学问的人，对为了让粗糙的大众明白深刻的真理所必须采取的迂回曲折的手段是无法想象的。正因此不同的宗教只是不同的格式系统——帮助人们把握和具体想象到他们本来无法理解的真理。对人们来说，这些格式系统与那些真理已经无法分离了。因此，我亲爱的皮拉莱特斯，不要对我的话感到不高兴，嘲笑宗教是狭隘和有失公正的。

352

皮：但那不正好也是同样狭隘和有失公正吗——如果给予大众的，除了那一套根据大众的需要和理解力而为其度身定做的形而上学以外，就再不许还有其他形而上学；如果那套大众形而上学的教导必须成为人类探究的里程碑，成为一切思想的准则，以至于那少数和得到豁免者的形而上学——正如你所命名的那样——也只能是加强、巩固和说明那套大众的形而上学而已；也就是要求人类最高级的头脑能力不要应用，不要发展，甚至在其萌芽之时就要扼杀掉，以确保这样的思维活动不至于扰乱那一套大众的形而上学？这样的做法与宗教的自负和傲慢相比，从根本上还有什么不同吗？自己本身就没有忍耐、仁慈，却在宣扬忍耐，甚至温柔的仁慈——这是适宜的事情吗？审判异端的宗教裁判庭、宗教战争和十字军东征，处死苏格拉底的毒药杯与烧死瓦尼尼和布鲁诺的干柴堆，可以为此作证！时至今日，虽然这些已经过去了，但对真正的哲学探讨，对真理的认真探索，对最高贵

的人的最高贵的使命构成最大障碍的不是那传统的、得到了国家授予垄断权的大众形而上学，还能是其他什么？这套形而上学条条框框的规定，在每个人的早年就在头脑里烙下了深刻的印记。除非一个人的头脑能有神奇的弹性，否则，这些都是难以磨灭的。人们的健全理性也就从此永远被扰乱了，亦即人们对所有相关事情的本来就已经微弱的独立思考和不带偏见的判断能力，也就从此永远被瘫痪和败坏了。

德：这其实也就是说，人们在获得了某一信念以后，并不想放弃此信念以采纳你的那一套。

皮：啊，如果这一信念是建立在深刻的认识之上，那就好了！那就可以运用理据进行一番较量，我们双方手上也就握有同样的武器。但宗教却很坦白，宗教并不会通过理据取得确信，而是以启示（offenbarung）争取信仰。那么，对于信仰，人们少儿期在这方面的能力是最强的。因此，人们首要关注的是控制和利用这一敏感、可塑的时期。这样会比通过恐吓和报道神迹更有效地让信仰的教义扎下根子。也就是说，如果在一个人的童年，人们以异常郑重的语气，以这个小孩从没见过的极度认真的神情，反反复复地陈述一些根本的观点和教义；与此同时，对这些观点和教义任何可能的怀疑完全忽略掉，或者只是稍稍提及，目的只是展示那走向堕落的第一步——那对这个人造成的印象就将是如此的深刻，一般来说，亦即几乎在任何情况下，这个人都不会再有能力怀疑那些教义，正如他不会怀疑自己的存在一样。所以，在成千上万的人中，也没有一个具备思想的强力能认真和真诚地发问：这些是真的吗？所以，人们把那些仍有此能力的人称为思想强劲（esprits forts）的人——这形容比我们所认为的还要贴切。对除这些人以外的大众，无论什么荒谬或者可耻的东西，都可以以此灌输方式让其在头脑中扎根，成为坚定信仰的对象。例如，如果杀害某一异教徒或者某一不信宗教者，就是将来灵魂能够得救的关键一步，那几乎每一个人都会把杀人这件事当作一生中的头等大事，并且在临近死亡之时，回想到此事终于成功，就会得到安慰和力量，就像以前的几乎每一个西班牙人把公开烧死一个异教徒视为一件敬神、让神高兴的事情一样。在印度，我们也有一个对应的例子，一个由强盗和暗杀者（“暴徒”）组成的宗教合作社。这个合作社最近被英

国人大量处决而镇压下去了。宗教合作社的成员虔敬和崇拜卡里女神的方式，就是利用每一个机会暗杀自己的朋友和旅行同伴以获取他们的财物。他们十分认真地误以为这是在做一些十分值得赞扬的事情[(2)]，也有助于他们获得永恒的解救。因此，早年就灌输进头脑的宗教教条，力量是如此强大以致可以泯灭良心，并最终泯灭所有的同情心和一切人性。如果读者想亲眼和近距离看看早年的信仰灌输所具有的力量，那就观察一下英国人吧。这些得天独厚、具备了比所有其他民族都要高的思想、理解力、判断力和坚定性格的英国人，看看他们由于愚蠢的教会迷信的缘故，变得那样的低下，甚至可鄙，因为在英国人的其他能力和才智衬托下，这种迷信看上去简直就是偏执幻觉和疯狂。而这得归功于把教育交到了教士手中，而教士们则处心积虑要在人们的早年，就往头脑里灌输各种各样的信仰条框，直至在某种程度上瘫痪掉大脑的思维。这在以后就表现为在人们的一生中都有的那种愚蠢的狂热虔诚。甚至那些在其他方面很有理解力、很有思想的人，也为此而大掉身价，让我们难以理解。但现在如果我们考虑到要达成这样的杰作，在童年可塑期灌输信仰是多么的关键，那基督教的传教活动在我们看来就不只是人的狂妄、放肆和无礼达到了顶点，而且还显得极其荒谬——也就是说，如果传教并不是局限于还处于童年期的民族的话，例如霍屯督人、卡菲尔人、南海岛人等。对这些童年期的民族的传教活动因此的确是取得成绩的。但在印度，婆罗门教对基督教传教士的那些侃侃而谈，则迁就地报以点头微笑，或者干脆耸肩了事。总的来说，面对印度人，基督教传教士尽管有着最好的机会，但想要印度人皈依基督教的企图还是彻底落空。《亚洲日报》1826年第21卷的一篇真实报道说，传教士经过多年的传教活动，在整个印度（根据1852年4月《泰晤士报》，仅英国所占的领土部分，印度人口就有1.15亿），皈依了基督教的在世的印度人不会超过300个。与此同时，人们也承认那些皈依了基督教的人都有极不道德的特征。从上亿的人口中，只有区区300个可收买的、被收买了的灵魂。自那以后，基督教在印度的情形没有丝毫的好转，[(3)]虽然基督教传教士现在正企图在纯粹教授世俗英国课程的学校违反约定，试图按照他们的意思影响学童的头脑，夹带基督教的私货。对此，印度人已经满怀嫉妒地警戒着。这是因为正如我已说过的，只有少年期才是播下信仰种子

的时期，而不是成年期，尤其不是在别的信仰种子早已播下并生根以后的成年期。那些成年以后皈依其他宗教的人，其声称获得了的信念，一般来说，都只是掩盖某些个人利益的幌子。正因为人们感觉到那几乎不可能还会是此外别的情形，所以，无论在哪里，如果一个人到了成熟的年纪又改信另一宗教，就会受到大多数人的鄙视，虽然这恰恰暴露出人们视宗教并非理性上确信的事情，而只是在早年，在还没有经过任何检验就灌输进头脑的信仰而已。人们在这事情上的态度是有理由的，因为不只是盲目相信的大众，就算是每一个宗教的教士、神职人员，这些学习过、研究过其所信仰的宗教的源头、根据、教义及其争论的人，都团结一致，忠诚地和热切地拥护其特定国家的宗教。因此，一个宗教或者一个教派的神职人员转到另一个宗教或者另一个教派，是这世上至为罕见的事情。例如，我们会看到天主教的教士深信其宗教的所有原则所包含的真理，而新教教会的教士也同样深信其宗教原则就是真理，他们都同样热切地拥护自己教派的原则。但是，他们的这种确信却取决于他们所诞生的国家或地区。也就是说，对于南部德国人来说，天主教教义的真理是清楚明白的，但对北部德国人而言，新教教义的真理才是确凿无疑的。这样，如果诸如此类的确信是建立在客观根据上，这些根据就必然是气候方面的，就像植物那样，某些植物只有在这一块地方才能成长，另外某些植物也只有在另一块地方才能茂盛。但现在无论哪里，人们都完全信赖地全盘采纳本来出自某一局部地方的人所确信的东西。

353-356

德：这没有什么坏处，并且也没有什么根本性的两样，例如，事实上新教国家更适合北方，天主教更适合南方。

皮：似乎是这样。但我采用了更高的视角，关注的是更重要的事情，亦即人类种属在认识真理方面的进步。因此，如果一个人无论其诞生在哪里，在早年就已经被强行灌输了某些说法，并且人们还让其相信千万不要对这些说法产生怀疑，否则就会有失去永恒解救的危险——那是相当可怕的事情，亦即只要这些说法涉及我们所有其他知识的基础，所以从此为其永远地定下观察的角度；并且假如这些说法本身是错误的，那人们的观察角度就永远错位了，因为进一步而言，从

那些说法引出的多个结论和结果，会在各个方面影响我们的整个知识系统，并完全扭曲了人类的总体知识。对此所有的文献都可以证明，特别是中世纪的文献；还有16和17世纪的则更是如此。看看那时候各个时期的甚至思想头脑一流的人，也由于被灌输了虚假的基本观点而损害了思维，尤其是大自然的真正本质和作用的所有见解，对于他们就像早已钉板封箱了似的。这是因为在整个基督教时期，一神论就像梦魇一样压抑着所有的思想探索，尤其是哲学上的探索，并且羁绊和妨碍着每一个进步。上帝、天使和魔鬼把整个大自然蒙蔽起来，让那时候的学者无从看视，没有什么探索是终于可以完成的，没有什么事情是可以一究到底的。相反，任何探索一旦超出了最明显的因果关联，都以上帝、天使和魔鬼等名义马上停止，因为就像蓬波纳齐面对类似情形时所说的："的确，在这些方面哲学家大概不会给我们带来见解了，因此，有必要回溯到上帝、天使和魔鬼。"（《论咒语》，第7章）当然，我们可以怀疑此人是在讽刺，因为他在其他方面的阴险为人所知，但他现在这句话只是表达了他那个时代的人普遍的思维方式而已。如果真有人具备罕有的思想弹性，能借此摆脱思想的桎梏，那他的文字，甚至连同他本人就会被付之一炬，就像布鲁诺和瓦尼尼遭遇的那样。但一般常人是如何由于早年所接受的形而上学的灌输和损害而导致头脑思维残疾，那我们可以从这个人批评另一个陌生的信仰学说时，透过那可笑的一面至为清楚地表现出来。因为我们发现此人一般都只是竭力和细心地指出另一个信仰学说的教义，是如何与他本人所信奉的教义不相吻合。他会辛辛苦苦地分析，在别的信仰学说里不仅没有说出，而且也确实没有认为他自己那套信仰中的同样的东西。这样，头脑简单的他就以为已经证明了另一套信仰学说的谬误。他的确从来不曾真正想到过提出问题：两个信仰学说中到底哪一个更有可能是对的。相反，他本人信仰的条条框框才是确实的先验的原则。莫里森牧师在《亚洲杂志》第20卷，就提供了这样一个可笑的例子。莫里森先生批评了中国人的宗教和哲学方式，让人忍俊不禁。

德：那这就是你的更高视角了。不过，我向你保证，还有一个比你这更高的视角呢。"首先是生活，然后才是哲学思考。"——这句话

有着比表面上乍一看还更深远的含义。我们最首要做的是抑制住大众粗野和卑劣的天性，阻止他们做出极度不义、残忍、暴力和耻辱的事情。如果我们想要等到大众能够认清和明白真理，那肯定会太迟了。这是因为就算这一真理已被发现了，那也会超出大众的理解力。不管怎么样，把真理裹上一层寓言外衣、某种比喻、某种神话，等等，对于大众都是有好处的。就像康德说的，我们必须有对正义和美德的公开旗帜，并且这一旗帜必须在任何时候都在那里高高飘扬。旗帜上到底要用什么徽章图案，说到底都是一样的，只要这一旗帜能够标示所要表达的含义就行了。无论何时何处，对人类大众来说这些包含真理的寓言都是合适的代替品：代替了大众永远无法接触的真理本身，也代替了大众永远无法理解的总体哲学，更别提那总体哲学每天都在变换形态，也还没有具体哪一种哲学获得了普遍的承认。所以，我好意的皮拉莱特斯，实际的目的在各个方面都要优先于理论。

358

皮：你说的这些，与毕达哥拉斯学派的洛克鲁斯所给出的古老建议相当地接近："我们是以骗人的话语约束和管制我们的灵魂——如果真话并没有结果的话。"（《论世界灵魂》，第104页，斯特法努斯）我几乎要怀疑你是想仿照今天的时尚让我记住，

> 但我的朋友，这样的时间始终会来的：
>
> 我们可以安静地享受我们的美味。[4]

你的建议其实就是我们应该及时做足防范，这样，不满和愤怒的大众的暴风骤雨才不至于扰乱我们的用餐。但这整个视角却是错误的，虽然这些在当今普遍受到欢迎和赞扬。因此，我这里得赶紧对此观点提出抗议。认为国家、正义和法制缺少了宗教及其教义的协助就无法维持，认为司法和警察为了执法和维持法律秩序，就需要宗教作为必要的补充——这样的观点是错误的。哪怕把这样的观点一百次地重复，它仍然是错误的。这是因为古人尤其是希腊人，为我们提供了有力的反例事实。也就是说，我们所理解的属于宗教的东西，古人根本就没有。他们没有神圣的经书和教义教授给人们，要求每一个人都要接

受，并且年轻的时候就要及早印刻在人们的头脑里。同样，道德并不是由宗教神职人员宣扬的，或者说祭司和神职人员并不会关注人们的道德，或者操心人们要做些什么和不要做些什么之类的事情。一点都不！祭司和神职人员的职责只涉及庙宇仪式、祈祷、唱诵、奉献祭品、队列游行和驱邪仪式，等等。所有这些一点都不是以改良个人道德为目的的。这整个所谓的宗教只是主要在城市的这里或那里给某些高贵种族的神祇建起某些庙宇，并在那里为了国家进行上述崇拜活动。这从根本上也就是某种警察的事务。除了活动的有关人员以外，不会强迫任何人参与或者只是相信这些。在整个古代，没有任何迹象显示人们有信仰某一教条的义务。只是当有人公开否认神祇的存在或者诋毁神祇时，他们才会受到惩罚，因为这些人现在冒犯和侮辱了侍奉那些神祇的国家。除此以外，人们对神祇愿意怎么认为，悉从尊便。如果有人想要私下祈祷或者奉献以获得神祇的青睐，并且自愿承担费用和危险，那他可以自由地这样做；如果不这样做，也没有任何人会反对，国家就更不会这样做了。每一个罗马人在家里都有其守护神和家神——这些也不过就是毕恭毕敬地摆放在那儿的祖先塑像（阿普罗伊斯，《论苏格拉底的神祇》，比朋蒂尼编，第15章，第2卷，第237页）。对于灵魂不灭，对于死后的生活，古人并没有什么明确、清晰的概念，也更没有死板、硬性的规定，只有宽松、摇摆不定和有疑问的观念，并且各人有各人的说法；至于神祇，人们的观念同样是言人人殊和模糊不清。因此，我们所理解的那种宗教，古人的确是没有的。因为这样，古人就陷入无法无天和无政府状态了吗？难道法律和秩序不正是他们的杰作，以至于这些仍然构成了我们生活的基础？难道财产不曾受到完全的保护，虽然那些财产的大部分是由奴隶组成的？这种情形难道不是已经维持了上千年之久？

359-360

所以，对于宗教的实际目标和必要性，在你所指出的和当今常用的意义层面，亦即宗教是维持一切法律秩序所不可缺少的一个基础，我是不承认的，并且是必须反对的。这是因为从你的这一立场看，那些对光明和真理纯粹与神圣的追求，不过就像堂吉诃德一样，并且如果在其充满正义感时敢于指责占据权威地位的信仰就是篡夺者，就是

把真理的宝座据为己有并为保有这个宝座而持续进行欺骗，那看上去就像是犯罪了。

德：宗教并不是与真理对立的，因为宗教本身就是在教导真理。因为宗教的作用范围并不是狭窄的教室，而是面向这个世界和人群，所以，宗教应该适应如此庞大和混杂的人群的需求与理解力，不可以让真理赤裸裸地现身。或者借用一个医学类比吧，我们不能原封不动地给出真理，而只能采用某一神秘的工具作为溶剂。在这方面你还可以把真理比之于某些本身是气体形态的化学物——那么，人们为了药用、保存或者发送这些化学物，就必须用上某一固体的、可触摸到的基础物与之结合，因为如果不是这样的话，这个气体物就会挥发掉。例如，氯气用于所有这些目的的时候，都只是以氯化物的形态出现。但如果那纯粹的和抽象的、并不夹杂神话和虚构成分的真理，永远超出我们所有人的理解，甚至超出了哲学家的理解，那就可以把这真理比之于氟——氟是无法单独显现的，只能与他物相结合而显现。或者说得不那么学究气吧，如果真理只能以神话和寓言的方式表达，否则就无法表达出来，那真理就类似于水：缺少了容器，水是无法运送的。而那些坚持原封不动地占有真理的哲学家，就好比要打碎那盛水的容器而只得到水本身。或许的确就是这样的情形。但不管怎么样，宗教就是真理以寓言和神话的方式表达出来，采用这样的方式以便人类中的大多数人可以接近和消化，因为如果这一真理是纯粹和不含杂质的，那大众是永远无法忍受此真理的，就好比我们无法在纯氧中生活一样，而需要4/5的氮作补充。不打比喻地说吧，对人民大众来说，生活中的深层意义和崇高目的也只能以象征的方式揭示和展现，因为人民大众没有能力把握这些真正含义。相比之下，哲学则应该像埃勒夫西斯的神秘宗教仪式一样，只面对少数人，只面对一些天之骄子。

皮：我明白了，说到底就是真理披上了谎言的外衣。但这样，真理就是与某样对真理自身有害的东西结盟了。这是因为那些有权把非真理的东西当作真理的工具加以应用的人——在这些人手里，有了一样多么危险的武器！如果情形就是这样，恐怕非真理所造成的伤害会

更甚于真理所带来的好处。确实，如果坦白承认那些寓言只是寓言，还可以忍受，只不过这样做的话，这些寓言就会失去人们的尊敬，并连带失去其作用。因此，只能声称这些寓言在本来意义上的真实，而事实上这些寓言顶多只是在寓言的意义上是真实的。这就是那难以弥补的缺陷和永远的弊端所在，就是为何宗教永远与不带偏见地追求纯粹真理的高贵努力发生碰撞，并且永远不会停息的原因。

德：啊，不！因为这方面已经考虑到了。宗教或许没有直截了当地承认其寓言本质，但宗教也把这些地方明白显示出来了。

362

皮：那是在哪里做到这些的呢？

德：在宗教的那些神秘故事中。甚至可以说，神秘故事从根本上只是神学的“技术术语”，为宗教寓言服务。所有宗教都有其神秘故事。真正说来，一个神秘故事就是一个明显荒谬的教条，但这教条本身却隐藏和包含了某一很高的真理，这一真理本身完全无法为粗糙大众的平庸理解力所理解。现在，大众就信赖地把蒙上了一层包装外衣的真理接受过来，不至于受到对他们来说是明显荒谬之处的迷惑。这样，人们就尽其可能地分享到个中内涵。为解释得更清楚，我可以补充说，甚至哲学人们也试图运用神秘的东西，例如，同时是虔信派教徒、数学家和哲学家的帕斯卡尔，就以这三重身份说过，上帝无论在哪里都是中心，无论在哪里都不是边缘。同样，马勒伯朗士也很准确地指出：“自由是一个神秘之谜。”我们可以更进一步地声称，宗教里的所有一切其实都是神秘的。这是因为要让粗野大众明白本来意义上的真理是绝对不可能的，只有反映真理的那些神话和寓言才适合他们并给予他们光明。赤裸裸的真理并不适宜在庸俗的大众眼前展示，要蒙上一层厚纱才可以露面。因此，要求宗教在本来意义上的真实是完全不合理的苛求。在此顺便一说，在我们当今，那些无论是理性主义者还是超自然主义者都是荒谬的，因为双方的前提都是认定宗教必然是本来意义上的真实。在此前提下，理性主义者力图证明宗教并不是本来意义上的真实，超自然主义者则顽固地宣称宗教就是本来意义上如此这般的真实。或者更进一步，那些理性主义者把宗教里的寓言成分删减和修正一番，好让宗教可以是本来意义上的真实，但那就成了

平淡无奇的东西。超自然主义者则还没做足准备就想宣称宗教里的东西都是本来意义上的真实；但如果没有异端裁判庭和火刑堆的话，这种宣称是根本不可能得到承认的——他们应该知道这一点。而事实上神话和寓言是宗教的真正构成要件，但因为大众的思想局限，在这没有办法的条件下，宗教很好地满足了人们那无法根除的对形而上学的需求，并且取代了那困难得多或许永远也无法获得的哲学真理。

363

皮：哦，对的，那就与用木头做的假肢代替真肢差不多，这个假肢填补了缺肢的遗憾，凑合着完成真肢的任务，与此同时，却要求被视为真肢本身，且组装得时好时坏，等等。然而，这里的差别就是：一般来说，真肢先于假肢而存在，但宗教无论在哪里都比哲学占得了先机。

德：所有这些可能确实是这样。但对没有真肢的人来说，一只木制的假肢可是价值非凡的。你可要记住：人们对形而上学的渴求是绝对需要满足的，因为人们的思想地平线必须有一个界限，不应该是无边无际的。判断事情的能力，斟酌和掂量具体的理据，然后决定孰对孰错——这样的能力，常人一般是没有的。此外，大自然及其匮乏所加之于人们的劳作，也不会让人们有时间从事诸如此类的探究，或者得到从事这些探究所需的相关训练。因此，大众根本谈不上是基于理据而获得信念，而是依赖于信仰和权威。就算某一真正的哲学取代了宗教的位置，那也起码仍有9/10的人就只是因为相信权威的缘故而相信它，所以也就重新成了一桩信仰的事情，因为柏拉图的话，“要让大众获得哲学修养是不可能的”将永远都是事实。但权威只能经由时间和情势奠定起来，因此，对除了理据以外别无其他的某种东西，我们无法赋以权威。所以，我们只能让在历史长河中已经得到了权威的东西得到权威——虽然那只是以寓言表达的真理。那么，这一真理在权威的支撑下，首先回应了人们对形而上学的真正要求，亦即面向我们的理论需求——这些理论需求出自有关我们存在的那纠缠人的神秘之谜，也是源自我们这样的意识：在有形和物理的世界背后，肯定隐藏着某些形而上的东西，隐藏着某一不可改变的东西，而这不变的东西则是那永恒在变的东西的根源。其次，这一真理回应了永远活在困

顿之中，终有一死的凡人的意欲、恐惧和希望；所以，这一真理创造出了神灵和恶魔，好让人们可以祈求他们，可以得到安慰，可以得到青睐。最后，宗教也针对人们的确存在的道德意识，对此给予支持和提供来自外在的根据。没有了这一支持和根据，在与许许多多的诱惑的搏斗中，人们就不会轻易坚持住自己的道德意识。正是从这一方面看，宗教为在生活中遭受了无数的巨大痛苦的人们，提供了安慰和安宁的某一永不枯竭的源泉，甚至在人们垂死之际也不会抛弃他们，而在那一刻更发挥其全部作用。因此，宗教就像给一个盲人牵手引路，因为这盲人自己无法视物；并且最重要的是让这盲人到达终点，而不是让他看见所有一切。

364

皮：最后所说的这个方面，当然是宗教最闪亮之处。如果宗教就是某种“欺骗”（Betrug），那它确实就是“好心的欺骗”。这是不可否认的。因此，宗教的神职人员就成了介于骗子与道德教师之间的奇特中间物。这是因为就像你所正确分析的，就算他们了解了千真万确的真理，也不应该原汁原味地教导这一真理，更何况情况不是这样呢。因此，或许会有某一真实的哲学，但却绝对没有真实的宗教——我说的真实是这个字词本来和真正的含义，而不是通过鲜花或者寓言表达的那种真实，正如你所描述的。如果是后者意义上的真实，那每一套宗教都是真实的，只是程度上有差别而已。不过，当然了，这世界普遍呈现给我们的就是好与坏、诚实与虚假、善良与邪恶、高贵与下流难解难分的混合体。与此完全吻合的是最重要的、最高级的和最神圣的真理，也正好是掺和着谎言一并出现；事实上，真理必须借助谎言的力量，因为谎言对人们能更有力地发挥作用。真理作为上帝的启示的时候，也必须由谎言作引导。我们应该把这一事实视为道德世界的一个独家标志。与此同时，我们不要放弃希望在将来的某一天，人类达到了成熟和文化的某一阶段，一方面能产生出真正的哲学，另一方面又有能力领会这些哲学。如果“简单就是真理的标志”，那赤裸裸的真理就应该是简单的和能让人理解的，以至于可以以其真实的形态传达给所有人，而不需要掺和神话与寓言（一堆的谎言），亦即不需包装成为宗教。

365

德：你对大众可怜的能力没有足够的认识。

皮：我只是表达出我的希望而已，我是不会放弃希望的。以简单朴素的形态出现的真理，当然会逐离宗教，因为鸠占鹊巢已经很久了。但也正因为宗教长期以来占据了这一位置，这一位置也就一直为真理开放着。然后，宗教履行完自己的使命就寿终正寝了。宗教也就可以放过其一直引领到了成年期的人类，宗教自身也就安详地逝去。这将是宗教的安乐死。但只要宗教还活着，就会有两张面孔：一张是真理，一张是欺骗。根据所看到的其中一张面孔，我们也就相应地热爱它或者敌视它。因此，我们必须把宗教视为必不可少的一弊，这一弊的必要性是人类中大多数人可怜的智力缺陷所造成的。这些大众的头脑没有能力把握真理，因此，在紧迫的情况下需要真理的代替品。

366

德：说真的，人们还以为你们哲学家已经把真理完全准备好了，只等来人领取和理解。

皮：如果我们还没有掌握真理的话，那就主要归咎于哲学在以往无论何时何处都承受着来自宗教的压力。不只是在表达和传达真理方面，甚至在思考和发现真理方面，人们也是尽力使这些成为不可能，所用的手段就是把尚处幼年的小孩交到神职人员手里，由他们处理其头脑的事情。这样，人们的根本思想在以后将要运作的轨迹，已经由宗教人员如此坚实地铺垫好了，以致人们的根本思想在大的事情方面，终其一生都被固定下来了。有时候，尤其当我从东方研究中回过头来，拿起16和17世纪那些甚至是出自最出色的思想者的著作，看到他们的思想全被犹太教基本思想所瘫痪，处处受到制约，我得说是震惊不已。如此的头脑思维，又能想出怎样真正的哲学！

德：就算发现了真正的哲学，宗教也不会像你所以为的那样，就此从这世上消失。这是因为并没有一套形而上学适合所有的人，人们在思想能力上的天然差别，再加上对各人思想能力的不同培养，永远不会让这成为可能。绝大多数人都必须从事繁重的体力劳动，要为人类提供没完没了的所需品，这些劳动是必不可少的。这样，绝大多数

人不仅没有时间培养其潜能，没有时间学习思考，而且由于肌肉的绷紧力量和感觉的敏感性彼此是截然对立的，所以，太多和很强的体力劳动会让精神思想麻木，使头脑沉重、粗笨、迟钝，因此除了很简单和容易把握的关系与境况以外，再无力把握其他事情。属于这类人的起码占了人类的9/10之多。但人们仍然需要有某一套形而上学，亦即需要某一套对这世界和对我们这一存在的说明和解释，因为这属于人们最自然的需求。更确切地说，人们需要一套大众的形而上学。而要成为大众的形而上学，就必须结合许多稀有的特质，亦即必须容易把握，并在恰当的某些地方连带某些模糊的，甚至无法捉摸的东西；然后，一套正确的和充足的道德学必须与其教义联系在一起；但最首要的是这一套大众的形而上学必须能够为在痛苦中，在死亡中的人们提供永不枯竭的安慰。由此可知，宗教只可能是寓意上真实，而不是本意上真实。再者，宗教还需要获得某一权威的支持——这一权威由于其悠久的历史、普遍的认可，还有其证物、文献，连带其音调和吟唱而让人肃然起敬。要把这些特质集于一体是如此的困难，以致不少人如果他们考虑到这些，就不会那样愿意随时协助破坏宗教了，而会记住宗教是人民大众最神圣的财富。谁要想对宗教做出评判，那就应该永远不要忘了宗教面向的对象——大众——的素质，亦即不要忘了大众低劣的道德和低下的智力。让人难以置信的是，宗教传播得那么广远，那点点的真理火花又是多么顽强地持续闪烁，尽管包裹着离奇寓言和古怪仪式的粗糙外衣；那种顽强和难以根除就犹如麝香的气味：一旦与其接触，就难以消除。这方面的说明，我们可以认真审视记录在《奥义书》里高深的印度智慧，然后再看看当今印度那些疯狂的偶像崇拜，那些在朝圣、庆典、队列行进中的表现，还有那些禁欲和苦行的隐居者滑稽可笑的所为。但不可否认的是，在所有这些疯狂和滑稽的行为中却深藏着某种东西，某种与上述高深智慧相一致的东西，或者说是这个智慧的反映。这种东西却需要如此布置一番，才能为野蛮大众所接受。在这样的对立和矛盾里，我们可以看到人性的两极：个别人的智慧与大众的兽性；这两极却在道德的范畴找到了和谐一致。啊，谁又不曾想到《提鲁库拉尔》（V，1071）对句中的这一句话："看上去，泛泛之众就像是人；但类似这样的人的东西，我却从没见过。"受过更高教育的人可能至少有保留地理解和解释宗教，有

学问、有思想的人或许会私下里把宗教换成哲学。在此，某一套哲学却不能适合所有人，每一套哲学也只能根据亲和力的法则，吸引那些所受的教育和思想能力与此哲学相吻合的公众。因此，任何时候都有一套低级的教科书式的形而上学提供给受过教育的平民，也有一套更高级的形而上学提供给精英分子。例如，康德的高级学说也得被弗里斯、克鲁格和萨拉特及类似的人降低和败坏一番，才能为学校所用。歌德所说的一句话，也同样适用于这里："一种东西不会适合于任何人。"纯粹的启示信仰和纯粹的形而上学是为两个极端而设的，而对于在两端之间的人，则是上述两者互相修正，组成无数的组合与等级。人与人之间由大自然和教育所定下的巨大差别决定了不得不如此。

367-368

皮：说真的，你的这一观点让我回忆起你提到过的古人的神秘事情。那些神秘事情背后的目的，似乎就是要帮助解决由于人们不同的思想天资和不同的教育而产生的窘境。他们的计划就是从大众中，从那些完全无法领会赤裸真理的人里面，挑选出一些或许能接受某种程度的真理的人；从这些人中又再挑出某几个人，向其透露更多的启示，因为这些少数人更有能力理解这些东西。由此逐级向上，最后就是能够领受神秘奥秘的人。所以，就有了小、中、大不一的奥秘。这些事情的由来，就在于正确认识到了人的智力是参差不齐的。

德：在某种程度上，我们所受的低级、中级、高级的学校教育，代表着对神秘奥妙的不同领受。

369

皮：是，但那只是比较接近于这样，并且只有更高级知识的题材和内容用拉丁文写出时才是这样。自从情况已经不再如此，所有的神秘奥妙也就世俗化、亵渎化了。

德：不管那是怎样的情形，就宗教方面我想提醒你的是，关于宗教应该少从理论方面去理解，多从实际方面去考虑。人格化了的形而上学或许始终是宗教的敌人，但人格化了的道德却是宗教的朋友。或许所有宗教里的形而上学都是错的，但所有宗教里的道德成分却都是

真的——这从下面的情形就可以推测出来，亦即所有宗教的形而上学都是彼此矛盾的，但宗教的道德部分却都是互相吻合的。

皮：这证明了这样的逻辑规律：从错误的前提可以引出一个真实的结论。

德：你就只盯着这个结论吧，并且要永远记住宗教有其两面性。如果从其理论的一面，亦即从其智力的一面看，那是不合理的；但从其道德的一面看，却显示出是引导、驯服和安慰人类这一具有理性的物种的唯一手段，这一物种与猿猴的亲缘关系并没有排斥其与老虎的同样关系。同时，一般来说，宗教也足以满足了人们那朦胧的形而上学的需求。你好像并没有充分认识到你们这些有学问的、思维训练有素的、头脑清晰明亮的人，与人类中那些在重负压迫之下像动物一般的人及其迟钝、呆滞、笨拙、混浊、懒散的意识，两者天渊之别！后一种人的思想是彻底用于维持生计一类的操劳，而不会有动力向别的某一方向活动起来。他们的肌肉力量是那样单一地用劲，以致构成智力的神经力量随之下降得厉害。这样的人，无论如何都必须有某样坚实有力的东西作依靠，以应付人生中的滑溜和荆棘路程。因此，随便某个美丽的寓言就可以向这些人传达某些道理，因为对于他们那粗糙的头脑，除非这道理采用图像和比喻，否则他们是绝对不会明白和接受的。深奥的解释和细腻的分析是他们力所不逮的。如果你如此理解宗教，并记住宗教的目的是实际性压倒一切，理论性则是次要的，那宗教看上去就配得到最高的敬意。

370

皮：但归根到底，这样的敬意是基于这样的原则：为了目的可以不择手段。我无意基于这样的考虑而妥协。不管怎么样，宗教或许是一件很不错的工具，用以驯服和训练那颠倒、迟钝和恶毒的两足种属，但在热爱真理的人看来，每一个哪怕是善意的谎言都是不可取的。谎言和欺骗成了美德的工具——那将是很古怪的事情。我宣誓效忠的是真理的旗帜。无论何时何地，我都将忠诚于真理。并且不管成功与否，我都会为光明和真理而奋斗。一旦我发现宗教就在敌人的行列，我就会……

德：但你不会发现宗教在敌人的行列里！宗教并不是欺骗，宗教是真实的，并且是所有真理中最重要的真理。正如我已经说过的，因为宗教的教导是那样的高级，以致大众无法直接领会这些教导，因为宗教的光明会让平庸者目眩，所以，宗教就得披着寓言的外衣出现，教导那本身并不是真实的、但就其更高的含义而言却是真实的东西。这样去理解的话，宗教就是真理。

皮：那是没有问题的——如果宗教声称自己只是在寓言的层面上真实。只不过宗教却要求人们认为宗教就是完全的，就是字面意思上的真实，这就是欺骗了，这就是热爱真理的人所理应反对的。

371

德：但这的确是宗教的一个必不可少的条件。一旦宗教坦承其教义中所比喻的意思才是这其中的真实东西，那这些教义就将失去其作用；宗教对于世道人心的难以估量的有益教化，经由这些死抠字眼而丧失净尽。所以，与其以书呆子的死板态度固执坚持，还不如放眼看看宗教在实际领域所取得的巨大成就——在人的道德、人的情感方面，在指导人的行为，在安慰受苦之人，无论在其生时抑或在其死亡之际。因此，你就得倍加小心，不要以你那些理论上的吹毛求疵去怀疑人们的某种东西，并以此最终夺去人们获得安慰和宁静的无尽源泉。人们多么需要这一源泉啊！那些遭受了更残酷命运的人，的确比我们更需要它。也正因此，宗教应该是绝对神圣不可侵犯的。

皮：以这样的议论，我们就可以驳倒抨击贩卖赎罪券的路德了，因为有多少人，难道不是在得到了赎罪券以后，就获得了无以替代的安慰和安宁？因为人之将死，手握一沓赎罪券，人们也就满怀信心，自己已经握有可以进入所有九重天的入门券。人们也就怀着愉快的希望离开这一人世。安慰和安宁的理据又有什么用呢，如果在此之上，永远悬挂着达摩克利斯的幻灭之剑？真理，我的朋友，唯独只有真理才经得起检验，才靠得住，唯独真理的安慰才是坚实的，这是不可摧毁的钻石。

德：对的，如果你口袋里有真理，在我们需要它的时候就能让我们幸福的话。但你所拥有的只是一套一套的形而上学——这些形而上

学里除了能确切给我们头痛以外，再没别的其他确切的东西。在我们夺走人们一样东西之前，必须给予他们一样更好的东西以代替。

皮：啊，如果我不用听说这些话就好了！让人们摆脱一样谬误并不就是从人们那里夺走一样东西，而是给了他们一样东西，因为认识到某种东西是错的，本身就是认识了一个真理。没有什么谬误称得上是无害的，或迟或早，这一谬误就会给人带来祸害。所以，不要欺骗任何人，而是要坦承并不知道那无人知道的东西，让每个人自己得出自己的信条。这些信条或许并不会真的那么糟糕，尤其是人们的各种信条会互相打磨，会互相更正。不管怎样，多种多样的观点会奠定包容的基础。那些具有知识和能力的人，可以从事对哲学家的研究，甚至把哲学的历史延续下去。

372

德：那将是何等的美事！全民都成了形而上学的专家，在自然中摸索，互相吵架，并最终拳脚相向的形而上学专家！

皮：哦，不时地因这因那打打架，那可是生活中的调味品，顶多只是一桩无伤大雅的事情——与教士统治、教徒的抢掠、对异端的迫害、宗教裁判庭、十字军东征、宗教战争、圣巴特罗梅大屠杀等相比。这些就是强行指定大众形而上学得出的结果。因此，我坚持认为，荆棘丛是无法长出葡萄的，骗局是无法让人得到解救的。

德：我还要向你重复多少次呢？宗教不是骗局，而是真理本身，只是披上了神话和寓言的外衣而已。至于你的计划，亦即每个人都应该是自己的宗教的创立者，那我还要告诉你，这样一个个人的宗教独立是完全彻底违反人性的，因此会破坏所有的社会秩序。人是形而上学的动物，亦即人有着某种相当强烈的形而上学的需求，所以，人们首要是在其形而上学的意义上理解生活，想由此推导出一切。因此，听起来很古怪，虽然所有教义教条都是那样的不确定，但在形而上学的根本观点方面相互一致，对人来说却是头等重要的事情，甚至可以说人们只有在这方面的观点是同声同气的，才有可能构成真正和持久的社会。因此缘故，人们更多的是根据其宗教而不是根据政府，甚至不是根据其语言而互相认同和划分。据此，也只有当某一套普遍获得

认可的形而上学系统成为了基础，社会的大厦、国家也才可以根基稳固。当然了，这样的形而上学系统只能是大众的形而上学，亦即宗教。这一宗教与国家的宪法，与人们所有的社会生活表现，以及与私人生活的一切庄严行动都融合在了一起。古老的印度就是这样的情形，在波斯人、埃及人、犹太人，还有希腊人和罗马人等社会都是一样的情形。在信奉婆罗门教、佛教和穆罕默德的社会人群中，情形概莫能外。中国虽然有三套信仰，但其中最流行的佛教，却恰恰是最不需要国家操心照料的。中国还有这样一个广泛和每天都要用上的说法，“儒道释三教实为一家”，亦即在主要方面三教是一致的。中国的皇帝也在同一时间共同信奉这三教。最后，欧洲是基督教国家联盟，基督教是欧洲每一成员国的基础，是这些国家的共同纽带。因此，尽管土耳其地处欧洲，却并不被视为真正属于欧洲。与此相应，欧洲的君王是“蒙主恩赐”才成为王侯，教皇是上帝委派的总督。因为教皇的威望是最高的，所以，他把所有的王位都视为只是从教皇那借出的分封。同样相应地，大主教、主教也有其世俗的统治地位，例如时至今日，他们在英国上议院仍拥有席位和投票权。新教的君主也就是教会的首领，在几年前的英格兰，这位首领就是一个18岁的姑娘（维多利亚女王）。由于教皇的背信，改革已经动摇了欧洲国家的大厦，尤其通过废除信仰共同体，解除了德国的真正统一。因此，德国的统一在事实上被瓦解以后，只能通过人为的、纯粹是政治上的纽带而重新恢复。这样，你可以看出信仰及其统一，与社会秩序和每一个国家的联系是多么的关键和重要。无论在哪里，信仰都是宪法和法律的支撑，亦即社会大厦的基础。如果信仰没有给予政府权威和统治者威望以支持，那社会大厦的基础就很难存在下去。

373-374

皮：哦，的确，上帝对君王来说就是一个圣诞老人，以方便君王们在别无他法的情况下，把大孩子们赶上床去。因此君王们很注重上帝。这很好，但我想给每位统治的君王一点建议：在每半年的特定一天，认真地阅读《撒母尔记》1：15——这样，他就永远记得把王位建立在圣坛之上意味着什么。除此之外，自从“神学家的最后的论据”——火刑堆——已不再应用以后，那个统治工具已经失去了很多

效力。这是因为你知道的，宗教就像萤火虫，它们需要黑暗以便发光。大众在某种程度上的无知就是一切宗教的前提条件，是宗教能够生存下去的一个要素。另一方面，只要天文学、自然科学、地理学、历史、关于地域和人民的知识广为传播光明；到最后，甚至哲学都获准发言——到了这个时候，每一套以奇迹和启示支撑起来的信仰都会沉沦，而哲学就会取而代之。在欧洲，临近15世纪末，知识和科学的时代随着博学的新希腊人的到来而出现了曙光；在欣欣向荣的16世纪和17世纪，更是阳光普照，把中世纪的阴霾一扫而光。在同等程度上，教会和信仰就必然慢慢地消沉。因此，在18世纪，英国和法国的哲学家起来与其针锋相对，直到最后，在腓特烈大帝治下，康德出现了。康德剥夺了宗教信仰一直拥有的哲学支持，解放了这位“神学的婢女”，因为康德以德国式的彻底和冷静方式，对整桩事情发起了攻击——这样，哲学就改换了一副面孔：不再是那么的草率轻浮，而是更加的严肃认真。结果在19世纪，我们看到基督教虚弱了许多，几乎全然失去了严肃的信仰，甚至沦落到了为自身生存而战的地步。而忧虑不安的君王们，却试图通过人为的刺激手段以救亡，就像医生试图用麝香救助垂死的病人。在此，看看孔多塞的《人类精神进步史表纲要》中的一段吧——这看上去就像为警醒我们这一时代而写：“哲学家和伟大人物的宗教热忱只不过是政治上的虔信，我们要为之辩护的每一宗教，每一留给人们的、有好处的信仰，能够期望其带给人们的只是或多或少延长了死前的痛苦而已。”（《第五个时代》）在上述事情的整个发展过程中，读者始终可以观察到信仰和知识，就类似于天平的两边：一边升起的时候另一边就下降。的确，这一天平是如此的敏感，短暂的影响也能显示出来。例如，在19世纪初，波拿巴指挥的法国乌合之众发动了掠夺性侵略，人们随后为驱赶和惩罚这帮强盗而付出的巨大努力，导致人们短暂放弃了科学研究，并因此导致了传播知识方面某种程度的退步。教会也就马上重又抬头，宗教信仰又马上焕发出活力——当然了，与那时代相呼应，那活力部分地只是诗意的性质。在接下来三十多年的和平时间里，人们的闲暇和富足把科学研究和知识传播促进到了一个少有的程度，结果就是我说过的宗教面临瓦解和崩溃的危险。或许那经常预言了的时间很快就要到来了，亦即宗教就要与欧洲人说再见了，就像保姆照看的小孩已经长大成人

了，从现在起他要接受家庭教师的教诲。这是因为由权威、奇迹和启示支撑起来的信仰教义，毫无疑问，只适合辅助处于儿童期的人类。但根据所有相互吻合的物理和历史资料，其历史至今还不超过一个60岁的人一百倍的人类，仍然处于儿童期而已。这是每个人都会承认的。

375-376

德：啊，你就不要不加掩饰地得意预言基督教的没落了。你就想想欧洲人是多么地感激这一宗教！这宗教源自东方——真正和古老的故乡，后来随着欧洲人而来。经由基督教，欧洲认识了这样一个根本真理：生活的目的不可能就是生活本身，我们存在的真正目的是在我们的存在之外。欧洲人由此有了一个在此之前闻所未闻的方向。也就是说，希腊人和罗马人把生活的目的完全锁定在了生活本身，因此，在这个意义上他们当然可以被称为盲目的异教徒、野蛮人。因此，他们所有的美德说到底都是服务于公益，都是有具体用处的。亚里士多德很天真地说过："那些对他人最有用处的美德，也必然是最大的美德。"（《修辞学》，1，第9章）所以，对古希腊和罗马人来说，热爱自己的祖国就是最高的美德——虽然这爱国是非常含糊的，因为在"爱国"里面，狭隘、偏见、虚荣和很好理解的自利占很大成分。就在上面的引文之前，亚里士多德列出了各种美德，并对其逐一分析。那就是公正、勇气、节制、高尚、慷慨、宽容、善良、理智、智慧。这些与基督教的美德相比，差别是多么的巨大！甚至柏拉图，这位前基督教时代的、无与伦比的、最超验的哲学家，除了正义以外，不知道还有其他更高级的美德。并且也只有柏拉图是无条件的和因为正义的缘故而推荐正义这一美德的。而对其他所有的哲学家，所有一切美德的目的不过就是过上幸福愉快的一生，而道德就是达致幸福一生的途径而已。基督教把欧洲人从平庸的、粗糙的与这肤浅的、浑浑噩噩的存在合为一体的状态解放了出来。并让他抬起头来，

377

眺望天空和星星。(5)

据此，基督教宣讲的不仅是正义，而且还有仁慈、同情、施舍、原

谅、对敌人的爱，以及忍耐、谦卑、断念、信仰和希望。事实上，基督教走得更远，因为基督教教导我们这一世界是邪恶的，我们需要获得解救。因此，基督教宣扬要蔑视这一世界，否定自我，贞洁，放弃自身的意欲，亦即背弃生活及其虚幻的逸乐。基督教教导我们要认清痛苦所具有的圣化力量，而一种刑具就成了基督教的象征。我高兴地承认，对生活这一严肃认真和唯一正确的观点，早在基督教诞生一千多年前，就已经以其他方式在亚洲流传。直至今天，也仍然独立于基督教而传播和存在。但对欧洲人来说，这样的观点却是一个新奇和伟大的启示。这是因为众所周知，欧洲的人口包含很多亚洲部落和种族——他们被迫离开家园、流浪并逐渐抵达欧洲。在其遥远的迁移中，他们家乡的原初宗教及其正确的生活观失传了。这样，在新的气候里，他们就形成了自己的差不多可以说是粗糙的宗教，主要就是德洛伊德宗教、凯尔特宗教、日耳曼人的宗教和希腊人的宗教。这些宗教在形而上学方面的内容相当单薄和肤浅。与此同时，希腊人却发展出了一套完全特别的、我们可以称为直觉的细腻和正确的审美观，而这是在这地球上曾经有过的所有民族当中为他们所独有的。因此，通过他们的诗人之口和他们的雕塑家之手，他们的神话获得了异常优美、赏心悦目的形态。但在另一方面，生活的严肃、真正和深刻的含义，希腊人和罗马人却不曾领会，他们就像大孩子般地生活，直至基督教的到来才引起他们注意到生活的严肃一面。

378

皮：要评估后果的话，我们只需要把古代与紧随其后的中世纪做一番比较，例如，比较一下伯里克利时代与14世纪。我们几乎无法相信眼前所看到的是同一种生物。在古代，我看到人性最美好的施展和发挥，出色的国家机构和组织，明智的法律，聪明地委任国家职务，受理性约束和规管的自由，所有那些达至顶峰的艺术品，连带诗歌和哲学——在千百年过去以后，这些作品仍然是无法企及的典范，几乎就是出自更高一级的生物，是我们永远无法与之比肩的。此外，还有那种由于高贵的社交而增色不少的生活——这在色诺芬的《会饮》中得到了描绘。我们再看看中世纪，如果你能够的话。你会看见在那时候，教会禁锢了人的精神和人的身体力量，以致骑士和教士可以把生

活的全部重负推给他们共同的负重牲口，即三等生物。你会发现拳头就是真理，封建主义和狂热紧密地联系在一起。其后果就是吓人的无知和思想蒙昧，与此相应的缺乏宽容、信仰纷争、宗教战争、十字军东征、迫害异端和宗教裁判庭；而社交形式则是由粗野和纨绔子弟习气共同凑合而成的所谓骑士，以及书呆子式的教育和成了一套套的胡闹与荒唐把戏，还有那下贱的迷信和对女人的猿猴般的崇拜。这些风气留至今天的残余，亦即对女性献殷勤所获得的应有回报，就是女人们愈发飞扬跋扈。这已沦为所有亚洲人的持久笑柄，在此希腊人也会有同感。在黄金中世纪，这当然发展至有计划的、形式化的臣服于女人和为女人效劳，连同那些强加于人的所谓英雄作为、对女性的求爱、浮夸的抒情吟唱，等等，等等——虽然需要指出的是，最后这些有其智力一面的胡闹把戏，却是主要发生在法国。对于物质的和迟钝麻木的德国人，骑士更多的是以酗酒和抢掠而出名。大杯喝酒、打家劫舍才是正事。当然，在宫廷里，这些骑士也不至于唱不出几首乏味的宫廷抒情诗。那为何后来移风易俗了呢？就是因为人们的迁移和基督教的到来。

379

德：很好，你提到了这些。人们的迁移是祸害的根源，基督教则是遏止这些的防波堤。正是为了应对随着迁移蜂拥而至的粗鲁、野蛮的人流，基督教首先就是一个驯服和控制的工具。粗野之人必须首先跪下，学会崇拜和服从；只有在这之后，我们才可以开化他们。就像爱尔兰的圣帕特里克，德国的温弗里德也做出了同样的成就，并且是一个真正的博尼法吉乌斯将军一般的人。人们的迁移，亚洲部落对欧洲的最后挺进，还有之后由阿提拉、成吉思汗和帖木儿率领的并不成功的尝试，以及作为滑稽尾声的吉普赛人迁移，冲刷掉了古老的人文。基督教正正就是对抗野蛮的本原，正如稍后在整个中世纪时期，教会及其等级制度在限制那些具有暴力本钱的人，限制那些君王和骑士做出粗野和蛮横事情方面是极为必要的，是针对那些巨无霸冰块的破冰器。但基督教的根本目的与其说是把此生变成适意的一生，不如说是要让我们变得更配过上一种更好的生活；基督教把目光越过这段时间（一生），越过转瞬即逝的幻梦而投向彼岸，要引导我们获得永

恒的解救。基督教的方向是伦理性的——在此，我用了这个词最高的、在基督教传来之前还不为欧洲所知的含义。我在比较古人和基督教徒的道德与宗教差别时，已经表明了这一点。

380

皮：理论上你说的是有道理的，看看实践又是如何吧。与接下来的基督教世纪相比，古人没有中世纪时期那么残忍，这是无可争议的。中世纪的刑具别出心裁，火刑更是不计其数。再者，古人相当的宽容，尤其推崇公正，经常为祖国而献身，显现出多种多样的高贵情操和那种真正的人性。甚至到了今天，了解他们的所为所思就称为“人文”学习。宗教战争、宗教屠杀、十字军东征、宗教裁判庭以及其他审判异端的裁判庭，对美洲土著人的种族灭绝，并引进非洲奴隶以取代他们——所有这些都是基督教带来的结果，在基督教之前的古代，却不曾发现与此相似或者同等分量的事情，因为古时候的奴隶、家奴是一个满足的、忠心于主人的人。这些古时候的奴隶，与甘蔗庄园里那些谴责和控诉人类的不幸黑奴相比，那可是泾渭分明。当然，那时对鸡奸行为的容忍是要指责的，这也是人们批评古人道德的主要地方。但这与我所提到的基督徒的可怕行径相比，简直是小巫见大巫。时至今日，这一罪过早已不像表面上所看到的那样稀有。考虑到所有这些，你还能说人类经由基督教而真变得更道德了吗？

德：如果结果与那纯净和正确的学说并不相称，那有可能是因为那学说对人类而言太过高贵和崇高了，因此，那学说把目标定得太高了。遵守非基督教的道德，例如，遵守伊斯兰的道德当然更容易。但正是最崇高的东西，却最容易被人曲解、利用和借用其名号进行欺骗。“滥用最优秀的东西是最恶劣的”，因此，甚至那些高贵深远的学说，有时候也被人们当作幌子而做出至为卑鄙的事情和真正的罪行。但旧的国家制度、古老的艺术和科学的沉沦，正如我所说的，可归因于外来野蛮人的入侵。随后，无知和粗野占了上风，由此导致暴力和欺骗夺取了统治，以致骑士和教士成了人类的负担——这些是不可避免的。对此的部分解释，就是新的宗教教导人们寻求的不是暂时的而是永恒的解救，纯净的心灵比有知识的头脑更重要，所有世俗的乐趣，甚至科学和艺术所提供的乐趣也是让人厌恶的。但只要科学和艺

术有助于宗教，那也会予以推动并达到一定的繁荣。

381

皮：在相当狭窄的范围之内是这样。但科学却是不可靠的家伙，应该受到控制。相比之下，那可爱的无知无识，作为信仰教义的一种必需，却得到了用心的培养。

德：但人类直至在那之前所获得的、保存在古老作品里的知识，却唯独经由教士（尤其是修道院中的教士）的抢救，才不至于湮没。啊，要不是基督教在大迁移不久之前就出现了，那在大迁移之后将会是怎样的一种情形！

皮：如果人们不带成见地、冷静地精确权衡宗教带来的利与弊，那的确是极为有用的探讨。当然，要这样做的话，我们需要比我们双方所掌握的要多得多的历史和心理学资料。学士院可以把这方面的探讨变成一篇有奖论文的对象内容。

德：他们会小心不做出这样的事情。

皮：你这样说我很惊讶，因为对宗教来说是一个糟糕的征兆。此外，的确也有这样的学士院：在回答学士院提出的问题时，不会明言的条件就是谁最能顺着学士院的意思说话，谁就能获奖。如果首先能有某个统计学家告诉我们，每年有多少犯罪是因为宗教的动因，又有多少犯罪是因为其他别的动因而得到遏止，那就好了。属于前者的为数绝对很少，因为一个人受到诱惑去犯罪的话，那对抗此犯罪念头的首先肯定是法律中对此犯罪的惩罚和遭受此法律惩罚的可能性。接下来他要考虑的第二件事是犯罪对于他的名声所构成的危险。如果我估计没错的话，这人将长达数小时地反复考虑这两个障碍，而宗教方面的考虑不会在这之前进入他的头脑。一旦他克服和摆脱了阻止他犯罪的前两个障碍，那我相信仅仅只是宗教的话，是绝少能制止他犯罪的。

382

德：但我相信宗教经常能够遏止犯罪，尤其是如果宗教的影响已经通过习惯发挥作用，以致人们对严重的恶行马上望而却步。早期留下的印象是无法磨灭的。例如，我们想一想有多少人，尤其是贵族，

经常做出多么巨大的牺牲以履行已经许下的诺言——这纯粹只是因为在童年期，父亲经常一脸严肃地教导他们：一个荣誉之士，或者说一个绅士，或者一个骑士，总是一诺千金，不会违背自己的诺言。

皮：如果不是具有一定程度的与生俱来的正直和诚实，那也是不会起作用的。你不要把一个人的善良本性的结果归之于宗教的原因，因为善良本性的缘故而产生的对罪行的受害者的同情，可以遏止罪案的发生。这样的动因是独立于任何宗教的。

德：但这样的动因如果缺少了宗教动因的外衣，那对大众就会绝少发挥出作用。披上宗教动因的外衣以后，原来的动因肯定得到了加强。就算没有这样的天然基础，单是宗教动因本身也经常可以防止犯罪。我们对此不应感到奇怪，因为大众里面就算是那些受过更高教育的人，也有时候不仅受到了宗教动因的影响，因为这些起码有寓言性的真理做其基础，而且也受到了甚至最荒谬的迷信的左右，并且在其一生中都听任其摆布。例如，不会在星期五做事，不会13个人围桌而坐，会顺应偶然的征兆（预兆），等等，等等。受过更高教育的人仍然是这个样子，那大众就更不用说了。你对那些大老粗的极为狭隘的思维是不会充分明白的，那些人的头脑思想相当蒙昧，尤其是这样的头脑思想再搭配上一副卑劣、不公和恶毒的心肠作为基础。而这恰恰是至为常见的情形。人类的绝大多数都是诸如此类的人。对于这些人必须尽量地暂时予以引导和控制，并且是借助的确是迷信的动因而做到这一点，直至他们能够接受更正确和更好的动因为止。宗教的直接作用可以由此证明，亦即例如在意大利，经常发生这样的事情：一个小偷经由其忏悔神父把所偷之物归还原主，因为忏悔神父把归还所偷之物定为小偷获得赦免的前提条件。然后再想想人们宣誓的时候——在此，宗教真正显示了它的决定性影响。那么，有可能一个人在发誓的时候是直接以道德之人的身份，并以此庄严回应——在法国，人们似乎就是这样看待宣誓的，其宣誓公式只是我发誓（je le jure）就可以了。公谊会教徒同样如此，因为他们郑重地说出的“是”或“不是”可以被接受为宣誓。或者也有可能这人在发誓的时候是真心相信自己在押上永恒的极乐——这种相信有可能只是一层外衣，里面其实是这人自己的道德情感。但无论怎样，宗教的看法和概念是唤醒和召唤人的

道德天性的手段。很多时候一开始是发了假誓，但要动真格地发出誓言时就突然拒绝了——这样，真相也就出来了。

383

皮：但更常见的是人们的确发了假誓，也就是在所有证人都目睹的情况下践踏真理和正义。发誓是法律工作者们的形而上学的小动作——这些他们应该尽量少用为好。如果不可避免，那就必须以最庄重的方式进行，千万不能没有神职人员在场。甚至需要在教堂，或者在毗邻法庭的小教堂或祈祷室进行。对一些极为可疑的情形，让一些学童在场也是恰当的做法。法国那种抽象化的宣誓方式是完全不起作用的，正是因为对具体的实在之物进行抽象，只应该留给每个人的头脑，根据其所受的教育程度。不过，你引用宣誓作为例子，以证明宗教具有实际效用却是对的。但除了这些是否还有更大的效用，我却是怀疑的，尽管你说了那么多。你只需想一下，假设现在突然有一份公开声明废除了所有的刑法，那么，我相信，在宗教动因的保护下，不管是你还是我，都没有胆量哪怕就从这里单独走回家去。与此相比，以某种同样的方式声明所有的宗教都是不真实的，那么，在唯独只有法律保护的情况下，我们仍是一如既往地生活，不会有更多的惊慌，也不会让我们增添防护的措施。但我还想告诉你，宗教经常会造成某种相当败坏的道德影响。一般可以这样说，把责任给了上帝，那也就是从人们那里抽掉了这责任，因为如果人们无法做出良好行为的话，那献媚上帝就很容易代替了己过。与此相应，我们可以看到无论在哪里，无论在什么时候，绝大多数人都发现通过祈祷乞求登上天堂要比通过做出行为和实事来上天堂容易许多。每一种宗教很快就会发展至这一步：神的意志最首要关注的与其说是人们的道德行为，还不如说是对神的信仰、神庙的仪式和各式各样的敬神习俗。这些逐渐地会被视为甚至可以代替道德行为，尤其是这些与神职人员的薪酬挂钩的话。在神庙里供奉动物牺牲，或者做弥撒、建神庙，或者在路边竖起十字架，很快就成了最值得嘉许的功德。甚至严重的罪行，也可以通过这些功德而获得赎罪。同样，悔罪、臣服于教士的权威、告解、朝圣、捐献给庙宇及其神职人员、出资兴建寺院（修道院），等等，等等，也是赎罪的方式。到最后，神职人员看上去就几乎只是中间人，

从事的就是与可被收买的神祇之间的交易。就算事情没有发展到这一步，那真有这样一种宗教吗，亦即信徒们起码不会把祈祷、唱诵赞美和多样的虔敬练习，当作是道德行为的部分替代品？例如，看看英格兰吧。康斯坦丁大帝指定了星期天为基督教的星期天，以区别犹太教的安息日，却被大胆无耻的教士欺骗性地把两者，甚至连名字都混淆为一。这样做的目的就是把耶和华所规定的安息日，亦即在六天工作以后，疲倦的全能之神必须休息的那一天——这一天因此实质上就是一周中的最后一天——转换成基督徒的星期日，亦即“太阳之日”（Sonntage）、辉煌开启一周的第一天、虔敬和欢乐的一天。由于这一骗局，在英国，不守安息日（Sabbathbreaking），或者亵渎安息日（desacration of the Sabbath），亦即在星期日，从事任何哪怕是最简单的事情，不管是要赚钱还是为了娱乐，任何玩游戏、听音乐，或者织双袜子，或者阅读任何世俗的书籍都被视为重罪。一般人难道不是相信，只要他们总是像他们的精神导师所教导的那样，“严守神圣的安息日，定期参加敬神的服务”，亦即只要他们在星期日坚持无所事事，并且能够总是在教堂坐上两个小时，听那已经听了千百遍的祈祷文，并同一时间跟着饶舌，那就算他们不时允许自己做了这样或者那样的事情，都能求得原谅？那些人形的魔鬼，在北美自由州（应该称“奴隶州”才对）的奴隶主和奴隶贩子，一般都是正统和虔诚的英国圣公会教徒——这些人会把在星期日工作视为重罪；并且由于对此深信不疑，也依时上教堂，等等，所以，他们期望会得到天堂极乐的。宗教败坏道德的影响与宗教促进道德的影响，前者更加的没有疑问。相比之下，对宗教，尤其是基督教和伊斯兰教引起的残忍行为，对这些宗教给世界所带来的不幸做出弥补，那促进道德的影响该有多么巨大和确定才行！想想那些宗教狂热，那没完没了的宗教迫害，那些宗教战争，那种古人完全没有概念的血腥疯狂；然后想想那持续两百多年的十字军东征：那是完全不计后果的大屠杀，伴随着战场上的呐喊“这是上帝的旨意！”其目的就是要占领这个人的坟墓——而这个人生前宣讲的却是爱和忍受！想想把摩尔人和犹太人从西班牙清除和灭绝，想想圣巴托罗梅惨案，宗教裁判庭和其他对异端的裁判庭，还有穆斯林在三大洲的强劲征服。再想想在美洲的那些基督徒，美洲的绝大部分和古巴的全部原住民都被灭绝了，根据拉斯·卡萨斯的

记载，在40年间，1200万人被杀掉了——当然，这些都是在“为了主的荣名”之下进行的，并且是为了传播福音之故。除此之外，也因为不是基督徒就甚至不被视为人类。虽然我之前曾谈及这些事情，但如果时至今日，《发自上帝之国的最新报道》(6)仍在印刷，我们就将不知疲倦地旧事重提。尤其不能忘记的是，在印度这片神圣的土地，人类的摇篮，起码是我们所属种族的摇篮——正是在这块地方，首先是伊斯兰教徒，然后是基督教徒，相继以最恐怖的方式，攻击和肆虐坚持人类原初和神圣信仰的人。那永远令人痛惜的恶意、残忍破坏和毁灭古老神庙与神祇的图像，时至今日仍让我们看到伊斯兰教徒那种一神教的狂热所留下的痕迹。这种狂热从玛穆德开始，一直延续到杀兄犯奥朗扎比。在这以后，葡萄牙的基督徒最忠实地依样画葫芦，破坏神庙和在果阿设置宗教裁判庭。还有我们不要忘了，那些上帝的选民在埃及，在听从耶和华的直接命令，在偷取了他们信赖的老朋友借给他们的金银器皿以后，现在就由摩西领头(7)，开始杀戮和抢掠那受赞美之地，目的就是听从那耶和华直接和总是重复发出的命令，从合法占有者那里夺走“许诺之地”(8)，没有任何同情可言，对居民毫无怜悯地杀戮和灭绝，甚至妇女和儿童（《约书亚记》，第10章和第11章）——因为这些人不曾接受割礼，也不认识耶和华。这就构成了充足的理由把针对这些人的所有残暴行为合理化、正当化，这就类似出于同样的理由，在更早的时候，始祖雅各和他的神选民对沙林的国王哈默及其人民做出了无耻行径——这在《摩西五经》第34章里有辉煌的描述。这也是因为那些人民是不信上帝的人。这些的确是宗教最糟糕的一面：每一宗教的信众都认为自己可以对别的一切宗教的信众为所欲为，并因此以最邪恶和最残忍的方式对待他们。就以这样的方式，伊斯兰教徒对待基督徒和印度教徒，基督徒对待印度教徒、伊斯兰教徒、美洲土著、黑人、犹太人、异教徒，等等。我说所有的宗教——这或许说过头了，因为为维护真理计，我必须补充这一点：出自这一原则的狂热的暴烈行为，就我们真正知道的，也只是涉及一神教的追随者，亦即只涉及犹太教及其两个分支，基督教和伊斯兰教。至于印度教徒和佛教徒，我们却没有看到类似行为的描述和报道。虽然我们知道大概在公元5世纪，佛教徒被婆罗门赶离了他们在印度半岛的原初家园，然后这些佛教徒就散布在整个亚洲，据我至今所知，驱赶期

间没有关于发生暴力行为、战争和残忍行为的任何确切资料。当然，这有可能是那些地区的模糊历史所致，但印度教和佛教极其温和的特性，这些宗教不停地强调对所有生命的怜悯，还有就是婆罗门教由于种姓制度的缘故而不会真正接纳新的皈依者——所有这些因素都让我们希望，这些宗教的追随者没有做出大规模的、各种各样的残暴事情。斯宾塞·哈代在出色的著作《东方的修道生活》第412页，赞扬了佛教徒超常的容忍，并且还保证说：佛教的编年史中关于宗教迫害的例子，少于任何其他宗教。(9)事实上，不容忍也只是一神教本质上的特点：唯一的一个上帝，从本质上也就是一个嫉妒的、不乐于看到还有其他上帝的上帝。相比之下，多神教的神灵从本质上就是容忍的。他们生活，也让别的神灵生活。首先，他们愿意容忍他们的同事，在同一宗教里的神灵；然后，这种容忍就扩展至其他陌生的神祇。因此，这些陌生的神祇得到热情的接纳，在这以后有些甚至得到了同样的权利。罗马人就有这方面的例子，因为弗里季亚的、埃及的及其他陌生的神祇，都得到罗马人自愿的接纳和尊敬。因此，也只有一神教才让我们看到种种宗教战争、宗教迫害、对异端迫害的裁判庭，还有破坏圣像、扫除陌生神祇的画像，拆除印度的神庙和拆除面向太阳已三千年的埃及巨型塑像——因为他们那嫉妒的上帝说过“你不可制作偶像”，等等。回到主要的一点吧，你强调人对形而上学的强烈需求，关于这点你确实是对的。但在我看来，宗教与其说是满足，还不如说是利用和滥用了人们在这方面的需要。起码我们看到了在促进人的道德方面，宗教的用处在大多数情况下是有疑问的；而宗教的不好之处，尤其是尾随宗教的残暴事情却是一目了然的。如果我们考虑到宗教有支撑王位的用处，当然就是另一回事了，因为只要王位是受上帝恩典的赐予，那神坛和王位就是紧密联系在一起的。因此，每一个聪明的、热爱自己的王位和家庭的王侯，都成了具有真正宗教情怀的模范而走在人民的前面。甚至马基雅弗利在《君王论》第18章，也迫切建议君王们具有这种宗教的情怀。再者，人们可以提出：启示的宗教之于哲学，恰如神授的君权与人民授予的君权。所以，这两组中的前者（启示的宗教与神授的君权）是天然的联盟。

384-391

德：啊，可不要用上这种调子嘛！但记住：你这样做就是鼓吹群氓统治和无政府主义，而这些可是法律秩序、所有文明和人类的大敌。

皮：你说得对。这些只是诡辩而已，或者就是击剑大师所说的胡搅蛮缠的招数。我收回我的话。但你看，争论不时也会让本来诚实的人变得有失公正和心生恶意。所以，就让我们到此为止吧。

德：虽然我做出了种种努力，但我还是感到遗憾并没有改变你对宗教的心态。尽管如此，另一方面，我却可以向你保证：你说的所有那些一点都不曾动摇我对宗教具有高价值和必要性的信念。

皮：我相信你说的，因为正如胡迪布拉斯所言：

人们不情不愿但又最终相信了的，

仍然是他们自己的看法。

但我安慰自己的就是争论和矿泉水浴一样，事后的作用才是真的。

392

德：那我就祝愿你有美妙的事后作用吧。

皮：或许会是那样吧——只要那句西班牙谚语不会重又涌上嘴边。

德：那句西班牙谚语说了什么？

皮：Detras de la cruz está el diablo.

德：说德文，西班牙人！

皮：稍等——上菜。“十字架后面站着的是个魔鬼。”

德：哎，我们可不要语带讽刺地分手，而是要明白宗教就像双面神灵伊阿努斯，或者更准确地说，宗教更像是婆罗门教的死神雅玛，都长着两副面孔；并且就像雅玛那样，一张是很友善的，另一张则相当阴森。我们两人都只是把目光盯着其中一张面孔而已。

皮：你说得对，老伙计！

175　信仰和知识

哲学作为一门知识，完全不会关注人们应该或者可以信仰些什么，而纯粹只是着眼于我们可以知道些什么。那么，如果我们可以知道的是完全有别于我们所要信仰的，那就算对信仰来说，这也不是坏事，因为信仰正正就是要教导我们无法知道的东西。一旦人们有能力知道是怎么回事了，信仰就成了无用和可笑的东西，其无用和可笑大概类似于给数学一类提出一套信仰学说。

另一方面却可以提出这样的反对意见，虽然信仰永远可以比哲学教导给我们多得多的东西，但信仰却不会教导任何与哲学的结果不相吻合的东西，因为知识的构成材料比信仰更坚实，这样，如果这两者互相碰撞，信仰就会破碎的。

无论如何，信仰和知识都是从根本上不一样的事物。为了双方各自的利益，两者必须严格分开，这样双方就要各走各路，甚至不要理会对方。

176　启示（或领悟）

昙花一现的一代又一代人，快速地接连诞生和逝去，个体的人则在恐惧、困顿和痛苦中，跳着舞投进死亡的怀抱。与此同时，人们却永不厌倦地发问：这到底是怎么一回事？这整出喜剧闹剧，究竟有何含义？人们呼唤上天以求回答，但上天始终沉默以对。相比之下，教士和神职人员却带来了启示或领悟。

但谁要是真的以为那并非人类的生命曾经向我们人类透露了人类的存在、世界及其目的的信息，那他就仍然只是个大小孩而已。除了人类智者的思想以外，不会还有其他别的启示；即使是智者的思想，也与所有人类的东西一样，都免不了出错的命运。这些思想经常被裹

以奇特寓言和神话外衣，并被称为宗教。其实，一个人到底是依据自己的思想而生活和奋斗，抑或信赖别人的思想都差不多，因为这些他所信赖的永远只是人类的思想和看法。但人们一般来说都有这样的弱点：宁愿信赖那些声称有其超自然源头的别人，也不信赖自己的头脑。但如果考虑到人与人之间巨大的智力差别，那一个人的思想被别人在某种程度上视为启示或领悟，就相当有可能了。

相比之下，所有的神职人员，无论在哪个地方，也无论在哪个时期，不管是婆罗门教的，还是伊斯兰教、佛教或者基督教，其根本秘密和狡猾之处，就在于准确认清和理解了人们极其强烈的和无法根除的对形而上学的需求。然后，他们就声称拥有能够满足此需求的手段，因为他们能够以某一奇特的方式，直接接收到那巨谜的密码。人们一旦接受了他们的说法，他们就可以随心所欲地控制和左右人们。因此，在统治者和君王当中，那些更精明者就与这些人结盟，其他君王则自己也受着这些人的控制。如果出现了至为稀有的例外情形，亦即当某一位哲学家登上了王座，那就会不合时宜地扰乱这整出的喜剧。

394

177　论基督教

要公正评判基督教，那我们就必须考察在它之前的是什么，给它排斥掉的又是什么。一开始的是希腊罗马的异教信仰，如果作为大众的形而上学，那这异教信仰只是某一毫不足道的现象，既没有真正的、具体的教义，也没有明确表达出来的伦理学；甚至没有真正的道德上的倾向，没有神圣原始文献，以致难以冠上宗教之名，而只是人们幻想的游戏之作，是文学家从民间童话中取材而成的拙劣作品，并且大部分内容只是对自然力的明显拟人化而已。我们实在难以想象那时候的成年男人会认真对待这一幼稚的宗教。但古老作家的许多段落却证实了那时候人们的认真态度，尤其是马克西穆斯的第1卷，还有就是希罗多德作品的很多文字段落。从这些文字里，我只挑出最后一书中第65章的一些文字。希罗多德表达了他个人的意见，并且就像一

个老妇一样絮絮叨叨。随着时间的推移和哲学的进步，这种认真态度当然消失了。这样，基督教才有了挤掉国家宗教的可能——虽然国家宗教有其外在的撑持。但国家宗教就算是在最好的希腊时期，也一点都不像后来时期的基督教，或者不像在亚洲的佛教、婆罗门教或者伊斯兰教那样得到认真、严肃的对待；因此，古人们的多神教与多个一神论是大不相同的两回事。关于这一点，可由阿里斯托芬的《蛙》充分证明。在此剧中，狄奥尼索斯就作为一个可怜的小丑和胆小鬼出场，并成为人们的笑料。并且这部剧是在狄奥尼索斯庆祝节日时公开上演。基督教要排挤掉的第二样东西就是犹太教。犹太教里粗糙生硬的教义经由基督教纯净化了，并且也悄无声息地寓言化了。总体上，基督教是完全寓言性质的，因为在世俗中称为寓言的，在宗教上就名为“奥秘”。需要承认，基督教不仅在道德学说上远远超越了之前的希腊罗马异端宗教和犹太教，甚至在教义方面也超越了之前的宗教，因为基督教所教导的宽恕、对邻人的爱、对仇敌的爱、死心断念和对自我意欲的否定，是基督教所独有的——当然，在西方是这样。对于的确没有能力直接掌握真理的大众来说，还有什么比那些美好的寓言更适合的呢？这是因为这些寓言作为指导现实生活的入门教科书，作为安慰和希望之锚是完全足够的。一套这样的寓言，夹杂了一点点的荒谬成分，其实是必需的，因为这些成分有助于暗示这个宗教的寓言本质。如果从本意上理解基督教的教义，那伏尔泰就是对的。而如果在寓言的层面上理解，那基督教就是一个神圣的神话，一个用以向大众传达真理的工具——缺少了这一工具，大众是不会理解这些真理的。我们可以把这些比之于拉斐尔以及朗格的那些阿拉伯花饰——这些所表现的是明显有违自然和不可能的东西，但这些东西却说出了某一深藏的含义。甚至教会的这一说法，即对宗教的教义，我们的理性是无能为力的、盲目的和要不得的，从根本上而言，也就是说那些教义本质就是寓言，因此，并不能根据理性（理性都是在本意上看待和理解一切）可以唯一制定的标准来衡量和判断。宗教教义中的荒谬之处，正是寓言和神话的特征和印记，虽然这些荒谬之处在现在讨论的基督教里，是因为把《旧约》和《新约》两个如此不同的学说硬是联系在了一起所致。那一伟大的寓言也只是逐渐地、在外在机缘巧合的情况下完成的。这是通过对深藏的真理的解释——这一真理虽然还没有进

入人们清晰的意识，但却发挥着默默的影响——并最终由奥古斯丁完成。奥古斯丁参透了其含义，然后把这个真理作为系统的整体加以把握，并补充完整那些缺失的部分。因此，只有经奥古斯丁整理出来的、得到了路德确认和支持的学说，才真正是完美和完整的基督教，而不是如今天的新教徒那样：按照《启示》的字面的本来意义去理解，因此把其局限于一个个体，误以为原始基督教才是完美和完整的。这就好比好吃的是那水果，而不是水果里的种子。但一切宗教所具有的缺点，永远都是不敢公开承认自己的寓言性质，而只是隐晦地这样做。所以，这些宗教都必须以无比认真严肃的态度，把其学说按照字面含义传达给信众，而宗教的那些根本上有其需要的荒谬之处，则带来了持续不断的欺骗，并成为一大弊端。更糟糕的是，随着时间的流逝，终有一天，这些宗教并不如字面意义上的那真实就会大白于天下，那这些宗教就会轰然倒塌。就这方面而言，如果宗教马上承认其寓言性质，那将会更好——只不过，我们又怎么能够让大众理解某种东西既可以是真实的同时，又不是真实的呢？既然我们发现所有的宗教都或多或少是这样的性质，那我们就必须承认：某种程度上的荒谬与人类是相称的，甚至的确就是生活的一部分，而假象则与人类须臾不离，正如这些也被其他现象所证实。

395-396

关于上文所说的《旧约》和《新约》的结合就是荒谬产生的根源，这里有一个例子和证明。例子和证明来自基督教、经奥古斯丁——这位路德的指导明星——完善了的命定和神恩赦免教义。根据这一教义，一些人就比另一些人能够优先得到神恩，这样的结果就是人们出生的时候已经获得现成的特权，并且是在最重要的方面。这一让人反感和荒谬的教义源自《旧约》的看法：人就是某一陌生意志的作品，经由此陌生意志，人就从无中生成。考虑到真正的道德优点的确是与生俱来的，如果以婆罗门教和佛教转世轮回的观点审视这种事情，那就已经有了一种完全不一样的和更理性的意义，因为根据转世轮回的观点，一个人与生俱来的，亦即这个人随身从另一世界和从前生带来的优越于他人之处，并不是来自陌生的神恩馈赠，而是这个人自己在那另外的世界所作所为的结果。与上面所说的奥古斯丁的教义

相关的，还有另一条：绝大部分人都是败坏和堕落的，因此也是注定要受到永恒的诅咒的；人类中只有极少数者，更确切地说是因为神恩选择和命定的缘故，被认定是公正、正直的，并因此有福在死后升上天堂的。而其他的大众理应下地狱，承受永恒的地狱折磨。[10]如果从字面本意上理解，那这一教义是让人反感和愤慨的。这不仅仅是因为很多时候一个才刚刚20岁的年轻人，为了自己失足、走错的缘故，甚至只是因为不相信，就得经受无尽的地狱折磨以赎罪，还因为这几乎是普遍地受诅咒下地狱，其实是原罪带来的后果，亦即原初的犯罪堕落的必然结果。但这一点是造物主无论如何所必然预见到的。首先，造物主并没有把人做得更好。然后，却又安排了陷阱，而造物主又必然知道人们会掉进陷阱的，因为所有这一切都是他的作品，一切都不会隐藏而不为他所知。因此，他从无中生出这脆弱的、受罪恶控制的种属，目的只是听任这一种属受尽痛苦折磨。最后，还有这一点：上帝告诫人们要宽恕和原谅别人的过错和罪责，甚至要爱自己的敌人，但上帝自己却根本没有这样做，而是恰恰相反，因为在过错和罪责已经犯下和永远过去了以后，惩罚不会达到改进或者威慑的目的，而只是报复而已。如此审视的话，整个人类看上去实际上就像是正正为了要接受永恒的折磨和诅咒而设定和创造的。例外是稀有的，而这些稀有的例外，是由于上帝神恩选择的缘故而获得解救，但其中的原因是什么却无人知道。撇开这些不谈，情形似乎就是亲爱的上帝创造了这世界，以便魔鬼得到它——如果真是这样的话，那假如上帝当初不曾创造这一世界，情形反倒会更好。从字面上的意义来理解那些教义，就是这样的情况。如果从寓言的层面理解教义的话，那对所有这些就可以有详尽的解释。但首先，正如已说过的，这个学说和教义中的荒谬，甚至让人厌恶之处，只是犹太一神教及其教义的结果——犹太一神教宣讲上帝是从无中生有，以及相关的否认转世轮回学说的那些的确似是而非、让人不快的东西，因为转世轮回学说是自然的，在某种程度上是不言自明的，因此在任何时候都被除了犹太人以外的几乎所有人类所接受。正是为了剔除这里所产生的巨大弊端与缓和教义中让人厌恶的成分，教皇格利高里一世在公元6世纪，非常睿智地发展了炼狱的学说，而这个学说从根本上已可见于奥利根的著作（参见贝尔，《历史和批评辞典》，“奥利根”的条目，注释B），然后正式成

为教会的条款。这样一来，整件事情就极大地得到了缓和，并且在某种程度上取代了转世轮回，因为炼狱和转世轮回一样，都提供了一个纯化的过程。出于同样的目的，也安排了一切重回的学说——这样，在这世界喜剧的最后一幕，甚至罪人也统统无一例外地被置于原初的状态。也只有坚定信仰《圣经》的新教徒，才不会放弃相信人们将在地狱承受永恒的惩罚。“这样对他们才好呢！”——那些幸灾乐祸的人尽管可以这样说，只不过聊以自慰的是，他们并不真的相信这一点，而是让这件事暂时晾在一边，心里在想着：事情也许并不会那么糟糕。

397-399

由于奥古斯丁僵化和系统化头脑的缘故，经过他对基督教一番严格的教义化，经过对在《圣经》里只是暗示或者略略提及的、始终缺乏明确基础的理论的严格定义，奥古斯丁为这些理论定下了如此严苛的轮廓，为基督教做出了如此冷冰冰的阐明，以致在今天看来让人厌恶，并因此遭受理性主义者的反对，正如在奥古斯丁时代，奥古斯丁受到了伯拉纠主义的反对一样。例如，在《上帝之城》（12，c，12），那理论抽象概括起来就是这样的：上帝从无中创造出某一存在物，规定了禁忌和命令；然后，因为这些禁忌和命令没有得到遵从，上帝就永无休止地以各种能想象出来的痛苦折磨这一存在物；为此目的，上帝把这一存在物的身体和灵魂不可分离地连在了一起，以免那折磨通过分解而毁灭了这一存在物，让他得以逃脱（《上帝之城》，图书13，第2章；第1章最后和第24章最后）。上帝要的就是这一存在物永远地活着，永远地受苦。这个从无中生成的可怜家伙，起码有回到原初的无的权利，而回到这一不可能是很糟糕的避难所，也是他确实可以有的权利，是他先天固有的。我起码忍不住要同情他。如果我们另外再考虑到奥古斯丁的其他学说，亦即所有的一切并不真正取决于一个人的所为或者所不曾为，而是一切都已经由神恩选择而事前决定了的，那我们就不知道还能再说些什么了。当然，我们那些受过高等教育的理性主义者会说。“但所有这些都不是真的，而只是吓唬人的鬼怪。相反，我们会永远进步，逐级提升，不断变得更完美。”

遗憾的是，我们没有开始得更早一点，否则，我们就已经到达目

的地了。一旦我们听了瓦尼尼这个邪恶和遭受火刑的异端所说的话以后，这些话引起的混乱就只会有增无减：“如果上帝不愿意那些糟糕和卑劣的行为存在于世，毫无疑问，他仅用一个手势就足以把所有那些无耻行径逐离这一世界，因为我们又有谁可以抵抗得了上帝的意志？我们又怎么可以假设抵抗上帝意志的罪行能够实施——如果不是上帝赋予了罪犯实施罪行的力量的话？如果人们犯罪并非上帝所愿，那上帝就是弱于反对他并有反对他的力量的人。由此人们可以得出结论：上帝所要的就是这样一个世界，因为如果上帝想要一个更好的世界的话，他就能有一个更好的。”（《永恒天道的竞技场》，练习16，第104页）瓦尼尼在这之前第103页是这样写的：“如果上帝想要有罪恶，他就是行恶的；如果上帝是不想要那些罪恶的，但那些罪恶仍在发生，结果就是人们必然认为上帝要么是缺乏远见的，要么就是无能的，或者就是残忍的，因为他对如何实现自己的意旨既不知道，也没有能力，或者就是漠不关心。”在此，我们也清楚了为何时至今日，人们还是死命紧抱“意欲（意志）是自由的”这一教义，虽然从霍布斯一直到我，所有认真、正直的思想家都把“意欲（意志）自由的说法”斥为荒谬之谈——读者可参看我的获奖论文《论意欲的自由》。当然，烧死瓦尼尼要比驳倒他更容易，所以，之前已割掉他的舌头以后，人们选择了烧死他。每个人都可以试试驳倒他，但不是以空话这样做，而必须是认真做，要运用思想。

400

奥古斯丁的这一坦率的理解是对的，亦即绝大多数人都是有罪的，只有极少数人配享永恒的极乐。这一见解也见之于婆罗门教和佛教，但由于其转世轮回的说法，这一见解并不令人反感，因为虽然在婆罗门教中，也只有极少数人能够获得终极解脱，而在佛教中，极少数人的解脱则被称为涅槃（两者都等同于我们那永恒的极乐），但这些极少数的人却并非享有这方面的特权，而是在来到这一世上时，就已经带着前世积累下来的功德，现在也只是在同一道路上继续前行而已。而其他所有人却不是被扔进那永恒燃烧的地狱之火，而只是进入与他们的所为相吻合的世界。因此，谁要是问起这些宗教的导师：所有那些不曾获得解脱的，现在到底在哪里，现在是什么，那回答就

是："你就看看你的周围吧，然后你就看到他们了。这就是他们的游戏场，这就是轮回，亦即渴求、痛苦、生、老、病、死的世界。"如果我们把正在谈论的奥古斯丁的教义，亦即极少数的受恩选者与如此众多的永远受诅咒之人，从寓言的意义上理解以便在我们的哲学意义上解释，那就与这一真理吻合了：确实只有很少人能够否定意欲并以此从这世界中解脱（正如很少的佛教徒能够得到涅槃）。另一方面，这教义所说的永恒的诅咒，正正就是说我们的这一世界：绝大多数的受诅咒者就属于这一世界。这一世界够糟糕的，这是炼狱，是地狱，这里也不乏魔鬼。我们只需看看人们间或对别人能够做出些什么样的伤害，还有那些费尽思量的酷刑，慢慢地把同类折磨致死。人们可以问一下自己：魔鬼还能做出比这些更多吗？对于那些没有皈依的人，那些顽固肯定生存意欲的人，也是同样会永久待在这一世界。

401

但说真的，如果一个高地亚洲人问我欧洲是什么，我就只能这样回答他：欧洲是世界上的这样一块地方，那里的人的头脑里完全是闻所未闻和难以置信的错误观念，亦即认为人的出生是绝对的开始，人是从无中生成的。

从最根本上而言，并且除开两种宗教的神话不论，佛教的转世轮回和涅槃与奥古斯丁的世界分成两城的看法是一致的，亦即奥古斯丁在他的《上帝之城》（尤其是在书册14，第4章；书册15，第1章和第21章；书册18最后；书册21，第1章）里所写的"地上之城"和"天上之城"。

402

魔鬼是在基督教里极有必要的一个角色，是抗衡至善、全知、全能上帝的平衡物，因为对上帝来说，不可能无法预见到那压倒性的、数不胜数的和没有底线的邪恶坏事到底因何而起——除非有一个魔鬼在那儿为这些负责。所以，自从理性主义者废除了魔鬼以后，由此产生的另一方面的不好后果就越来越被感觉到了——这在当时是可预见的，也被正统派预见到了。这是因为我们不可能移走建筑物的支柱以后，又不威胁到余下的建筑物。这也印证了在其他方面得到证实的一点，亦即耶和华是奥尔穆兹德（善神）的变换，撒旦则是与奥尔穆兹

德无法分开的阿里曼（恶神）。奥尔穆兹德本身就是因陀罗的变换。

基督教的一个特有缺点，就是它不像其他宗教那样是一套纯粹的学说，而是从根本上和首要的就是历史，是一系列的事件，是错综复杂的事实、个人行为和苦痛。正是这些历史构成了教义，而信仰这些教义就获得了解救和极乐。其他的宗教，尤其是佛教，当然也有历史附加的东西，诸如创建者的生活事迹等，但这些并不是教义的一部分，而只是与教义相伴随而已。例如，我们可以把《方广大庄严经》所包含的释迦牟尼佛（今世佛）一生的部分，与《福音书》作一比较。《方广大庄严经》的这些内容是与教义，亦即与佛教完全分开的两码事，因为往世佛的一生与现世佛的一生完全不同，也与将来佛的一生完全不同。在此，佛教的教义并不会与宗教创建者的一生融为一体，也不是基于个别的人和事，而是具有普遍性的东西，适用于各个时期。因此，《方广大庄严经》不是基督教意义上的《福音书》，不是关于某一解救事实的佳音，而是关于这个人的一生——这个人就每个人应如何解救自己的问题给予了我们指导。正因为基督教的这一历史特性，中国人嘲笑那些传教士为讲童话故事的人。

403

在此还顺便提起基督教的另一根本缺陷——这一缺陷是无法解释得过去的，其造成的恶果都表现了出来。那就是违反自然地把人从根本上所属的动物世界分离出来。基督教只肯承认人，动物则直截了当地被视为物。而婆罗门教和佛教却忠实于真理，明确承认正如人在普遍方面与整个大自然密切相连，同样，人与动物有最接近的和最大部分的、明显的亲缘关系；并且总是通过转世轮回及其他的说法，表现出人与动物世界的紧密关系。动物在婆罗门教和佛教中扮演的重要角色，与在犹太—基督教中的无足轻重和没有价值互相比较，就可以在宗教的完美方面否定犹太—基督教，虽然人们在欧洲已经习惯了那种荒谬之处。在美化犹太—基督教这个根本性缺陷（其实只是更放大了这一缺陷而已）时，我们发现了这一常用的、可怜的无耻伎俩——我在《伦理学的两个基本问题》第244页（第2版第239页）已经抨击过。这个伎俩就是在形容动物与我们人类所共有的、并首要证明了我们是本性相同和相通的自然功能运作的时候，例如在形容动物和人的

吃、喝、怀孕、生产、死亡、尸体等时，用的是完全不一样的字词。这的确是一个很卑劣的伎俩。上文所说的这一根本缺陷，就是上帝从无中生有的创造所带来的后果——根据这一说法，造物主（《创世记》第1和9章）把所有的动物都交给了人类，让人类统治它们，亦即可以随心所欲地处置它们，就像处置一样物件似的。造物主也没有吩咐要好好对待动物，正如一个售卖犬的人，在与他养大的犬分手时，也好歹会关照买主几句。在第2章，造物主则把人指定为动物学的教授，要人们给动物起一个从此背负的名字。而这只是一个信号，表明动物是全然依赖人类的，亦即动物是没有权利的。神圣的恒河！我们种属的母亲！这样的历史和故事给我的感觉与犹太气味给我的感觉是一样的。归根到底，就在于犹太人的这一观点：动物是人类的享用品。不幸的是，直至今天这一犹太观点的后果也是可以感受到的，因为这些已转至基督教里面。为此理由，我们应该停止赞扬基督教具有最完美的道德观。基督教其实有一个巨大和根本的不足之处，那就是它的准则只局限于人，而所有的动物都是没有权利的。因此，为保护动物免遭野蛮的、毫无恻隐之心的、很多时候比兽性更甚的人群的毒手，警察就得取代宗教的位置。但因为警察的保护是不足的，所以，时至今日，在欧洲和美国到处成立了动物保护组织。相比之下，这样的组织在整个未受割礼的亚洲，却是全世界最多余的事情，因为在这里，宗教为动物提供了足够的保护，甚至让动物成了接受呵护恩泽的对象。这样的成果，例如，在苏拉特建起的那些大的动物医院，甚至基督教徒、伊斯兰教徒和犹太教徒都可以把患病的动物送往那里。但在成功治愈以后，这些人不可以取回那些动物。这是非常正确的做法。同样地，每一个婆罗门教徒、佛教徒在交上一次好运或者得到一次很好的收获时，不会大声呼喊“伟大的上帝！我赞美你！”之类，而是到集市买下一些鸟儿，然后到城门放飞它们。在各种宗教信徒的汇集地奥斯特拉坎，经常有机会看到这些放飞鸟儿和各种各样其他类似的善举。相比之下，我们看看那些基督教暴徒如何丧尽天良地对待动物，如何漫无目的地一边笑着一边杀戮，或者致残，或者折磨它们；甚至把他们的老马——他们的衣食供养者——榨尽骨髓，直至在鞭打声中终于倒下。我们确实可以这样说，人就是这地球上的恶魔，动物则是受痛苦折磨的灵魂。这都是伊甸园里上帝安排留下的后果。这是

因为要对付暴民，只能通过武力或者宗教，在这方面基督教可耻地失灵了。我从某一可靠的来源知悉，当某个新教牧师接到某一动物保护团体的要求，要做布道说说动物受虐的事情，这位牧师回应说尽管他抱着极大的善意，他也无法这样做，因为宗教没有给他任何的支撑和支持。这位牧师是诚实的，他说对了。值得赞扬的慕尼黑保护动物联合会在一份日期是1852年11月27日的公告中，以良好的意愿尽力从《圣经》中引用了“要怜悯动物的规定”，并提到了《箴言》（12：10）、《传道书》（7：24）、《诗篇》（147：9；104：14）、《约伯记》（39：41）、《马太福音》（10：29）。但这只是虔诚的骗局，寄希望于我们并不真的去翻查那些段落。也只有著名的第一段说了些相关的东西，虽然力度很弱。其余的虽然谈到了动物，但却不是说要怜悯它们。那这一段说了些什么呢？“一个公正的人会顾惜他的牲畜”——“顾惜”这是怎样的用语！人们会顾惜一个罪人或者干坏事的人，但不是顾惜一只无辜的、忠诚的动物，并且这动物还经常是其主人的赡养者，这动物吃的也只是少许的饲料而已。“顾惜”！我们欠这些动物的不是顾惜，而是正义，并且在欧洲这一块渗透了“犹太味”的大陆，这样明显和简单的真理，即“动物从根本上与我们人类是同一的”也成了让人反感的怪论。(11)保护动物的工作就落到了以保护动物为目的的团体和警察那里。面对群氓普遍的卑鄙无耻的行为，两者能做的很有限——在此，关键问题是动物无法投诉，在百件之多的残忍虐待中，曝光的甚至不到一件，尤其是对此的惩罚也过轻了。最近英国有人建议采用鞭刑，我认为是很适合的。但面对这些大众，又能有什么期待呢，因为那些学者甚至动物学家，非但不承认人与动物那种他们能够体认的本质同一性，而是反过来偏执、狭隘地与诚实和理性的同行狂热争论，因为这些同行把人类列入相关的动物一类，或者表明人与黑猩猩的极大相似之处。超级基督教思维和虔诚的荣-斯特林在《精神王国中的情景》（第2卷，第1景，第15页）中的下列比喻，难道不是特别让人厌恶吗？“突然，那骨骼萎缩成难看得无法形容的小侏儒的形体，正像一只大的十字蜘蛛受到点火玻璃的焦点照射，在灼热中，蜘蛛那脓一样的血液被烤得嘶嘶作响和煮熟了。”这一信奉上帝之人就做出了如此可耻之事，或者心安理得地在旁观察——在这种情形里，两者的结果都是一样的。事实

上，斯特林并没有觉得这样的事情有何不妥，所以他以随便自然的口吻告诉我们这事情！这些就是《创世记》第1章和犹太人对大自然的整体理解所造成的影响。对于印度教徒和佛教徒，适用的却是这样的大格言“这就是你”。这说的永远都是所有的动物，目的就是要我们谨记动物的内在本质与我们的内在本质是同一的，以规范我们的行为。你们那至为完美的道德系统就赶紧走吧。

404-407

我在哥廷根读书的时候，布鲁门巴赫在生理学讲座时，相当严肃地向我们讲到了动物解剖是多么可怖的事情；所以，人们应该尽量少些这样的解剖，也只有在那些能带来关键的和直接用处的试验才可以进行。然后，要邀请所有的医学生参加，必须在大厅里尽量公开进行，让在科学祭坛上做出的残忍牺牲尽量发挥出最大的用处。但在今天，每个江湖医者都认为自己有权在他的折磨室里残忍虐待动物，以确定问题所在，而对这些问题的解答早已写在书里了，但他可能太懒或者太过无知而不去翻看和研究。我们的医生再不像以往那样接受过古典的教育，以获得些许人文和高贵气质。现在，他们想尽早进入大学，目的只是想要学会涂抹膏药，然后就在这世上赚钱致富。

值得专门提及的是纽伦堡的恩斯特·冯·布拉男爵做出的恶心事。他把这事情公之于众（《对人的与脊椎动物的脑髓的比较研究》，曼海姆，1854，第131页及以下），其天真无邪的心态让人难以理解，就似乎他做出了一件美妙的事情。他为了做一个完全是多余和无用的试验而有计划地饿死了两只家兔，亦即看看在饿死的过程中家兔脑髓中的化学成分是否会有相应比例的变化！为了服务科学，是吗！这些手拿解剖刀和坩埚的先生们，难道想都没想过他们首先是人然后才是化学家？把无害的幼崽从母亲怀中拿走，然后关门上锁，让其慢慢饱受痛苦地饿死——我们又如何还能安静入睡？就不会做噩梦吗？这是发生在巴伐利亚吗？正是在巴伐利亚，在阿德尔伯特亲王的庇护下，“尊敬”的佩尔纳枢密官在保护动物免受虐待方面为整个德国树立了榜样。在纽伦堡，就没有慕尼黑的分支机构吗？——那机构的工作是行之有效、利益重大的。如果冯·布拉男爵的残忍行为无法受到阻止，那就可以逃过惩罚吗？但谁要是像这冯·布拉先生那样仍要从书中

学习很多东西，那他至少要记住：通过残忍虐待的方式以榨取最终的答案，那就是把大自然放在刑具上拷问以增加知识，因为要得到这些知识，还有许多其他的、无害的宝库，用不着折磨至死那些可怜、无助的动物。例如，冯·布拉就大脑的重量与其余身体重量的比例进行了细致的检验，其实，自从索玛连得到了清晰的观点以后，人们都知道，也不会对此还有争论，即我们并不是以与整个身体重量的比例衡量脑髓的重量，而是以与其余的神经系统的比例（参见布鲁门巴赫，《生理学制度》，1821，第173页）。很明显，这些属于初步的知识，在我们就人类与动物的大脑进行试验之前，就应该掌握这些知识。但当然了，慢慢虐待动物至死，要比认真学习一些东西来得容易。那可怜、无助的幼小兔子到底做错了什么，以致要被人逮住，去承受慢慢饿死的苦痛？对所要探究的事情，谁要是不知道或不明白书里已经有相关的内容，那就没有权利进行解剖。法国的生物学家似乎在这方面以榜样走在了前面，而德国人则狂热地参与其中，残忍折磨无辜的动物，亦即为了解决纯粹理论性的，并且经常是很无谓的问题而残忍折磨经常是数量巨大的无辜动物。特别让我反感的其中一个例子，就是马克堡的路德维希·菲克教授在《论骨头形状的原因》（1857）一书里，报告了他如何摘除了年幼动物的眼球，以证实他的假说：骨头现在就长进那空穴里面了！（参见1857年10月24日《中央报》）

408-409

很明显，现在是时候在欧洲终结犹太人对大自然的理解和解释了，至少是对动物的看法方面；要承认、珍惜和尊重这一道理：那永恒的本质，既活在我们身上，也活在所有动物身上。知道这一点，记住这一点！这一句话是严肃认真的，里面一个字都不会删减——哪怕犹太会堂把全欧洲都覆盖了。谁要是无法看清动物在本质上和主要方面完全与我们同一，区别只在于智力，只在于附属的东西，而不在于实体物质，亦即不在于意欲——那他肯定是耳目感官闭塞，被“犹太味”完全麻醉了。这世界并不是粗劣的设计，动物也不是供我们使用的产品。诸如此类的观点就留给犹太会堂和哲学讲坛好了，因为这两者从根本上并没有多大的差别。上面提到的认识给了我们正确对待动

物的准则。在此我建议宗教狂热者和教士们不要太过反对上述观点，因为这一次与我们站在一边的不只是真理，还有道德。[12]

铁路的最大好处就是，那千千万万的拉车牲口从此免除了一生的痛苦。

不幸的事实是，被赶往北方并因此皮肤变白的人却有吃肉的需要，虽然在英格兰有以素食维生者。但对那些要被吃用的动物，我们应该施用哥罗芬，并对其致命处瞬间一击，让其完全感觉不到死亡。我们这样做，甚至不是出于对动物的“顾惜”，就像《旧约》所说的那样，而是出于那讨厌的义务，为了那活在我们身上，活在所有动物身上的永恒本质。对所有那些将被屠宰的动物，我们都要预先以哥罗芬麻醉，这是高贵的、向人类致敬的行为。这样做的话，西方的更高科学与东方的更高道德观就结合一道了，因为婆罗门教和佛教的准则不只是局限于我们的“邻人”，而是把所有的有生命者都纳入保护之中。

410

只有当这一简朴的、没有任何疑问的崇高真理深入人心时，即动物在主要的和本质的方面，与我们人类是完全一样的，动物才不会被视为没有任何的权利，并因此受尽那些粗野流氓随心所欲的折磨。也只有到了那个时候，才不会听任那些医学骗子忽发无知的奇想，拿无数的动物作实验。让其承受极度的痛苦折磨，正如现在所发生的那样。当然，我们也注意到现在的动物通常都是先以哥罗芬麻醉了——这样，这些动物在手术期间就免除了痛苦，并在手术以后迅速死亡。但是，对那些在当今非常频繁进行的、针对神经系统及其敏感性的手术来说，这一麻醉方法却必然是被排除的，因为这正好抹去了所要观察的东西。遗憾的是，人们最常作解剖用的动物，就是动物当中在道德上至为高贵的狗[13]，而狗由于其相当进化的神经系统的缘故对痛苦更加的敏感。[14]

411

178　论一神论

正如多神论就是把大自然的某些部分和某些自然力拟人化，同样，单一神论就是把整个大自然一下子拟人化了。

如果试着想象我就站在某一生灵面前，对他这样说："我的造物主啊！曾几何时，我什么都不是，是无，但你却把我创造出来了；现在，我成了某些东西，甚至就是我了。"我接着补充说："我感激你所做的这一好事"，最后，"如果我一无是处的话，那就是我的错"——那我必须承认：由于学习过哲学和研究过印度的思想，所以，我的头脑已经无法接受上述诸如此类的想法。此外，上述想法也与康德在《纯粹理性批判》（在"宇宙起源证据的不可能"一章）中所表达的思想相矛盾："我们无法抗拒，同时也无法忍受这样的想法：某一生灵，某一我们想象为所有可能的生灵中的至高者会对自己这样说：'我是从永恒到永恒，在我以外就是无，除了那些纯粹通过我的意志而成的东西以外；但我又是从何而来呢？'"顺便说一句，最后一个发问，还有引用的康德上述整个章节，都不会阻止康德以后的哲学教授把绝对变成他们哲学议论中永远的主题，而绝对的意思，说得通俗点就是没有原因的。这对他们是很不错的想法。总的来说，这些人是无可救药的，我还是不厌其烦地告诫大家，不要把时间浪费在这些人的写作和演讲上面。

人们是把木头、石头或者金属弄成偶像，还是从抽象的概念中组合成偶像，都是一样的：只要人们面前有一个生灵，人们向其奉献牺牲，向其祈求，向其致谢，那就是偶像崇拜。从根本上我们是奉献出我们的羊只，还是奉献出我们的意向——这也没有多大的差别。每一礼拜或者祈祷仪式，都无可争辩地证实了偶像崇拜。因此，所有宗教的神秘派别都一致同意为他们的那些门徒废除所有的礼拜仪式。

412

179 《新约》和《旧约》

犹太教的基本特征就是实在论和乐观论，这两者是紧密相关的，也是真正的一神论的条件，因为这一神论声称物质的世界就是绝对的真实，而生活则是给予我们的一个舒适、愉快的礼物。婆罗门教和佛

教则相反，其基本特征就是观念论和悲观论，因为这些宗教把这世界视为只是一个梦幻的存在，而生活就是我们的罪孽的结果。在《阿维斯陀古经》的学说——众所周知，犹太教就是由此而出——那悲观的成分就由阿里曼所代表。但在犹太教，这却占据了次要的位置，以撒旦为代表；而撒旦正如阿里曼那样，也是蛇、蝎子和害虫的创造者。犹太教马上利用了撒旦以修补其乐观论的基本错误，亦即用了原罪。原罪给犹太教引入了悲观元素，而这是为掌控那最明显不过的真理所必需的，这也是这一宗教最正确的基本思想，虽然这宗教把这存在的原因和必须表现为先于这存在的东西，放置在了存在的过程中。

证明耶和华就是奥尔穆兹德一个最令人信服的证据，是《七十子译本》中的《以斯拉一书》（6：24）路德所删去的一段，“居鲁士大帝在耶路撒冷建造了主的住所，在那里，给主以持续的火供。”[15]还有就是《马加比二书》（第1、2章和第13章8节）显示：犹太人的宗教原来就是波斯人的宗教，因为据描述，那被俘往巴比伦监狱的犹太人，在尼希米的指引下，在这之前把圣火藏在一个干枯了的地下蓄水池——在那被水淹了以后，稍后经由奇迹又再度复燃，并让波斯国王大受启发。如同犹太人一样，波斯人也厌恶圣像崇拜，所以也从不把神祇表现在画像上（斯皮格尔的《论琐罗亚斯德教》也说出琐罗亚斯德教与犹太教的紧密关系，但认为前者是从后者而出）。正如耶和华是奥尔穆兹德的变形，同样，撒旦对应的就是阿里曼，亦即奥尔穆兹德的对手[路德在《七十子译本》的撒旦处，写的是对手。例如，在《列王一书》（11：23）]。侍奉耶和华似乎形成于约西亚的治下和得到了希勒家的帮助，亦即从波斯人那里接受过来，经由以斯拉在从巴比伦的流亡中返回时加以完善。这是因为直至约西亚和希勒家为止，即使在所罗门王治下，在犹太地区显然是自然宗教、拜星教、崇拜巴力主神、崇拜阿斯塔蒂女神等占据着主导地位（参阅《列王记》中关于约西亚和希勒家）。[16]

413

414

在此附带说一下证明犹太教是出自琐罗亚斯德教的事实：根据《旧约》和其他犹太教的权威，天使是耶和华坐骑的、长着牛头的生

物（《诗篇》，99：1；在《七十子译本》的《列王二书》，6：2和22：2；《列王四书》，19：15，坐骑在天使之间）。这样的生物，半牛半人，也半是狮子，与对以西结的描述（第1章和第10章）非常相似，也见之于波斯波利斯的雕塑，尤其是在摩苏尔和尼姆鲁得所发现的亚述人的雕像。甚至在维也纳也有一块石刻，表现了奥尔穆兹德骑着这样半牛的天使（对此的详细资料，参见《维也纳文学年鉴》，1833年9月，对《波斯游记》的评论）。对那坐骑的起源，约翰·哥特列布·罗德在他的《琐罗亚斯德教民族的神圣传说》给出了详细的分析。所有这些都有助于阐明耶和华的谱系。

相比之下，《新约》肯定是出自某一印度的源头，它那完全就是印度式的、把道德推至苦行的伦理学，它那悲观论和它的化作人形说都证明了这一点。但正是由于这些，让《新约》和《旧约》有了明显的、内在的矛盾，以致只有那因罪而堕落的故事才给出了可以连结起两者的接合点。这是因为当那印度学说踏上了应许之地，就产生了要把这两者结合起来的任务：即认识到世界的道德败坏和悲惨景象，其获得解脱的必要性和通过某一化身人形者而得到拯救，以及自制和忏悔赎罪的伦理学；与犹太一神教和它那“看着一切所造的都甚好”。这也尽其所能地成功了，也就是说，尽其所能地把那两种如此完全不同，甚至矛盾的教义结合了起来。

415

正如一条常春藤蔓因为需要支撑和支持而缠绕着一根砍削粗糙的柱子，到处都适应和重现那根凹凸不成形的柱子，但却给那柱子裹上了生命和妩媚——这样表现出来的就不再是一根粗糙、凹凸的柱子，而是令人愉快的一景——同样，那源自印度智慧的基督教教义裹住了与其完全不同质的粗糙犹太教树干，这树干所必须保留的基本形态已透过这基督教教义变成了某样完全是别样的，某样有生命力的、真实的东西：那看上去是同样的东西，但其实已大不一样。

也就是说，那从无中创造出这世界、与这世界分离的造物主，与救世主同一了，并通过这救世主与人类同一了；这救世主是作为人的代表，因为人在救世主那里获得解脱，就正如人在阿当那里堕落，并自那以后就深陷罪孽、沉沦、痛苦和死亡的枷锁之中。这是因为世界

在此就表现为所有的这些，一如佛教所说的那样，而不再是在犹太教乐观论（这发现“所造的一切都甚好”）照耀下所展示的样子，相反，那魔鬼现在就称为“世界之王”（《约翰福音》，12：32），直译就是“世界的统治者”。这世界不再是目的了，而是手段：那永恒欢乐的王国是在这世界和那死亡的彼岸。在这世界的死心断念和所有的希望都朝着一个更好的世界——这就是基督教的精神。但打开朝向这一目标的路径却是和解，亦即从这世界及其路径解脱出来。在道德伦理学上，报仇的权利被爱你的敌人的诫令取代了，保证后代延绵不息被许诺以永生取代了，一个人的恶行会还报于自己的孩子，直至第四代被那福荫一切的圣灵所取代了。

416

所以，我们就看到那些《旧约》的教义经由《新约》而得到了校正和重新的诠释；这样，就与印度的古老宗教有了某种内在的和本质上的和谐一致。基督教里面一切真实的东西，也见之于佛教和婆罗门教。但那犹太教的看法，即一样从无中生成的东西，一件时间上的拙劣产品，要为其充满苦痛、恐惧和苦难的短暂一生而极尽谦卑地感激，并为此赞美耶和华——这样的看法，在印度教和佛教中却是无论如何都找不到的。这是因为在《新约》中，可以嗅到和感觉到那印度智慧的精神，就像那花的芬芳从远方热带原野，越过山岗和河流飘了过来。而在《旧约》那里，也只有原罪和从伊甸园堕落才与这些相吻合，而这原罪和堕落恰好就是作为对乐观的一神论的纠正措施必须马上加进去的，这也是唯一让《新约》与之衔接的结合点。但正如要彻底了解某一物种就需要了解这物种的属，而要了解这属本身又只能在了解这物种的基础之上，同样，要彻底明白基督教，就需要知道那其他的两个否定世界的宗教，亦即需要认识婆罗门教和佛教，并且是一种扎实的尽可能精确的认识才行。这是因为正如梵文首先打开了明白希腊语言和拉丁语言的大门，同样，婆罗门教和佛教可让我们了解基督教。

我甚至抱有希望：将来会有熟悉印度宗教的《圣经》研究者，能够找出完全独特之处，以证明印度宗教与《圣经》的密切关系。与此同时，我试着提出下面一点。在《雅各书》的书信（《雅各书》，

3：6）中，“生命形成的轮子”一直是“诠释者的痛苦”。但在佛教里面，轮回却是相当熟悉的概念。在阿贝尔·雷穆萨翻译的《富贵启》中，在第28页写道：“轮子就是灵魂转生的象征，那就像一个圆圈一样，没有开始也没有结束。”在第179页：“轮子是佛教徒所熟悉的象征。它表达了灵魂在不同形式存在的圈子里的持续过渡。”在第282页，佛陀本人说：“谁要是不认识真理，就会堕入生与死的轮回。”在布努的《佛教历史介绍》里，我们发现（第1卷，第434页）这有意思的一段，“他认出了转生轮回是什么了：那有五个标志，既是活动的也是不活动的；在成功完成了，在消灭了所有赖以进入这世界的道以后”，等等。在斯宾塞·哈代的《东方的修道生活》（伦敦，1850）第6页，可读到：“就像一个轮子的运转，有着生和死的常规轮替，其道德原因就是依恋现存的东西，而作用原因就是因果报应。”（还可参见同一著作，第193、223和224页。）在《智力月亮的升起》一剧中（第4幕，第3景）：“无知是激情之源——它转动着这一可朽存在之轮。”登在《亚洲研究》（第6卷，第181页）上面的布坎南对佛教的描述，根据缅甸文本，那各个世界的永恒形成和毁灭就是：“世界的连续的毁灭和重生就酷似一个巨大的轮子，我们无法指出哪里是开始，哪里是结束。”（同样一段话，只是更长一些，也出现在桑格马诺的《缅甸帝国概述》，1833，第7页）。《摩奴法典》是这样写的：“是梵天，以五种基本形态渗透一切存在物，通过生、长、死各级而让他们在这世上轮转，直至他们配享至福为止，就像车轮一样。”（《印度教法律的概要，或者摩奴法典》，威廉·琼斯爵士译，第12章，124）。根据格劳尔的难解词语注释汇编，*Hansa*是印度的托钵僧、苦行僧（*Saniassi*）的同义词。那约翰（*Johannes*）这名字（汉斯，*Hans*，就是由此而出）是否与印度的托钵僧（与他在沙漠的托钵和苦行生活）有关呢？

417

418

佛教与基督教一个完全外在的和偶然的相似之处，就是这两种宗教在其诞生地都并非主流，因而这两者就只能这样说：“先知在本地是没有人尊敬的。”（《约翰福音》，4：44）

如果想要为了解释基督教与印度教义相一致而诸多猜测和推测的话，那我们可以假设：那些《福音书》对逃往埃及的记录是有某些历史基础的；从埃及教士（他们的宗教源自印度）那里接受教育的耶稣，从他们那里接受了印度的伦理学和化身凡人的概念，并在之后就致力于让其适应于自己的家乡犹太教义，将之移植在古老的树身上。感觉到自己道德上和智力上的优势或许最终鼓动耶稣把自己当做是化身凡人，并据此把自己名为“人子”，目的是表明他并不只是一个凡人。甚至可以设想：在他的强大和纯粹的意欲之下，借助于意欲作为自在之物所特有的无限威力——我们透过动物磁性和与这相关的魔法作用而对此有所认识——耶稣或许也可以做出所谓的奇迹，亦即通过意欲形而上的影响而造出效果。在这方面，那些埃及教士所教的对他就大有帮助。在这之后，传言会夸大这些奇迹。这是因为一件真正的奇迹，无论在哪里都是大自然对自己的一个否定。（《福音书》想要借对奇迹的描述以支持其可信性，但却恰恰以此削弱了可信性。）与此同时，也只有在这样的前提下，我们才可以在某种程度上解释为何保罗——他的主要的书信肯定是真的——可以把一个刚刚死去不久（其同时代人还在世）的人完全真诚地表现为上帝的化身，是与世界的创造者为一体，因为这样的一种性质和程度的神化（除这以外都是很认真的）是需要许多世纪才可以逐渐成熟的。但在另一方面，人们也会因此而对保罗的这些书信的真实性总体上提出质疑。总的来说，我们的《福音书》是以某些真的或者起码是出自耶稣时代和周围环境的片断作基础——这一点，我恰恰从那些让人反感的预言就可推论出来，即预言世界末日，预言人子荣耀地驾着天上的云降临，并且会是在某些许诺的当时在场的人仍在生时发生的。也就是说，这预言并没有实现是相当恼人的事情，不仅在后来让人反感，也把保罗和彼得弄得尴尬不堪。这在赖玛鲁斯的相当值得一读的书，《耶稣和他的门徒的目标》（§42—44）有详细的分析。假如那些《福音书》是在大概百多年以后写的，并没有看到那同时期的证明材料和资料，那作者就会小心不掺入那些预言，因为那些预言并没有在那时实现已是很明白的事情。作者也同样不会放进去所有那些段落——赖玛鲁斯从这些段落中相当敏锐地构建起了他称为“门徒们的首个体系”的东西，而根据这个体系，耶稣就只是犹太人的一个世上的解放者——除非《福音

书》的作者们对包含上述段落的同时期材料和资料的依据与基础已做了一番工夫。这是因为甚至信众中的只是口头的传统，也会漏出一些东西，让那宗教信仰陷入尴尬的境地。附带说一下，赖玛鲁斯让人无法理解地忽略了对其假设尤其有利的段落，《约翰福音》11：48（可与1：50和6：15比较）；同样，还有《马太福音》27：28—30；《路加福音》23：1—4、37、38；《约翰福音》19：19—22。假如人们真的提出和贯彻这一假设，那人们就必须相信：基督教的宗教、道德内容是由住在亚历山大港、精通印度教和佛教学说的犹太人所搜集、整理出来的；然后，一个有悲剧命运的政治英雄变成了那些印度教和佛教学说的切入点，因为那原本是尘世的拯救者被改造成了一个天上的弥赛亚。当然，对这里说的会有诸多反对说法。但是，由斯特劳斯所提出来的、用以解释《福音书》故事的神话原理，至少对那个别的细节肯定是正确的，而要识别这神话原理在多大程度上涉及这些故事是非常困难的。总体而言，对神话一类的东西如何解释，人们必须用距离更近一些的和没有那么可疑的例子加以阐明。例如，在整个中世纪，不管是在法国还是在英国，亚瑟王都是一个相当具体的、有过相当多事迹的、谜一般的人物，始终有相似的性格，出现时始终带着同一样的随从。他那圆桌子、他那些骑士、他那些不同寻常的英雄事迹、他那古怪的法兰克王国宫廷总管、他那不忠的夫人，以及兰斯洛特骑士，等等，成了许多个世纪的诗人和小说作者持久不衰的主题。所有这些作者都向我们展现了同样的人物和同样的性格，所发生的事件也都非常地一致，也只是在服饰和风俗方面，亦即根据作者自己在各个时期的这方面的情形而存在明显差异。还只是在好几年前，法国的部门派维尔马克先生到英国，目的是探究亚瑟王神话的起源。在基础事实方面，得出的结果就是在第6世纪开首，在威尔士生活着一个名叫亚瑟的小头领。他持续不断地与萨克逊入侵者作斗争，那些不足道的事迹已被人们忘记了。但就从这些东西，只有天才知道为什么会变成了一个如此闪亮的人物，在许多世纪中，在无数歌谣、罗曼史和小说里受到颂扬。读者可读一下托马斯·德·维尔马克著《古老不列颠人的流行故事及探究圆桌时期的起源的论文》（两卷本，1842），列森著《古代历史学家和真实文本中所发掘的亚瑟王》（1825）——在这里面，亚瑟王的形象可是模糊不清、犹在雾中一

般，但也不是完全没有点点实在的内涵。罗兰，那整个中世纪的英雄人物，那在无数歌谣、史诗故事、小说中颂扬的人物，甚至还有那罗兰的纪念柱，也与此一样，直到最后给阿里奥斯托提供了素材，并由此得到了神化。那么，这个人物在历史里面只有一次偶尔地，并且是以三个字提到过，也就是说，艾根哈德认为罗兰是留在容瑟弗的贵族之一，是“胡卢兰德斯，英国边境的指挥官”；而这就是我们对他的所知。同样，我们对耶稣基督所真正知道的，就是塔西佗的《编年史》（图书15，第44章）。再一个例子就是著名的西班牙人熙德：那是在传说和历代志中，但尤其是在那著名的、异常美妙的《罗曼采罗》的歌谣和最终也在高乃依最出色的悲剧中受赞颂的人物。他的那些主要事件，尤其是涉及施曼娜那些事件则非常一致。但对于熙德稀有的点点历史资料则并没有给出什么东西，除了说这虽然是个勇敢的骑士和出色的统帅，但性格却异常的残忍、不忠，并的确就是个待价而沽之徒：一会儿到这一方，另一会儿又到另一方效力，更多的是为萨拉逊人而不是为基督徒服务，几乎就是个雇佣兵队长，但却娶了个施曼娜的女子。从都西的《西班牙历史研究》（1849，第1卷）中可看到更详细的情形，而都西似乎就是最先找到这传说的准确源头的人。《伊利亚特》的历史基础又是什么呢？确实，为了更深入此问题，我们想想牛顿的苹果的故事吧，其毫无根据我在上文第86节已经说过了，但这故事却在千百本书里重复。甚至欧勒尔在《致公主的书信》第1卷中也没有错过机会，有滋有味地描述一番此事。假如历史真的那么重要，那我们人类就不会是这样谎话连天了——而我们很遗憾地正是这个样子。

419-422

180　教派

奥古斯丁主义及其关于原罪和与此相关的教义，我已经说了，就是真正的、容易理解的基督教。相比之下，伯拉纠主义则是尽力把基督教还原为笨拙和平庸的、乐观主义的犹太教。

奥古斯丁主义与伯拉纠主义的对立永远分裂着教会，其根源是前

者说的是事物的自在本质，后者说的是现象并把现象当作了本质。例如，伯拉纠主义者否认原罪：因为小孩还不曾做出任何事情，所以小孩就必然是无罪、天真无邪的——这是因为伯拉纠主义者没有认识到虽然小孩作为现象才刚刚开始存在，但作为自在之物却不是这样。对于意欲的自由、救世主赎罪的死亡、神恩宽恕，等等，也同样如此。由于其肤浅、易懂，伯拉纠主义就总是占据着上风，现在作为理性主义则更是如此。希腊教会是温和的伯拉纠主义，自从特兰托公议会以后，天主教也是温和的伯拉纠主义，并想要以此对抗奥古斯丁主义和因此对抗神秘主义情感的路德，以及加尔文的天主教；耶稣会士也是半个伯拉纠主义者。詹逊教派则是奥古斯丁主义者，他们的理解或许是基督教最真正的形式。这是因为新教通过摒弃了独身主义和总体上的禁欲与苦行，以及其代表、圣人，所以，就成了没有了棱角的，或者更准确地说是支离破碎的基督教，因为这种基督教缺少了突出之处，也就变得什么都不是了。

181　理性主义

423

基督教的核心学说是人的原罪和堕落，就是我们这自然状态下是无法得救的，自然人是腐败的，相关的还有经由救世主，经由信仰救世主始可获得调解与和解的教导。这样，基督教呈现出来的就是悲观主义，与犹太教的乐观主义，也与犹太教的真正后裔——伊斯兰教——的乐观主义恰成对照。基督教与婆罗门教和佛教却有渊源。所有人经由亚当犯了罪而受到诅咒，所有人经由救世主将可获得解救——这一点表示人的真正本质和根子并不存在于个体，而是存在于种属。这种属也就是关于人的（柏拉图式的）理念，个体则是这一理念分散在时间上的现象。

宗教与宗教之间的根本差别，就在于它是乐观主义的抑或悲观主义的，而一点都不在于它是一神教还是多神教，或者三神（创造者、维持者和破坏者）一体，或者三位一体，泛神论，或者无神论（就像佛教那样）。因此，《旧约》和《新约》是针锋相对的，两者合二为

一构成了奇特的、类似半人半马一样的东西。也就是说，《旧约》是乐观主义的，《新约》是悲观主义的。正如已经证明了的，《旧约》源自奥尔穆兹德的学说，《新约》根据其内在精神，与婆罗门教和佛教有渊源，因此在历史上有可能出自这两个宗教。《旧约》是大调的音乐，《新约》则是小调。《旧约》中的唯一例外就是原罪，这在《旧约》中没有得到利用，就像餐前的小吃一样，直至基督教重新吸收了原罪说法，因为这是基督教与《旧约》唯一契合的共同点。

上文指出的基督教的根本特性，圣·奥古斯丁、路德和梅兰西通（又译“墨兰顿”）也都很准确地把握了，并尽量地系统化。但在今天，这个根本特性却被那些踏着伯拉纠足迹的理性主义者竭尽全力模糊掉，《圣经》中的那些解释也被去掉了。他们的目的就是把基督教还原为乏味的、自我的和乐观的犹太教，另加上一套更好的伦理学和未来生活——这是乐观主义为了保持前后一致所要求的。这样做的目的，也就是避免那喜气洋洋不至于太快就到了尽头，也就是延迟对乐观主义观点大声嚎叫的死亡的到来——而这死亡，就像那石化了的客人一样，终于向兴高采烈的唐璜走了过来。这些理性主义者是诚实的人，但却是平庸浅薄的家伙。他们无法稍稍感知《新约》神话的深刻含义，无法超越犹太乐观主义的眼光，因为这一乐观主义可以为他们理解，也合乎他们的心意。他们想要赤裸裸的、干巴巴的真理，无论是在历史方面还是在教条方面。我们可以把他们比之于古代那些持神话就是历史的观点的人。当然了，超自然主义者为我们带来的从根本上是一整套的神话，但这些神话却只是些工具或者载体，以传达重要的和深刻的真理，因为采用其他的途径让大众明白这些真理是不可能的。另一方面，这些理性主义者远远不曾认识到，甚至不曾只是朦胧地感知到基督教的含义和精神。关于这一点，由理想主义者的门徒维格舍德写的幼稚著作《基督教义》提供了例子。维格舍德在§115及注释中，竟敢以西塞罗在《论道义》中一些乏味的空话，来反对奥古斯丁和改革者就原罪和自然人的本性败坏的深刻话语，因为西塞罗的空话更合乎他的心意。他以一派天真所表现出来的干巴和肤浅，以及完全无法理解基督教的精神让人惊叹。但维格舍德只是众多的例子之一。布莱施奈德在对《圣经》的解释中剔除了原罪部分，而原罪及其救赎却是基督教的精华。另一方面，无可否认，超自然主义者有时候

就是坏得多的东西，亦即最坏意义上的教士。就看基督教如何取舍了。双方的共同错误就在于他们都在宗教里寻找赤裸裸的、干巴巴的和一字不差的真理。但只有在哲学里，人们才会追求这种真理，宗教只有一种适合大众的、间接的、象征性的、寓言性质的真理。基督教是一个寓言，这寓言描绘了某一真实的思想，但寓言本身却不是真实的。把寓言假设为真实的，就是超自然主义者和理性主义者一致犯下的错误。超自然主义者想宣称寓言本身就是真的，理想主义者则对寓言进行一番新的阐释和改造，直至根据他们的标准变得真实。因此，上述每一方都以有关的和有力的根据与对方争论。理性主义者对超自然主义者说“你们的学说是不真实的”，超自然主义者对理性主义者说“你们的学说并不是基督教”——双方都说对了。理性主义者相信自己是以理性作为衡量的尺度，但事实上，他们的理性已经预设了一神论和乐观主义，亦即类似于卢梭的《萨伏雅牧师的信仰自白》一类的东西，而这就是所有理性主义者的范例。因此，他们对于基督教教义，除了那些认定是在“本来意义”上真实的以外，亦即除了一神论和不朽灵魂以外，其他的都想一概不承认。但如果他们无知无耻地诉诸纯粹理性，那我们就必须给他们呈上《纯粹理性批判》，以迫使他们认识到他们的这些教义，这些根据理性而挑选出来作保存的教义，只是基于对经验范围之内的原则的超验应用，并因此只是缺乏批判性的，所以是站不住脚的哲学教条主义。《纯粹理性批判》在每一页都反对这种教条主义，并显示其整体都是自负、自以为是的。正因此，此著作的名字就已经宣告了反对理性主义。所以，超自然主义有寓言式的真理，但理性主义却难说有什么真理的东西。理性主义者完全搞错了。谁要想成为理性主义者，他就必须是哲学家；而作为哲学家，就要摆脱所有的权威，迈步向前，不会因任何东西而退缩。但如果要想成为神学家，他就必须保持连贯一致，不能放弃权威的基础——就算权威要求他相信无法理解的事情，他也得遵命。一仆无法侍候两主，要么顺从理性，要么遵从《圣经》。要走中间道路在此就是脚踩两只船。要么相信，要么哲学思考！选定了就要全心全意。但相信的话，却只相信到一半的程度，不再深入；同样，哲学思考的话，却只思考到一半的程度，不再深入——这种半途而止，就是理性主义的根本特征。另一方面，只要理性主义者是完全诚实地行事，并且只是欺

骗自己，那他们在道义上是说得过去的；超自然主义者却因为把只是寓言的东西当作是本意上的真理，所以经常性地故意欺骗他人。虽然如此，由于这些超自然主义者的努力，保存在寓言里面的真理就保存了下来，而理性主义者则以其干巴、平庸的特性把这些真理以及与这些真理一道的基督教的全部精粹都扔掉了。的确，理想主义者一步一步地最终到达在80年前伏尔泰飞升到的高度。很多时候，看到他们在确定上帝的本质特性时，当只用“上帝”一词和识别标记不再足够时，他们就相当小心地在一个人与某一自然力之间挑选了中间地带（这当然是非常的困难），那是相当可笑的。与此同时，理性主义者与超自然主义者在斗争中自相残杀，就像从卡德摩斯种下的龙牙长出的盔甲武士。除此之外，某种伪善也从某一方面给了致命一击。也就是说，就像在意大利城市里的狂欢节，在忙于平淡、实事的正经人群里，可以看到疯狂的面具在那儿穿梭跑动，同样，在今天的德国，在哲学家、自然探究者、历史学家、批评家和理性主义者中，我们看到塔杜夫一样的伪君子混迹其间，身披已经过时了几个世纪的外衣。那种效果是相当滑稽的，尤其是这些伪君子在那儿高谈阔论的时候。

424-427

有人误以为科学可以永远向前进步，永远传播广远，与此同时，又不会妨碍宗教永远存在下去，枝繁叶盛。这些人囿于一个极大的错误。物理学与形而上学是宗教的天然敌人。宗教也是物理学和形而上学的敌人，宗教无时无刻不在尽力压制物理学和形而上学，就等于物理学和形而上学在暗中破坏宗教一样。要在两者间谈论和平与和谐，是极为可笑的事情。两者之间进行的是一场你死我活的斗争。宗教是无知的产儿，它不会比其母亲寿命更长，欧麦尔（又译“奥马尔”）深谙这一点，因为欧麦尔焚毁了亚历山大图书馆。欧麦尔给出的理由就是那些书籍的内容要么已经包含在《可兰经》里了，要么就是多余的。欧麦尔的这一理由被人们视为幼稚可笑，其实这一理由可是相当聪明的，只需打点折扣去理解就是了，因为欧麦尔接着表明科学一旦越过了《可兰经》的范围，就成了宗教的敌人，因此是不可容忍的。如果基督教的统治者也有欧麦尔那么聪明的话，基督教的处境就会好很多。现在要焚毁所有的书籍，要废除学士院，以“我的意愿就是我

的理由”来震慑大学，让人类倒退回到中世纪的状态，那是有点迟了。只依靠一小撮愚民主义者，是成不了什么大事的。今天，人们视这些愚民主义者为一心想弄灭灯火以便在黑暗中偷窃的人。这是因为很明显，各个国家和民族已经在逐渐摆脱信仰的枷锁。这方面的迹象到处可见，虽然在不同的国家有稍稍不同的差别。其中的根源就是太多的知识已在人民当中普及。各种各样的知识每天都在积累，向着四面八方不断扩展开来，使每个人都根据自己的能力而拓宽了视野。这样终有一天，人们的知识会达到一定的程度，以致构成了基督教骨架的那些神话都萎缩了，信仰也再无法依附其中。人类长大了，宗教就像儿时的服装一样，对人类再也不那么合身了。并且这不会有就此停止的时候，这衣服也已发出噼噼啪啪的爆裂声。信仰和知识在同一头脑中是无法相安无事的，就像狼和羊关在同一个笼子里。更确切地说，知识就是狼，威胁着要吃掉旁边的羊。在危难之际，我们看到宗教死死地抓住道德，声称自己就是道德的母亲，但这可是没用的！真正的美德是不依靠任何宗教的，虽然每一个宗教都认可美德并由此给美德以支持和支撑。基督教先是受到了中层阶级的驱赶，基督教也就逃至低下和高上阶层：在低下阶层，基督教以一种宗教私下集会的面目出现；在高上阶层，基督教则成了一种政治和权术。这样，我们就得牢记歌德说过的话——这话适合这里：

428

一旦感觉到了人为的目的，我们也就马上意兴阑珊。(17)

在此本书第174节所引用的孔多塞的那段话，会再度得到读者们的赞同。

信仰就像爱情，是不可以勉强的。因此，企图通过国家的规章法则引进或者加强基督教，是一件危险的事情，因为就像强迫人们相爱，反倒招来恨意一样，强迫人们相信就会导致真正的不相信。只有通过完全是间接的，并因此通过各种长时间的预先准备功夫，才能有助于这类信仰；也就是说，必须为此准备很好的土壤，这样的土壤就是无知。所以，为此目的，在英国从很久远以前一直到我们这个时代，人们都是小心翼翼确保全国2/3之众是没有阅读能力的。所以，

直到现在英国还有一些在任何别处都不会有的离奇的信仰。如果政府把民众的教育从教士那里接手，信仰就会日薄西山了。因此，总的来说，在科学的持续侵蚀之下，基督教逐渐走向尽头。但基督教还是有一点点希望的，因为要考虑到只有那些没有原初文献的宗教才会消失。那些统治世界的希腊人和罗马人，其宗教已经消失了。相比之下，遭受蔑视的犹太民族，其宗教却保存了下来。信奉《阿维斯陀经》的民族的宗教也在拜火教徒中得到了保存。而高卢人、斯堪的纳维亚和日耳曼人的宗教都已经消失了。婆罗门教和佛教则继续扎根和开花——这些是最古老的宗教，并且有详尽的原初文献。

429

181（补充）

如果一个宗教要把某个单一的事件作为基础，并且把在某时某地发生的事件化为这世界及所有存在的转折点，那这个宗教的基础就是非常脆弱的，人们只要对其仔细推敲一下，那这个基础就不可能维持下去。相比之下，佛教假设了数以千计的佛，那是多么的智慧！这样，佛教就不像基督教那样，说是耶稣基督拯救了世界，除非通过耶稣基督，否则就不可能得到解脱。那无人认识耶稣基督的四千年——其纪念碑就庄严、雄伟地屹立在埃及、亚洲和欧洲——那些年代，连带其辉煌和壮丽，就这样到魔鬼那儿去了吗？！众多佛陀的说法是必须的，因为在每一远古时代行将结束的时候，世界连带那教诲就沉沦了；因此一个新的世界就要求有一个新的佛陀。解救是永远存在的。(18)

文明程度在基督教国家是最高的，原因并不在于基督教有助于发展文明，而是因为基督教已经衰弱了，不会发挥出多少影响力了。只要基督教仍然发挥影响力，文明就会相当落后，例如在中世纪。相比之下，伊斯兰教、婆罗门教和佛教却仍然在人们的生活中发挥着深刻的影响。在中国，宗教的影响却是最低的，所以，在那里文明程度与欧洲等量齐观。所有宗教都是与文明相对立的。

430

与其把宗教的真理描述为寓言意义上的真理，我们其实可以像康德的道德神学那样，称其为服务于实际目的的一套假说；或者是一套指导性格式，是规则性的，类似于解释磁力的有关电流的物理假说一样；或者就像解释化学组合比例的有关原子的假说，等等。[19]人们需小心不要把这些假说视为客观上是颠扑不破的，但却可以运用这些假说把各个现象联系起来，因为在结果和实验方面，这些东西与真理本身所能做的相差无几。这些是指导行为的指路明灯和静思时的主体安慰。

对大众来说，唯一能懂的论据是神迹；因此，所有宗教的创始者都做出神迹。

神学家试图一会儿让《圣经》的那些神迹寓言化，一会儿又把这些神迹自然化，以便以某种方式除掉它们，因为他们觉得“奇迹就是谎言的迹象”。

宗教的原初文书包含了神迹以证实其内容，但总有一天会到来——这些神迹胡乱造成反效果。

宗教必然会有的良心不安，可以由此看得出来：宗教禁止人们对它的嘲笑，以严惩对付类似行为。

431

在人类命定所遭受的诸多残酷和可叹的磨难中，这一个可不是最轻微的：我们存在着，却不知道到底从何而来，要去往何处，为了何种目的。谁要是深深地感受到这一厄运，并为此震撼的话，那就几乎无法控制对这些人的愤怒：这些人声称对上述困惑难题有特别的了解，他们想以启示或领悟的名义，传达这些了解给我们。

我想忠告这些谈论启示的先生们，今天不要太多地谈论启示，否则，将来某一天，他们就会轻易获得启示而知道启示到底是什么了。

欧洲的政府禁止针对其国教的任何批评。但他们本身却派遣传教士到婆罗门教和佛教的国家，那些传教士热切地、从根本上攻击所到达国家的宗教，为他们要引进的宗教腾出地方。而当中国的皇帝或者东京的大官员砍去这样的人的头颅，他们却大呼小叫地抗议。

宗教占据和统治了这一世界，而大众则听命于这些宗教。与此同时，哲学家们静悄悄地走着缓慢的步子，为解开那些巨大的秘密而努力，而服务的对象则是极少数拜天资和教育所赐能够明白这些真理的人。通常一个世纪才带来一个这样的哲学家。一旦人们发现这个是真正的哲学家，就总是以欢呼迎接他，认真地听取他的话语。

182

在以前的世纪，宗教就是一片森林——军队可以在此驻扎和隐藏。时至今日，重施故技的努力遭受了挫败。这是因为经过诸多砍伐以后，现在森林沦为只是灌木丛了，只有那些骗子和流氓才会不时隐身其中。所以，对那些把宗教扯进任何事情的人，我们要多加小心，并且要记住我之前已经引用过的一句俗语："在十字架背后站着的是个魔鬼。"

---

(1) 参见柏拉图，《理想国》，6，8。——译者注

(2) 《"暴徒"合作社的历史和行事详解》，伦敦，1837，以及1836年10月至1837年1月《爱丁堡周报》。

(3) 参见本书第115节。

(4) 参见《浮士德》，1，1090。——译者注

(5) 参见奥维德，《变形记》，1，85—86。——译者注

(6) 一份报道基督教传教成果的杂志，其第40个发行年度是在1856年。

(7) 塔西佗（《历史》，50，5，第2章）和查士丁（50，36，第2章）给我们留下了出埃及的历史基础。这些读来既有教育意义也有娱乐性，从中我们也可以就《旧约》和其他书籍所涉及的这方面历史基础而推断出真实情形。在上述章节，我们看到法老再也不想容忍犹太人留在纯埃及地区，那些鬼鬼祟祟、肮脏、身患传染性疥疮的犹太人，因此把他们赶上船，放逐阿拉伯海岸。一队人马被派去追他们，这是对的，但那不是要带回已被驱逐的宝贝家伙们，而是要夺回他们偷走的东西。也就是那些犹太人从神庙里偷走的金器，因为谁又会借出东西给这些无赖呢！上述那队人马因为自然事件而受阻（verhindeert；但在更新和更权威的版本里是vernichtet，即"而被毁灭了"——译者注）——这也是真的。在阿拉

伯海岸严重缺乏的首先是水，然后，一个大胆的家伙走了出来，提出只要大家追随他和听从他，他就可以提供一切东西。他看见过野驴子，等等。我认为这些就是历史的基础，因为很明显，诗一样的《出埃及记》就是由此散文而成。虽然查士丁（亦即《庞培·特罗古斯摘要》）犯下了一个严重的时代错误（亦即根据我们基于出埃及事情的假想），但这迷惑不了我，因周围一百个时代错误也够不上一个奇迹那样让人怀疑。我们也从这两个罗马古典作家那里看到，犹太人无论任何时候任何地方都受鄙视和憎恨，这或许是因为犹太人是地球上唯独不认为此生之外还有来生的民族，是异类，但在撒谎方面却别具一格。

(8) 假如在时间的长河中，再有一次会重新出现这样一个民族：这民族自己有一个上帝，这上帝把这民族邻邦的土地送给他们，然后这些土地就要作为“应许之地”加以征服和占领——假如是这样，那我建议这民族的邻居要及时行动起来，不要耐心等待数个世纪以后，最终会有高贵的国王尼布甲尼撒的到来以实施迟来的公义，而是及时地把这民族从应许之地赶走，把那如此大方赠送邻邦土地予人的上帝的庙宇碾碎——一块石头都不要剩下来。按理本就该如此。

谁要是不懂希伯来文而又想知道《旧约》是什么，那就必须读一下《旧约》的《七十子译本》：那是所有翻译中最准确、最真实，同时也是最美丽的译本，因为这译本有一种完全另一样的口吻和色彩。《七十子译本》的风格在大部分地方都是既高贵又朴素，并没有那些教会的东西，也没有任何基督教的痕迹。相比之下，路德的译本显得既粗俗和迷信，很多地方也是不准确的，有时候是故意要这样做，并且完全是一副教会的、修身养性的腔调。在上面提到的段落中，路德擅自缓和了某些语词的效果，而这些是可以称为作假的，例如，在本来是“杀死”之处，路德的译文是“驱逐”，但原文却分明是“杀死”（ἐφόνευσαν），等等（参看《约书亚记》，10：37）。

此外，研究《七十子译本》以后给我留下的印象，是对伟大国王尼布甲尼撒衷心的爱意和深深的尊敬，尽管他有点太过温和对待这一民族了：这一民族有他自己的上帝，这一上帝赠送或者应许他们邻邦的土地，然后他们就通过抢掠和谋杀占有了这些土地，然后就在那里为他们的上帝建起了一座庙宇。要是每个民族，其神祇要把这民族的邻邦土地变成“应许之地”的话，那这民族及时碰上尼布甲尼撒就好了，还有安条克国王，并且不要那么的客气！

(9) 哈代，《东方的修道生活》，第412页：“佛教的僧侣对在其周围的各种

宗教并不会流露出点点的敌意。这种无所谓的态度是很容易解释的，因为根据佛教自己的原则，一切暴力反对和对抗，就算是针对谬误，也是有违其戒条的。为此理由，佛教的编年史记载了比其他宗教要少的迫害的例子。真理是要被尊重的，无论这真理由谁宣示出来。只有天堂才会有纯净的、完美的、不含杂质的真理，但由于在各个体系中都有部分的真理，所以，那些体系要被视为在教益方面逊色一筹，而不是要用柴和火加以摧毁的绝对害人的东西。有佛教的地方都奉行这一原则。”

(10)　参见威格斯，《奥古斯丁主义和伯拉纠主义》，第335页。

(11)　动物保护协会在劝告人们的时候，总是用上这样的拙劣论据，即残忍对待动物会导致残忍对待人类——就似乎只有人才是道德责任的直接对象，而动物则只是间接对象，就其自身而言只是一样物品！呸！参见《伦理学的两个基本问题》，第164、243页（第2版，第161页和第238页）以下。

(12)　他们派遣传教士向婆罗门教徒和佛教徒传教，想要传授“真正的信仰”给他们。但这些人了解到动物在欧洲的遭遇以后，对欧洲人及其教义充满了厌恶。

(13)　就说说残忍拴住犬吧，狗是人的唯一真正伴侣和忠实朋友，就像居维尔所言，这是人做出的最有价值的征服；并且狗这种智力很高、感情细腻的动物，就像罪犯一样被锁链锁了起来，从早到晚渴望自由和运动而不可得，生活就像是缓慢的折磨！由于遭受这样残忍的对待，狗就丧失了狗性，变成了没有爱意、狂野、不忠实的动物，在人这个恶魔面前，就是一副战抖、匍匐的样子！我宁愿人们把狗偷走了，也不愿意眼前看到自己造成这样的惨况（参见上面我对上帝和他拴着的犬只的评论）。把鸟儿囚在笼子里也是丑恶和愚蠢的残忍行为，应该禁止。在此，警察应该顶替人性而执行监察。

(14)　后来的版本增加了内容。内容是：对动物那全没良心的胡作非为，也必须在欧洲终结。犹太教对动物的观点必须因其不道德而被逐出欧洲。还有什么比这一事实更显明呢：在本质上和主要方面，动物与我们就是同样的东西？无法看出这一点的话，这个人的各个知觉感官都得全闭塞不清才行，或者这个人就是不想去看清楚，因为对此人来说，点点的小钱比起真理更能获得他的欢心。——译者注

(15)　另一个版本是：耶和华就是奥尔穆兹德，在《七十子译本》的《以斯拉一书》（6：23）得到了强有力的证明，因为在那里有官方的报道：在

耶路撒冷的庙宇里，给了主持续的火供。这一段被路德明智地删去了。这是因为在此的启示似乎启示了超出他们的目的的更多东西。

(16)　居鲁士大帝和大流士对犹太人那令人难以解释的施恩，让犹太人重建其庙宇，是否或许因为犹太人以前崇拜巴力主神、阿斯塔蒂女神、火神摩洛克等，但在巴比伦，在波斯人取得胜利以后，就换上了琐罗亚斯德信仰，就在耶和华的名下侍奉奥尔穆兹德？与这相吻合的就是（否则，这就是荒谬的了），居鲁士大帝向以色列的神祷告（《七十子译本》，《以斯拉一书》，2：3）。《旧约》里面这之前的所有“记”要么是在后来，要么是在流亡巴比伦以后撰成的，或者耶和华的教义起码是在后来才加进去的。此外，透过《以斯拉一书》第8和第9章，我们了解到了犹太民族令人生厌的一面；在此，那被选中的民族是以其始祖亚伯拉罕的恶行的榜样行事：如同亚伯拉罕驱逐夏甲和以实玛利一样，在流亡巴比伦时犹太人所娶的妻子连同他们的孩子也被赶走了，因为他们并不是摩西的种族。比这更令人鄙弃的事情还真的想不出来，除非亚伯拉罕那种无耻勾当是杜撰出来的，目的是掩饰这整个民族那些更加非同寻常的行径。

(17)　参见《塔索》，第2幕，第1景。——译者注

(18)　基督教的一个缺点尤其妨碍其要成为世界宗教的声称和要求，那就是在主要的事情上就围绕着某个单一的事件，并把世界的命运就寄托在这一事件。这尤为让人反感，因为每个人本来就有理由完全无视这样的事件。

(19)　甚至在太空中的极、赤道和平行线，也是这样的性质，在天空并没有这样的东西：天空是不转动的。

第16章　梵文文学散论

432

183

尽管我相当崇敬梵文的宗教和哲学著作，但对梵文诗歌作品却很少感受到愉悦，有时候在我看来，那些诗歌甚至是缺乏趣味和怪异的，一如这些人所创作的雕塑作品。就算是那些戏剧作品，我欣赏它们也主要是因为它包含的对那些宗教信仰和风尚礼俗相当有启发性的说明和例证。这可能是因为就其本质而言，诗歌是无法翻译的。因为在那些诗歌中，思想和字词是那样紧密、牢固地相互生成在了一起，就像“子宫的部分和胎盘中的婴儿”，以致人们不可以在不损害意思的情况下以外国的语言替代它。虽然一切节拍和韵脚从一开始就是思想与语言之间的妥协，但这种妥协就其本质而言，也只有在思想的母语土壤中才得以进行，而不能在人们要把这诗歌移植到那种外国语言中实施，也绝对不能在翻译者那一般都是贫瘠的头脑中进行！总的来说，一个诗人才思自由泉涌，在出现的时候已是自动和直觉地带着节拍和韵律，而翻译者那呕心沥血、绞尽脑汁、冷冰冰地计算和数着音节和苦觅韵脚——两者对比，是怎样的一种反差？再者，现在欧洲并不乏直接向我们发话的诗歌，但正确的形而上观点则相当缺乏，所以，我的意见是梵文翻译者应少把精力投放到诗歌中去，而更多地翻译《吠陀》、《奥义书》和哲学著作。

184

当考虑到就算有最好的和精心培养出来的教师的帮助，以及在多个世纪中备好的哲学辅助工具，要对希腊和罗马的作家有一种真正精确、活生生的理解，仍是多么的困难，而他们的语言却是我们在欧洲

的先行者的语言，是现在仍然活着的语言的母亲；相比之下，梵文却是千年前在遥远的印度所说的语言，要学习这一语言的手段相对而言是相当不完善的；再加上考虑到欧洲学者从梵文翻译过来的作品（只有极少数除外）留给我的印象——我就产生了怀疑：我们的梵文学者在理解原文时，并不比我们学校的6和7年级学生所理解的希腊作品要好；但因为这些学者并不是男孩，而是有知识和理解力的男人，从其所真正理解的、在总体上也大概凑合出个中的含义，在这过程中当然就会因疏忽而出现各人各自理解的东西。欧洲的汉学家翻译的中国作品则要拙劣得多，因为那些东西经常完全让人不知所云。当我们看到就算是这些人当中最缜密细致的，也在相互之间纠正和证明对方离谱的错处，我们对上述就更是确信无疑了。这方面的例子大家可在阿贝尔·雷姆萨的《法显印度游记》中经常找到。

433

在另一方面，考虑到穆罕默德·达拉斯科苏丹（奥兰泽布的兄弟）在印度出生和成长，是个有学问、有思想和追求知识的人，亦即大概懂得他的梵文就像我们懂得我们的拉丁文；除此之外，还有一些至为博学的大师与其一起合作——这些让我预先就对他翻译的《吠陀》和《奥义书》波斯语本有了敬重。此外，当我看到杜伯龙如何怀着深深的、与此相匹配的敬畏应用此波斯语译本，把它一字一字地重现在拉丁语里面，在这过程中，尽管受制于拉丁语的语法也把波斯语的句法精确地保留了下来，宁愿让苏丹没有翻译而直接搬过来的梵文字词维持不变，只是在另外的难解字词汇编中解释——我读起这一译本的时候是完全信任的。这种信任马上就经受住了让人高兴的检验。这是因为这本拉丁文《奥义书》从头到尾都散发出《吠陀》的神圣精神！认真阅读并深谙这部波斯文—拉丁文本的无与伦比的书，从最内在的深处受到了怎样的触动！每一行字都饱含着扎实、确切和完全协调一致的意思！在每一页都可读到深邃、原初、高贵的思想，而整本著作都散发着一种高级和神圣的认真气质。一切都呼吸着印度的空气和原初的、接近自然的存在。啊，在此，人的思想头脑会受到洗涤，一切在这之前被灌输的犹太迷信和一切为此服务的哲学也会被清除干净！这样的阅读（阅读原文除外）可是这世界上可能有的最有益处和最能提

升我们的：那是我在生时的安慰，也将是我死时的安慰。至于对拉丁文本《奥义书》的真实性的一些怀疑，我推荐大家阅读我的《伦理学的两个基本问题》第271页注释。

434

那么，把这本著作与欧洲那些神圣的印度文献或者印度哲学的译本相比较，后者（除了极少数的例外，例如，除了舒莱格尔翻译的《薄伽梵歌》和科尔布鲁克翻译的《吠陀》的一些段落）就给了我相反的印象。那些译本所译出的套句，意思空泛、抽象，经常是摇摆不定和不确定的，其连贯性也是松散的。我所得到的只是原文思想的模糊轮廓，其中夹杂的补丁可让我注意到某种异样的东西。互相矛盾之处交错出现。一切都是现代的、空洞、乏味、肤浅、缺乏深意和西方式的，被欧洲化了、英国化了、法兰西化了和（最可怕的）德国样的云山雾罩化了，亦即给出的不是清晰、明确的意思，而纯粹只是大而空的字词。例如，《印度百科全书》（第41，加尔各答，1853）有最新的罗尔的译本，人们从这里面可以读出德国味道，即作为德国人，罗尔已经习惯了写出套句，而又让读者以此想出些清晰和明确的东西。人们在这些句子当中也太过频繁地察觉到了“犹太气味”。所有这些都削弱了我对这些译本的信心，尤其当我考虑到那些译者是把从事研究作为饭碗，而那高贵的安格提·杜伯龙完成作品却不是追求自己的利益，而是出于对知识和学问的热爱；以及达拉斯科苏丹所得到的奖励却是被他的国王兄弟奥兰泽布“为了主的荣光”而砍下了头颅。我确信：至今为止，要获得《奥义书》的真正知识，因此就是要获得《吠陀》的真正和神秘的教义，唯有透过这拉丁文的《奥义书》；其他的译本我们可能读过，但却感觉不到点点《奥义书》的真正知识。看上去，达拉斯科苏丹也比英国学者掌握了好得多和完整得多的梵文抄本。

435

185

《吠陀》合集当然不是出自《奥义书》的同一作者和同一时期。

我们读过罗斯翻译的《俱梨吠陀》第1部和史蒂文斯翻译的《莎摩吠陀》第1部，就会完全确信这一点了。也就是说，这两者都是由祈祷和仪式组成，散发着星辰崇拜的气息。在此，最高神灵因陀罗被祈求，连带着的还有太阳、月亮、风和火。人们在所有颂歌里对这些神灵极尽阿谀奉承，附带着对奶牛、食物、饮料和胜利的索求，并为此献上祭品。祭品和给教士馈赠就是受称赞的唯一美德。既然奥尔穆兹德（在这之后耶和华由此而出）其实就是因陀罗（根据伊萨克·雅克布·施密特），并且既然密特拉神就是太阳，那么，古艾伯人的拜火也就是从与因陀罗一道传给了他们。正如我所说的，《奥义书》是人类最高智慧的产物，也是唯一只给有学问的婆罗门阅读，所以，安格提·杜伯龙把《奥义书》翻译成“要隐藏起来的奥秘”。那《吠陀合集》则是公开的，虽然是以间接的方式，但那是给大众的，因为那祈祷仪式，亦即公开的祈祷和献祭礼仪是《吠陀合集》的内容。据此，《吠陀合集》就提供了完全是乏味的阅读内容，亦即根据所提到的样品而评判的话，因为科尔布鲁克在《论印度人的宗教仪式》中当然翻译了《吠陀合集》其他书中的颂歌，这些颂歌带有与《吠陀》相似的精神，尤其是在第2篇文章中的优美颂歌。我在第115节给出了这颂歌的翻译。

436

186

人们在印度凿石建造巨大的石头庙宇时，或许还没发明出文字艺术，那住在庙宇里的数目很多的教士就成了《吠陀》的活着的储存器。其中每一个教士或者每一学派就凭记忆熟记《吠陀》的一部分并传下去，就像古时克尔特人的祭司那样。在这之后，《奥义书》就在这些庙宇中，亦即在那庄严的环境中写成。

187

被人们视为佛教先驱的数论—哲学，在自在黑所作、威尔逊翻译的《数论颂》里，我们可以详尽地看到（虽然由于翻译得不完美而就

像雾里看花一样）。这种哲学是有趣和有启发性的，因为数论哲学把所有印度哲学的基本教义，以高贵的认真态度、详细全面地呈现给了我们，诸如从这悲惨的存在中解脱的必要性、根据所作所为而轮回、觉悟是解脱的首要条件，等等。所有这些，在印度自千百年来人们都是以高贵认真的态度对待的。

437

但是，我们看到这整个哲学却由于一个错误的基本思想而遭破坏，即原初物质与最高精神的绝对二元论。但这也恰恰是数论派与吠陀不同的地方。原初物质很明显就是创造性的大自然，同时也是自在物质，亦即不具有任何形式的、只在思维中而不会被直观到的物质。这样理解的话，这原初物质只要一切都从此而生，那就的确可被视为与创造性的大自然等同。但最高精神却是认知的主体，因为最高精神是感知的、不活动的旁观者。那么，现在，这两者就被当做绝对的不同，彼此是独立的。这样的话，对原初物质为何要为了最高精神的解脱而努力的解释就不足以服人了（《诗篇》，60）。更有甚者，在整部著作中都在教导最高精神的解脱是最终目标，但又突然（《诗篇》，62、63）一下子原初物质成了应该要解脱的东西。假如把原初物质和最高精神视为有共同的根子，所有的一切都有迮迦毗罗[1]的意愿而指示这一根子；或者最高精神就是原初物质的改头换面，也就是说，那二元论至少被取消掉了——如果是这样的话，那所有的这些矛盾之处就都会消失了。要明白这桩事情，我别无他法，只能视原初物质为意欲，而最高精神为认知的主体。

数论派一个特有的狭隘和书呆子气的地方就是数目的事情，对所有的特质、素质等的点数和编号：这在印度似乎是惯常的事情，因为在佛教的著作里也有同样的事情。

188

所有印度宗教中灵魂转生的道德意义就在于，不仅我们所做的每一不公正的行为要在接下来的再生中抵罪，而且我们所承受的每一不公正的行为也必须视为我们应得的，是因我们前世的恶行和坏事之

过。

438

189

三种高级的种姓名为重生，至少可以由此得到解释，就像通常所描述的：在那些种姓的青年到了成年以后被授予圣线，就好比是第二次诞生。但那真正的原因却是：一个人只有在这前世中做出了出色的贡献，才会诞生在这些种姓当中，所以，他在那前世中就肯定已经是一个人了；而谁要是诞生在低级的种姓，或者诞生在比这还要低级的人家，那在其前世，他可能会是动物。

189（补充）

你们嘲笑佛教的永世和劫！当然了，基督教采取的视角可以纵观一段时间；从佛教的视角出发，无尽的时、空展现出来并成为其审视的主题。

正如《佛说普曜经》在开始时是特别的简单和自然，在随后的每一次结集中，每经过一次新的编撰就变得越来越复杂和越奇妙，那教义本身也遭遇了同样的事情：其不多的简单和非同寻常的原理，经过愈加仔细的阐释，经过空间和时间的诠释、经验的定位、拟人化，等等，就逐渐变得杂乱、繁复、五光十色，因为大众的头脑就喜爱这样，就喜欢想些离奇古怪的东西，而不满足于简单和抽象的东西。

婆罗门教的教义和梵天的两个词（Brahm和Brahma）之间的分别，超灵与生物体、金胎、创生神拍拉甲拍底、高级精神、原初物质等的分别[人们在奥布里著的《论印度的涅槃》（1856）中可以看到关于这些的简短和很好的说明]，从根本上就只是神话式的杜撰，炮制出来的目的是客观地展示那本质上和绝对地只有其主观存在的东西；因此，佛陀舍弃这些东西，就只认准轮回和涅槃。这是因为教义越是变得复杂、混乱和多样，就越是神话化。瑜伽派和托钵僧就最明白这道理。他们讲究方法地坐好坐正，内敛所有的感觉，忘掉这整个

世界和自己本身。然后，意识中所留下来的就是原初的本质。不过，这样的事情说来容易，做起来却很难。

439

以前曾经如此高度文明的印度人，现在却处于沦落的状态，是他们在长达700年间受到穆罕默德信徒的可怕压迫所致，因为那些穆罕默德信徒想要用武力让他们皈依伊斯兰教。现在，印度也只有1/8的人口成了穆罕默德的信众（1858年1月《爱丁堡评论》）。

190

《阿波罗尼的一生》（佛拉维乌斯·菲洛斯特拉托斯著）里的一些段落显示，埃及人（埃塞俄比亚人）或者说他们的教士是来自印度的。

190（补充）

很可能的是，恰如希腊语和拉丁语与梵文略有渊源一样，希腊和罗马神话与印度神话也有点点的渊源，而希腊—罗马神话和印度神话也与埃及神话有渊源（科普特语，莫非是来自雅弗语或者闪米特语族）。宙斯、波塞冬和哈迪斯或许就是梵天、毗湿奴和湿婆：波塞冬和湿婆都有一个三叉戟，其目的在波塞冬那里并没有解释。一种顶上有圈的十字架，维纳斯女神的符号♀，恰好就是湿婆的那行生殖器像和女性生殖器像。古埃及的奥斯里斯（Osiris）或许就是印度教的大自在天（Isvara）。埃及人和印度人都崇敬莲花。

罗马的杰纳斯（谢林[2]还曾给过关于杰纳斯的学术讲座，并把他解释为原初的一）是否就是那有着两副面孔，有时候则是四副面孔的死亡之神阎罗王？在战争时期，死亡的大门就打开了。或许创生神拍拉甲拍底就是伊阿珀托斯？

440

印度教的女神安纳·普尔纳（朗格列，《印度的纪念碑》，第2

卷，第107页）肯定就是罗马人的安娜·佩壬娜[3]。没有人注意到吗？[4]——湿婆的一个别名巴吉思，让人想起先知巴基斯（同上书，1，第178页）。在《沙恭达罗》（第6幕结尾，第131页）中，迪维斯佩提作为因陀罗的别名出现了，而这明显就是迪斯匹特（朱庇特）。[5]

至于佛陀与沃登（*Wodan*）的同一有这样的说法，即（根据朗格列，《印度的纪念碑》，第2卷）星期三（沃登之日，Wodansday）对墨丘利和佛陀都是神圣的。拉丁文本《奥义书》中的科尔班在《马可福音》7：11中出现，κορβαν（οεστι δωρον），拉丁文则是Corban，亦即供品。但最重要的是下面这些：墨丘利星（水星）对佛陀是神圣的，在某种程度上与佛陀是同一的，星期三也就是佛陀之日。但墨丘利是摩耶的儿子，佛陀则是王后摩耶的儿子。这不会是巧合！“这里埋葬着一个吟游诗人！”，施瓦本人说。（参见《佛教指南》，第354页注释；《亚洲研究》，第1卷，第162页）

斯宾塞·哈代（《东方的修道生活》，第122页）报道说，在某一庄严的庆典要授予教士的长袍必须在一天之内缝制和完成；而希罗多德（《历史》，2，第122章）也同样描述了在一个庄严的场合，教士们被授予了长袍。

德国人的先祖是曼努（Mannus），其儿子是图伊斯康；在拉丁语本的《奥义书》中，第一个人则称为曼（Man）。

441

众所周知，贞信与门努或者曼努、在另一方面与诺亚是同一的。巨人参孙（Samson）的父亲（《士师记》，第13章）叫玛诺亚（Manoe），也叫玛努、马诺亚、诺亚；《七十子译本》则写成Μανψε和Νψε。那诺亚莫非就是去掉了前面字母的“玛诺亚”？

在伊斯拉斯坎人那里，朱庇特称为提尼亚（莫洛·德·约内在道德与政治科学学院，1850）。这莫非与中文的天有关联？伊斯特拉坎人有了印度人的安纳·普尔纳。

* * *

所有这些类似之处，维尔福德和巴尔在《亚洲研究》中做了透彻的研究。

---

(1) 数论哲学的创始人。——译者注

(2) 谢林对杰纳斯的解释（在柏林学士院）就是：杰纳斯的意思是“作为原初一体的混乱”。但瓦尔茨在《古罗马的宗教》中给出了一个更彻底的解释。参见图宾根大学的说明书，1845年。

(3) 另一版本：安纳·普尔纳就是安娜·佩壬娜，丰富食物的女神（参见伯伦，1，第201—212页）。

(4) 这在《亚洲研究》，8，第69—73页早就被注意和讨论了。

(5) 这在《亚洲研究》第1卷第241页已说过了。

第17章　考古散论

191

佩拉斯吉人（Pelasger）的名字，毫无疑问是与佩拉古斯[(1)]有关的，用以描述那些来自亚洲零散的、被排斥并走失了的原始小部落：这些部落最先到达了欧洲，在那里很快就完全忘掉了自己祖国的文化、传统和宗教，而在另一方面，则由于美好、温和的气候与肥沃土地的影响，以及希腊土地和小亚细亚的许多海岸，他们自己就在希伦的名下得到了一种完全合乎自然的发展和获得了纯粹人性的文化，其完美是除此之外任何其他地方都不曾有过的。所以，他们只有一种半开玩笑似的、小孩式的宗教，严肃的东西则躲到了神秘剧和悲剧里面。我们唯独要感谢这个希腊民族的，是准确地把握和合乎自然地表现人的形态和举止，发现了建筑艺术唯一正规的、并由他们永远固定下来的比例，发展出了诗歌的真正形式，以及发明了那的确优美的韵律，建立了朝着人的思维的各个基本方向的哲学体系、数学的基本概念，为理性立法奠定了基础，对某种真正优美和高贵的人类存在给出了总体上合乎标准、规定的描绘。这是因为这一小小的天选的缪斯和典雅民族可说是配备了对美的直觉。这种美的直觉渗透和扩展到了一切：脸容、身形、姿势、衣服、武器、建筑物、容器、工具及其他东西，并且无论何时何地都不舍弃他们。所以，我们在多大程度上远离了希腊人，尤其是在雕塑和建筑艺术方面，那就将在同等的程度上远离了良好的趣味，远离了美。古人是永远不会过时的。他们永远是我们一切努力的指路明星，无论是在文学上还是在造型艺术方面；我们永远不要忘记这一点。那些放肆想要撇开古人的时代，等待它们的就是耻辱。因此，某个腐朽的、可怜的和纯粹只想着物质的“当代今天”想要逃学，以便能自大傲慢地感觉好一些，那就是播下了耻辱的种子。

在另一方面，希腊人在机械技术和在自然科学的各个分支方面却远远落后于我们，因为这些事情所要求的更多的是时间、耐心、方法和经验，而不是高级的精神思想能力。所以，从那大多数的自然科学著作中，我们除了知道他们所不知道的东西以外，就再也学习不到什么东西了。谁要是想知道古人在物理学和生理学方面的无知是多么的让人难以置信，那就读一下亚里士多德的《论问题》好了。那些是古人无知的一个标本。虽然那些问题通常都是正确的，并且部分是构思细腻的，但解答却绝大多数都是很糟糕的，因为他并不知道解释的其他要素——除了始终那句“热和冷，干燥和潮湿”。

191（补充）

443

希腊人就像日耳曼人那样是从亚洲移民过来的原始部落，他们都远离了故乡，完全是以自己之力成长了起来。但希腊人变成了什么，而日耳曼人又变成了什么！我们只需比较一下，例如，两种人的神话，因为在这神话之上，希腊人稍后建立了他们的诗歌、文学和哲学——他们的首批教育家就是古老的吟唱者，俄耳甫斯、穆赛乌斯、安菲翁、利纳斯和最后的荷马。在他们之后的是七个智者，到最后哲学家出现了。希腊人就好比是经历了他们学校的三个级，而日耳曼人在大迁移之前则根本谈不上这些东西。

在高级文理中学不应该教授古老德国的文学、尼伯龙根及其他中世纪诗人，因为这些东西虽然很值得留意，也值得阅读，但却不会有助于培养趣味，而是夺去了那本应属于古老和真正经典作品的时间。但如果你们这些高贵的日耳曼和德国爱国者要以古老的德国蹩脚诗歌取代希腊和罗马的经典，那你们就会教育出游手好闲的懒虫而已。把这些尼伯龙根与《伊利亚特》作比较，简直就是亵渎。年轻人尤其不应听到这些胡扯。

192

在斯托拜乌斯的《田园诗》第1部中，俄耳甫斯的颂诗是有关印度的多神教，经过了有形象、造型感觉的希腊人一番游戏般的点缀。那当然不是出自俄耳甫斯，但却是古老的作品，因为这颂诗的一节早在伪托亚里士多德的《宇宙论》（这本书最近被人认为是出自克莱希普斯）中就已经被提及。这里面可能会有些俄耳甫斯的东西，但人们还是忍不住要把这视为记录了从印度宗教过渡到希腊多神教的东西。无论如何，我们可以把这作为解毒剂，针对的是那在同一部书中备受推崇的克里安提斯献给宙斯的赞美诗，因为这首赞美诗明显有着犹太的气味，也正因此，这赞美诗是那样的招致人们的喜欢。我永远不会相信斯多葛主义者克里安提斯，因此也就是泛神论者，会写出这篇让人恶心的、粗制滥做的赞美玩意；我倒是怀疑这是某个亚历山大的犹太人所为。不管怎么样，这样误用克洛诺斯的名号是不对的。

444

192（补充）

克洛托、拉克西斯和阿特洛波斯表达了与梵天、毗湿奴和湿婆同样的根本思想，但这些已是太过自然的思想，以致我们因此而无法推论其历史渊源了。

193

在荷马的作品里，许多词语、比喻、形象和成语是没完没了地经常出现，植入的时候是那样的生硬和机械，就像是固定的模式。

194

诗歌比散文要早，因为菲勒塞德斯是第一个以散文写作哲学，迈利特的赫克特斯则是第一个以散文书写历史；这些事情被古人视为值得纪念——这些可以在以下得到解释。在人们书写之前，人们就寻求以诗歌的形式真实地持久保存有保存价值的事实和思想。那么，在他

们开始书写的时候，他们很自然地把一切都写成诗歌，因为他们除了以诗歌保存值得纪念的东西以外，并不知道还有什么其他方式。那些最早的散文家脱离了诗歌，就像是脱离了一样已成过剩的东西。

194（补充）

希腊人唯一剩下来的神秘宗教仪式，或者更准确地说，与这神秘宗教仪式相类似的东西，就是共济会及其仪式：加入其中就是入门和接受圣职仪式；人们在那所学到的是奥秘，其不同的等级则是小、大、更大的奥秘。这些类似既不是偶然的也不是传承过来的，而是因为这些源自人性：在穆罕默德信徒那里，也有类似的苏菲教派的神秘仪式。因为罗马人并没有自己的神秘仪式，所以，人们就入门和接受外来的神祇，尤其是伊希斯，其礼拜和祭礼很早就扩展到了罗马。

445

195

我们的衣服对我们几乎所有的姿势、举止都发挥了某种程度的影响，而古人的衣服却不是这样的。古人或许根据他们的审美感觉而对此不便有所预感，因而保留了宽大、并不紧贴身体的衣服。正因此，当一个演员穿上古时候的衣服，就要避免我们的衣服以某种方式所造成的、之后成了习惯的动作和姿势。所以，他也就用不着趾高气扬和挺胸自大的样子，就像穿着宽外袍和束腰外衣，在拉辛剧中的法国小丑那样。

195（补充）

我们或许可以这样描述古人精神的特征：他们无一例外地和在所有的事情上都争取尽可能地接近大自然，而当代精神的特征则是竭尽可能地远离大自然。我们只需看看古人和现代人的衣服、风俗、工具、住所、器皿、艺术、宗教和生活方式。

(1)　希腊语中对大海的形容。——译者注

第18章　神话方面的一些思考

196

这有可能是这一现象世界的一切生物共有同一渊源和透过自在之物的一体性所导致的结果，不管怎么样，事实就是：所有的生物都有相似的类型、模式，某些法则在所有一切中都是同样和有效的——只要这些法则得到足够普遍的理解。由此可以解释：我们不仅可以以极不相同的事物互相解释或者说明，甚至在描述和描绘中还可以发现并非有意为之的恰当比喻或寓言。这方面一个精美的例证就是歌德关于青蛇的异常美丽的童话。每个读者都几乎是不由自主地去寻找这其中的寓意，所以，在这童话故事出来以后，许多读者就马上相当热情和认真地以多种方式展开寻找和发掘工作。歌德也对此忍俊不禁，因为他当时并不曾有寄予任何寓意的意思。人们可在丁策尔的《歌德著作研究》（1849）找到对此的报道，我更是早就从歌德本人所说的知道了此事。《伊索寓言》的起源就是归功于事物中这普遍的相类似和典型的同一性，也正是基于此，历史就可以是寓言式的，而寓言式的就可以是历史的。

446

从古老的时候开始，希腊神话就比任何其他神话提供了更多的素材作寓意分析，因为希腊神话吸引我们对其演绎，提供了模式、样板以形象地说明几乎每一个基本思想，并的确是在某种程度上包含了一切事物、关系的原初典型——也正因此，这些原初典型时时处处地透现出来。这其实是出自希腊人要把一切都拟人化的游戏本能。因此，早在最古老的时候，甚至赫西俄德本人就已经寓言式地理解那些神话。例如，当他列举出（《神谱》，5，第211页及以下）黑夜的孩子，并在这以后很快列举了厄里斯的孩子，亦即努力、损害、饥饿、苦痛、争斗、谋杀、争吵、说谎、非义、不诚、灾难和誓言，那赫西俄德就恰恰只是给出了道德的寓言。他所描述的拟人化的黑夜和白

天、睡眠和死亡（同上书，5，第746—765页），就仍是物质性的、有形的寓言。

447

每一个宇宙的，甚至每一个形而上的体系，根据以上理由都可以在神话里找到对应的寓言。总的来说，我们不得不视绝大多数神话为只是感觉到的、而不是思考清楚的真理的表达。这是因为那些古老的希腊人就正如青年期的歌德那样：他们除了以图像和比喻来表达他们的思想以外，别无他法。但与此同时，对克罗泽透过漫无边际的、折磨人的冗长繁琐工夫认真和艰辛地分析出神话就是被人有目的地储存了自然的形而上的真理，我则必须以亚里士多德的“神话的胡扯所涉及的东西，并不值得认真地去考虑”（《形而上学》，2，4）打发了事。但在此，亚里士多德也表现为与柏拉图相反的的人：柏拉图喜欢研究神话，但却以寓言的方式。

所以，我下面对一些希腊神话试图发掘其寓言方面的含义，必须在以上的意义上理解。

197

神灵体系首要伟大的基本特征，可以让我们瞥见一个有关最高的本体论和宇宙论原理的寓言。乌拉诺斯就是空间，是一切存在物的首要条件，亦即与事物的承载者盖亚一道，是第一个生育者。克洛诺斯是时间。他阉割了生殖的本原：时间消灭了每一个生殖能力，或者更准确地说，是消灭了生殖新的形式的能力，在第一个世界周期以后，那生产出活的种属的原始生殖就停止了。宙斯逃过了父亲的吞噬，他就是物质：只有物质逃脱得了时间的所有其他的消灭性力量而继续坚持。但所有事物都是从物质而出。宙斯也就是神和人的父亲。

448

现说得更详细一点：乌拉诺斯不让其与大地之神所生的子女看到光明，而是把他们藏在地下深处（赫西俄德，《神谱》，第155页及以下）。这可以表示大自然的首批动物产品——我们也只能看到处于

化石状态的这些东西。但在大懒兽科和柱牙象那里，我们也就如同看到了宙斯扔到地下面的巨人——在这之前的世纪，人们也在那些化石中甚至认出倒下的天使！但隐藏在赫西俄德的《神谱》背后，的确依稀有着地球早期变动的痕迹，以及氧化了的、可产生生命的表层与被其挤进地球里的难以驾驭的、控制着可氧化物的自然力之间的争斗痕迹。

再者，克洛诺斯，那狡黠的家伙，使用诡计阉割了乌拉诺斯。这可以说明那暗袭一切的时间，这时间解决了一切和秘密地、一个接一个地把我们带走，最终也夺取了天空与大地，亦即与大自然原初生产出新的形体的能力。那已经生产出来的就作为物种将在时间上继续存在。克洛诺斯却吞噬了自己的孩子，而时间则不再产生出种属，而只是让个体显露出来，生产出只是可朽的生物。只有宙斯才唯一逃脱了这一命运：物质是永存的。与此同时，英雄和智者也是不朽的。更具体地说，上述过程是这样的。在天空和大地，亦即大自然失去了那生产新的形态的原始生殖能力以后，这生殖力就变成了阿芙洛狄蒂，而阿芙洛狄蒂就是从乌拉诺斯被割下的生殖器掉进大海而成的泡沫生出来的，也恰恰只是有性生殖出个体以保持现有的物种，因为现在已经再没有能力生出新的物种了。作为阿芙洛狄蒂的陪伴和助手，厄洛斯和希马洛斯就是为了这样的目的而出现的（《神谱》，第173—201页）。

449

198

人的本性与动物和整个大自然本质的关联及一体性，因此也就是微观世界与宏观世界的关联及一体性，由那充满神秘之谜的斯芬克斯表达了出来，由半人半马的怪物，由艾菲索斯的阿尔特弥斯（在她无数的乳房下面，有许多不同的动物形态）表达了出来，也由埃及的人身和动物头的形状、印度的象头神，还有那些尼尼微的人首翼牛和人首狮子表达了出来——后者让人想起半人半狮的化身。

199

伊阿珀托斯的孩子表现了人的四个基本性格素质及与此相伴的苦痛。阿特拉斯是忍耐的，必须负重。墨诺提俄斯是勇敢的，就会被制服和被投进毁灭之中。普罗米修斯是深思和精明的，就会被束缚了手脚，亦即在有效行动时遭受障碍，而那鹫鹰，亦即那忧虑就啃咬着他的心。厄毗米修斯是没有思想、欠缺考虑的，就受到自己的愚蠢的惩罚。

人的未雨绸缪，那为第二天的考虑，人类超过动物的地方，事实上就完全拟人化为普罗米修斯。这就是为什么普罗米修斯具有预言的本领：那意味着深思熟虑的预见能力。这就是为什么普罗米修斯也把火的应用授予人类——而这是动物所没有的——并奠定了人类生活的艺术和技巧。但因为这为将来而忧虑的特权，人们必须承受不间断的忧虑以作处罚，而这也同样是动物所没有的。这也就是那只鹫鹰，以啃吃被铁链拴住了手脚的普罗米修斯的肝脏为生。厄毗米修斯有可能是在后来补充发明出来的，他代表了后知后觉和事后的忧心与补救，是鲁莽、轻率、没有思想者的回报。

450

普罗提诺（《九章集》，4，图书3，第14章）对普罗米修斯给出了某一完全不一样的，亦即某种形而上但却耐人寻味的解释。那就是普罗米修斯是世界灵魂，制造了人类，并因此落入了只有某一赫拉克利斯才能挣开的束缚。

我们这时期的教会死敌会觉得下面的这一解读合乎口味，那被束缚的普罗米修斯就是被上帝（宗教）束缚住的理性：也只有推翻了那宙斯，普罗米修斯才能获得解放。

200

潘多拉的寓言对我始终是不清楚的，甚至让人摸不着头脑和反常的寓言。我怀疑赫西俄德本人就已经误解和扭曲了这个寓言。潘多拉

在其盒子里面的并不是这世上所有的灾难，而是所有的好处，就像其名字所显示的。就在厄毗米修斯仓促打开这盒子的时候，好处就飞走了，而只有这里面的希望被留住和给了我们。最后，我很满意地发现了古人几段与我这意见相一致的话语，亦即在《选集》（《希腊选集》，雅各布斯编，第7章，书信84）和在那被引用的巴布里乌斯的一段话，开首是这样的："宙斯把所有的好的东西收集在一个圆桶里。"（巴布里乌斯，《寓言》，58）

201

赫西俄德在《神谱》（诗篇，275和518）的两个段落中，把那特别的书信体诗"清晰的声音"归为赫斯帕里得斯姐妹所作。这首诗把赫斯帕里得斯的名字和她们的逗留大为延长至深夜联系起来以后，让我有了这当然是很古怪的念头：赫斯帕里得斯是否以某种原因就有蝙蝠的意思？也就是说，那诗很好地对应了这些动物所发出的短暂、口哨样的音声(1)；此外，用上"黄昏的女儿：赫斯帕里得斯"就会比"深夜的女儿：蝙蝠"更贴切，因为蝙蝠飞的时候更多的是在黄昏而不是深夜：它们是出来寻找昆虫，而"黄昏的女儿：赫斯帕里得斯"恰恰就是拉丁文vespertiliones（蝙蝠）的对应词。所以，我不想压制这样的想法，因为以此引起注意以后，有人就可能找到更多证实此说的东西。如果天使就是有翼的公牛，那为何赫斯帕里得斯姐妹就不可以是蝙蝠呢？或许她们就是在奥维德的第四部书《变形记》被变成了蝙蝠的阿尔克托厄及其姐妹。

451

202

猫头鹰是雅典娜的鸟儿，可能是因为学者秉烛夜读和研究的缘故。

203

神话让克洛诺斯吞食和消化石头，并不是没有原因和意义的，因为那完全是难以消化的悲伤、愤怒、损失和受到的侮辱，唯独时间才可以消化掉。

203（补充）

提坦神族被推翻，并被宙斯以雷霆打进了地下——这与那些对抗耶和华的造反天使似乎是同一个故事。

伊多梅纽斯因为自己的誓言而牺牲自己的儿子的故事和耶弗他的儿子的故事，在本质上是同样的事情。

就正如梵文有哥特和希腊语的根源，同样，是否还有某一更古老的神话，而希腊与犹太神话就由此古老神话而出?如果尽情发挥机灵，那我们甚至可以提出：宙斯与阿尔克墨涅生育了赫拉克利斯的那个双倍长的夜晚，就是由于在遥远的东方，约书亚命令太阳在耶利哥静止不动而产生的。宙斯和耶和华互相不经意间帮了对方的大忙，因为天空的神灵就像地上的神灵一样，总是秘密地关系友好。但与耶和华的嗜血行为和他选定的强盗民族相比，父亲宙斯的娱乐却是多么的无邪！

452

204

在此结尾处，我对一个众人皆知的、经阿普莱伊斯而奠定了不朽地位的神话，给出我的相当微妙和极其奇特的寓意式解读，虽然这种解读由于所涉话题而招来人们的嘲笑——这些人很想说的一句话就是：“从崇高到可笑只有一步之遥。”从我的哲学的顶点视角审视——而我的哲学，人们都知道就是节欲苦行的角度——对生存意欲的肯定就集中在性行为那里，性行为就是肯定生存意欲最明确的表达。这种肯定的意义其实就是：那原初并没有认知的意欲，亦即一种盲目的渴望和冲动，在经由表象的世界认知了自身的真正本质以后，并没有因此而让这扰乱和妨碍了自己的意欲和渴望，而是从此有意识地、考虑

周详地意欲之前听凭没有认知的本能和冲动而意欲的东西（参见《作为意欲和表象的世界》，第1卷，第54节）。与此相应，我们发现那通过自愿的禁欲而苦行和否定生活，与通过性行为而肯定生活的人，在经验中可以以此区别开来：前一种人是在没有认知、作为某种盲目的生理功能的情况下，也就是在睡眠中发生那后者是带着意识和考虑，亦即在认知的帮助下所完成的事情。事实上，这一点是相当值得注意的：这一抽象的、与希腊人的思想没有任何关联的哲学观点，连带那例证的经验过程，在普赛克（*Psyche*）的优美神话中得到了精确的寓言式表述：普赛克只能在看不到丘比特的情况下才可享受爱神（丘比特），但普赛克却对此感到不满，所以就无视所有的警告一定要看到他。这样，在神秘力量的无可避免的判决以后，普赛克就陷入无边的灾难之中，也只有经过在地下世界的流浪和在那里完成艰难的人物，普赛克才得以赎罪。

(1) 希罗多德在《历史》（4，183）中就用这词写过："啾啾鸣叫，他们就像蝙蝠一样地发出啾啾声。"

第19章　关于美和美学的形而上学

205

既然我在我的主要著作里已经足够详尽地讨论了对（柏拉图式）理念的认识和这一理念的对应物，亦即认识的纯粹主体，那如果我不是考虑到我的这些思想在我之前还不曾被人提出来，所以我最好不要有所保留，因为对这些思想所作的解释、说明在将来或许会受到欢迎，那我就会把在此又重谈同一个话题视为多余的。当然，我在下面讨论这一话题时，已经假设读者了解我在此之前所作的讨论。

美的形而上学真正的难题可以相当简朴地这样表示出来：某一事物与我们的意欲没有任何的关联，但为何这一事物会引起我们的愉悦之情？

也就是说，每个人都觉得某样东西能够引起我们的愉悦，其实只是因为这样东西与我们的意欲有关，或者正如我们所喜欢表达的那样，与我们的目标有关；所以，不带意欲刺激的愉悦似乎就是自相矛盾的说法。但是，被我们这样称为美的东西却很明显引起了我们的愉悦，而这又与我们的个人目的，亦即与我们的意欲没有任何关系。

我对此难题给过这样的解答：我们在美的事物里总可以领会到有生命的和没有生命的大自然那本质的和原初的形态，因此亦即柏拉图所说的理念；而这种领会的前提条件就是这些形态（理念）的根本对应物，即摆脱了意欲的认识主体，亦即某一不带目的、打算的纯粹智力。这样，当我们开始领会到美的时候，意欲完全从意识中消失了。意欲才是我们一切悲哀、苦痛的根源。这就是那与审美相伴的愉悦和欢乐的根源。所以，愉悦和欢乐是以消除了任何痛苦的可能性为基础的。但假如有人提出异议，认为随着痛苦的消除，愉悦的可能性也会被一举消除，那就要记得：正如我已经多次解释过的，幸福、满意的本质是否定的，也就是说，那只是痛苦的终止；而痛苦的本质却是肯

定的。因此，在一切意欲活动从意识中消失以后，留下的就是愉悦的状态，亦即没有任何痛苦。在我们正在讨论的审美状态中，甚至没有发生痛苦的任何可能，因为审美的个人成了一个纯粹出于认知、而不再是意欲状态的主体，但他仍然意识到自身和自己的活动。正如我们所知道的，作为意欲的世界是第一位的，而作为表象的世界则是第二位的。前者是欲求的世界，因此也就是充满花样繁多的痛苦和不幸。但后者就其本身而言是没有痛苦的；此外，表象世界还包含了值得一看的景观，一切都是那样的意味深长，至少是甚具娱乐性。美感愉悦就在于享受这些景观。[1]要成为纯粹的认识主体就意味着摆脱、忘记自身，[2]但由于人们通常无法做到这一点，所以，他们一般都无法纯粹、客观地领会事物，而这却是艺术家的天赋所在。

454

206

455

一旦个人的意欲暂时放松了控制分配给这意欲的头脑表象能力，并让这种本来为了服务意欲才生成和存在的头脑表象能力，从其本职工作中完全解放出来，让这种头脑能力暂时不用照料这一意欲或这个人自身（而这本来就是智力的天然主题和定期、经常的工作），而这一头脑表象能力却又继续保持着活跃，全神贯注和清晰地领会那直观、形象之物——一旦出现这种情况，那头脑的表象能力就马上变得完全客观了，也就是说，它就会变成反映客体的一面忠实的镜子；或者更精确地说，成为了帮助在每一客体上面展现自身的意欲化为客体的工具，因为这意欲的内在本质，现在就随着更长时间的直接观照而越发完全彻底地显示出来，直至这一观照穷尽这意欲的内在为止。也只有以这样的方式，伴随着纯粹的主体而产生了纯粹的客体，亦即在那被观照之物显现的意欲得以充分展示出来，而这恰恰就是这一被观照之物的（柏拉图所说的）理念。不过，要认识这样的理念，需要我们在察看一个客体时，真正忽略其在时间、空间的位置，那也就是忽略其个体性。这是因为正是那一客体的始终是由因果法则所确定的在

时、空的位置，使这一客体与作为个体的我产生了某种关联；因此，也只有撇开这一客体的时、空位置，这一客体才可以成为理念，也以此方式和与此同时，我才成为纯粹的认识主体。正因为一幅绘画把瞬间飞逝的时刻永远固定了下来，亦即把这一时刻从时间中撕了下来，所以，这幅绘画提供给我们的就已经不是个体的东西，而是理念，是在各种变化中保持恒久不变的东西。不过，要让主体和客体发生上述所要求的变化，前提条件就是认识力不仅从其原初的职责抽身，能够完全自主，而且还必须以其全部能量继续保持活跃，尽管此时并没有意欲的动力，而意欲的动力是迫使认识力活动起来的天然驱力。但困难就在这里，并且因为这一困难，这种事情就很少发生，因为我们所有的想法、追求，我们的所听和所见都合乎自然地、直接或者间接地为我们数不胜数、大大小小的个人目标服务。据此，驱使认识力发挥功能的是意欲，而一旦缺少了这种动力，认识力马上就会疲乏和松弛下来。因这动力而活动起来的认识力足以应付实际生活，甚至胜任某一专门的科学分支，因为科学各个分支的目标都总是瞄准着事物之间的关系，而不是事物的自身和内在本质。所以，这些学科的所有知识都循着根据律（这根据也就是关系的要素）的主导思想前行。因此，只要那知识的着眼点就是有关原因和效果或者有关其他根据和结果——那也就是在自然科学的所有分支，还有数学、历史或者发明等方面所出现的情况——那人们所寻求的知识就必定是为意欲的目的服务。意欲越是强烈追求这一目的，这目的就越快达到。同样，在国家事务、战争、金融或者商业运作中，在各种各样的阴谋诡计里，由于意欲强烈的渴求，意欲首先强迫智力集中全力去精确追踪具体情况下所有的原因和结果。事实上，意欲在此能够鼓动某一特定的智力令人惊讶地超常发挥。所以，要在诸如此类的事情取得显著成就，不仅要求具备聪明或者精细的头脑，而且还需要强而有力的意欲，后者必须从一开始就驱使智力投入艰辛、紧张和不息的劳动。缺少了这些劳动是完成不了上述任务的。

456

但是，如果我们要认识事物客观、自身的本质，那就是完全另一码事了，而对事物客观、自身本质的认识，构成了事物的（柏拉图式

的）理念，也必然是在优美艺术方面做出任何成就的基础。也就是说，在上面提到的事务中起促进，甚至必不可少的作用的意欲，在这里却必须完全退出，因为现在适宜智力单独、完全依靠自己的力量独立发挥，自愿做出贡献。在此，一切都必须自然而然地发生：认识力必须不带目的地活动，因而就是处于没有意欲的状态。这是因为只有在纯粹认知的状态，即完全脱离了自己的意欲及其目标，以及一并脱离了自己的个体性，才可以纯粹客观地观照事物，也才可以把握事物的（柏拉图式的）理念。但这样不带意欲地去把握必须永远是先于观念（构思），亦即先于最初的、永远属于直观的知识，后者在以后就成了真正的诗歌、艺术作品，甚至真正哲学命题的素材和内核，或者说灵魂。我们在天才创作的作品里一向留意到的那些并非蓄意的、不带目的的，甚至部分是无意识和直觉的成分，恰恰就是完全脱离和独立于意欲、不带意欲的原初艺术认识所致。正因为人本身就是意欲，所以我们就把这种认识归于某样有别于这个人的东西，归于这个人的守护神、天才。正如我已经多次解释过的，这一类认识并不循着根据律的指引。也正因为这样，这一类知识与为意欲服务的知识互相对立。由于天才的客观性，天才以深思熟虑见人之所不能见。这使他有能力作为文学家或者画家向我们直观和栩栩如生地描述或者描绘这一大自然。

457

但在着手创作作品时，因为现在的目的就是传达和表现所认识到的东西，又因为已有了目的，所以，意欲就可以并且必须再度活跃起来。据此，根据律就在这里再次恢复了统治：我们就根据这根据律，恰如其分地运用艺术的手段以达到艺术的目的。这样，画家关注的是他的绘图的准确性和色彩的处理；而文学家则忙于写作大纲，然后是遣词造句和韵律节奏。

但因为智力源自意欲，智力因此客观显现为脑髓，也就是显现为身体的一部分，而整个身体又是意欲的客体化；又因为智力从一开始就是确定为意欲服务的，所以，智力理所当然就是从事于我们在一开始就已谈论的一类为意欲服务的活动。在从事这一类活动时，智力忠实听从智力的这一类知识的自然形式（这由根据律表达出来）的指

引，受意欲（这是人的原初的东西）的驱动而投入活动，并由意欲所维持。相比之下，从事第二类认识则是对智力的某种非自然的滥用，所以，这类认识活动的前提条件就是拥有明显异常的、超出比例的，也正因为这样是相当少有的智力和脑髓（智力的客观体现）分量与优势——这是相较于身体其余部分和为意欲目标所需而言。正因为超常比例的智力是反常的，所以，由此产生的现象有时候会使我们想起疯狂。

458

所以，认识力在此已经不忠实于其根源，即意欲。那本来只是为服务意欲而产生的智力几乎在所有的人那里仍然是为意欲效劳，这些人的生活就是在这些方面发挥智力并取得成果。把智力用于任何一门自由的艺术和科学就是滥用，但智力在这些方面的运用和发挥奠定了人类进步和荣耀的基础。智力甚至还可以以另一种方式对抗意欲，因为在那些显现出神圣性的不寻常现象中，智力消除了意欲。

此外，对世界和事物的那种纯客观把握——这作为原初的知识构成了艺术、文学和纯粹哲学构思的基础——不管是因客体的原因还是主体的原因而起，都只是稍纵即逝的，既可以因为我们无法持续保持所需的精神高度集中，也因为世事的发展不允许我们完全以安静的、无动于衷的、置身局外的看客身份在这一世界生存，就像毕达哥拉斯所定义的哲学家那样。相反，每个人都必须在生活的巨大的木偶戏里上演自己的角色，并且几乎是一刻不停地感受着把他连接和活动起来的绳线的牵引。

207

459

至于这种审美观照中的客体部分，因此也就是（柏拉图式的）理念，我们可以形容为当时间——我们认知的这一形式和主观条件——被抽走以后，摆在我们面前的东西，情形就像把玻璃片从万花筒中抽走一样。例如，我们看到植物含苞、开花、结果，并对那推动力永远不知疲倦地推动这一循环重复进行而感到惊讶。如果我们能够认识

到：尽管发生着所有这些变化，我们眼前的仍只是这植物的一个不变的理念，那我们的惊讶就会消失。但是，我们没有能力直接观照这把花苞、花朵、果实一体起来的理念，而只能通过时间的形式认识这一理念。这样，植物理念就以其在各个阶段的形态分开展现给我们的智力。

208

如果我们考虑到诗歌和造型艺术总是把个体作为主题，目的就是精确和细腻地把这一个体及其一切独特的细节，甚至那些毫不显眼之处展现出来；然后回头看到科学是运用概念进行工作，而每一条这样的概念都代表了无数的个体，因为这概念一次性地确定和描绘了这一整类事物的特征——这样，综合这些考察我们似乎就会觉得：艺术的追求相当渺小和欠缺意义，那甚至就是小孩子的所为。不过，艺术的本质却在于以一类千，因为它对个体精心、细致的个别描绘，其目的就是揭示这一个体总类的理念。例如，从人类生活中选取某一事件、某一场景，连带参与其中的人物，经过精确、完整地刻画、描写，让我们从某一审视角度清晰和深刻地认识到人的理念。正如植物学家从无限丰富的植物世界里摘取了一朵鲜花，然后把它剖开，以便让我们看到植物的本质，同样，文学家从熙攘不息、迷宫般混乱的人类生活岁月中提取了单独的一幕，甚至经常只是人的某种情绪和感触，以此让我们看清楚人的生活和本质。所以，我们看到伟大的思想者，如莎士比亚、歌德、拉斐尔、伦勃朗并不认为极其精确、认真勤勉地描绘某一甚至并不声名显赫的个人，把他的全部特性，包括最细微之处生动、形象地展现在我们面前，是一种有失身份的事情。这是因为只有通过直观、形象的方式，才能把握每一独特和个别的事物。所以，我曾把诗歌定义为一门通过字词使我们的想象力活动起来的艺术。

460

如果我们想直接感受一下直观知识，作为基本的和首要的知识如何优于抽象知识，并由此认识到艺术透露给我们的比所有的科学都要多，那就让我们审视一个人生动、美丽、富于表情的脸吧——无论是

在自然中，还是经由艺术的媒介。从这一张脸上我们所获得的对人的本质，甚至大自然本质的了解，远远深刻过一切词语及其表达的抽象概念所要告诉我们的！在此附带说一句，我认为突然喷薄而出的阳光之于一处美丽的风景，就犹如笑容之于一张漂亮的面孔。所以："欢笑吧，姑娘们！尽情地欢笑吧！"

209

不过，一幅图画之所以比一样实物更容易帮助我们认识某一（柏拉图式的）理念，因此，这幅画之所以比现实更接近理念，原因大致上却是：艺术作品已经是通过了某一主体作用的东西；因此，它对我们的精神思想而言就犹如动物营养，亦即已经吸收了的植物营养之于我们的身体。但更仔细地考察一下，这情况在于造型艺术的作品并不像现实那样向我们展示那只存在一次、以后不再的东西，亦即这一物质与这一形式的结合，而正是这些结合构成了实际和具体之物、真正的个别事物；艺术作品展示给我们的只是形式。如果这一形式能够完美地和多方面表现出来，那就是理念本身了。因此，图像马上就把我们从个体的东西引至单纯的形式。这种脱离了物质的形式已经使形式大为接近理念了。每一图像都是这样一种分离，不管这是一幅绘画，还是一尊雕塑。所以，形式与物质的分离就属于美术作品的特征，这恰恰是因为美术作品的目的就是引导我们认识某一（柏拉图式的）理念。对艺术作品来说，最根本的事情就是只把形式而不连带物质表现出来，甚至大张旗鼓地达到这一目的。这就是为何蜡制人形无法造成美学效果，也不是艺术作品（在美学的意义上说）的真正原因，虽然这些蜡制人像就算是造工巧妙，比最好的绘画或者雕塑都容易百倍地造成假象，能以假乱真。所以，假如模仿实物到几可乱真的地步就是艺术的目的，那蜡制人像就必然是第一流的艺术品了。也就是说，蜡制作品似乎不仅提供了形式，而且还一并给予了物质，它们因此让我们产生错觉，以为我们眼前所见的就是具体实物本身了。这样一来，蜡制造型作品就不是像艺术作品那样，把我们从只存在一次、永远不再的东西，亦即从某一个体引至那永远、无限次地存在于无数个体之中的东西，亦即形式或者理念，而是表面上要把个体本身，亦即只存

在一次、永远不再的东西提供给我们，但这东西却又缺乏了那赋予这一匆匆即逝之存在以价值的东西，亦即缺乏了生命。这就是为什么蜡制形象使我们毛骨悚然，因为它看上去就跟僵尸一样。

461

462

人们会以为只有雕塑才给予形式而又不带物质，而油画则也提供了物质——假若油画运用颜色模仿了素材及其特性。但是，这样就等同于在纯粹几何学的意义上理解形式了，我在这里所说的形式却不是这个意思，因为从哲学意义上说，形式是与物质相对立的，因此包括了颜色、质地、光滑度，一句话，包括了每一性质、特性。当然，单纯的雕塑只是给予纯粹的几何形式，把这一形式展现在对这形式而言明显是陌生的材料——大理石——上面。以这样的方式，雕塑就显而易见地把形式单独分离了出来。而油画则一点都没有提供物质，而只是给予貌似的形式——不是几何意义上的形式，而是上述哲学意义上的形式。我必须强调，油画甚至没有给予这种形式，而只是给出了貌似的形式，亦即只是给出了作用于某一感官（视觉）的效果，并且也只是发自一个视角。因此，甚至油画也不是真的造成某种假象，让我们误以为眼前所见就是某一实物本身，亦即就是形式和物质合为一体的东西；油画所造成的貌似真实其实也总是带有这种表现方式的某些已被人们承认的条件。例如，由于不可避免地消除了两只眼睛的视觉差，油画呈现的样子就总是跟一个独眼人所看到的差不多。所以，甚至油画也只是表现出形式而已，因为它只表现形式的效果，甚至是不全面的，亦即只作用于眼睛。至于艺术品为何比实物更容易帮助我们把握理念的其他原因，读者可参见《作为意欲和表象的世界》第2卷第30章第370页。

下面的讨论是与上述思想相关的，不过，在这里形式要再度在几何学的意义上理解。黑白铜版画和墨水画比彩色铜版画和水彩画合乎高雅的趣味，而彩色铜版画和水彩画对欠缺修养的人则更有吸引力。这原因明显就在于黑白的表现手法只给予了我们形式，就好比是抽象地给出这形式，而对这种形式的领悟（正如我们所知道的）是智力方面的，也就是属于直观理解的事情。相比之下，对彩色的把握却纯粹

是感觉器官的事情，甚至是感觉器官所进行的一种特别调整（视网膜活动的质的可分性）。在这方面，我们也可以把彩色铜版画比作押韵的诗行，黑白铜版画则可比作只有节奏的无韵诗。至于诗文里面韵脚与节拍的关系，读者可参见《作为意欲和表象的世界》第2卷第37章第427页。

463

210

我们在青少年时代所获得的印象是那样的充满意义，在生命中的黎明，呈现在我们眼前的一切都是那样的理念性，都是那样的美轮美奂，其原因就是那仍是个别的事物，让我们首次了解到了这一个别事物的种类，而这一类事物对我们仍然是新奇的。因此，每一个别事物也就代表了它那一类事物。所以，我们在这些个别的事物里面把握了这一类事物（柏拉图式）的理念，而这一理念对于美是至为关键的。

211

美（Schöne）这个词毫无疑问是与英语to　shew（展现）同源、相关的；因此，shewy就是显眼、夺目的意思，what shews well则是很好地展现出来的含义，亦即清晰显现、可被直接观照，因而也就是清晰地表达了意味深长（柏拉图式）的理念。

美丽如画（Malerisch）一词的含义从根本上是与*schön*（美丽）一词的含义相同的，因为前者形容那些展现自身、把种类的理念清晰地表现出来的事物，因此适合形容画家（Maler）的表现手法，因为画家恰恰是致力于表现和突出理念，而理念确实构成了美中的客体部分。

212

人体的美丽与优雅，两者结合就是意欲在其客体化的最高一级最

清晰的展现，也正因为这样，它是造型艺术所能达到的最高成就。当然，正如我（《作为意欲和表象的世界》，第1卷，第41节）所说的那样，每一自然的东西都是美的，每一动物因而也都是美的。如果这种美在某些动物身上并不那么明显，那原因就是我们并没有对其纯粹客观地观照，并以此领会其理念，而是因某些无法避免的联想而脱离了这一客观状态。在大多数情况下，这种联想是某种很强的相似性造成的，例如，人与猴子之间的相似之处。这样，我们就无法把握猴子这一动物的理念，而只是看到了人的可笑形象。癞蛤蟆与污泥、泥浆的相似似乎也以同样的方式产生效果。但尽管如此，这仍不足以解释为何有些人在看到这些动物时，就像另一些人看到蜘蛛那样会感到无比厌恶，甚至害怕和恐惧。这些原因似乎在于更深一层的、形而上的和神秘的关联。与我这一看法不谋而合：正是这些动物通常被用作意念治疗，因而也就是应用于魔法目的。例如，祛除热病时，把蜘蛛藏于一个坚果的外壳里，然后由病人把它系在脖子上，直到蜘蛛死去为止；或者当面临巨大的、致命的危险时，把一只癞蛤蟆放在一个密封容器里，里面盛满病人的尿液，然后在正午刚好钟敲响12时，把容器埋于屋子的地窖里。不过，这种把动物慢慢折磨至死是需要向永恒的正义赎罪的。这再一次解释了为何人们会有这样的看法：谁要是行使巫术、魔法，那他就是与邪魔签订了合约。

464

213

无生物的大自然要是没有了水，在没有一切有机物的情况下呈现出来时，会给我们造成一种相当悲凉，甚至压抑的印象。这方面的例子就是那些只让我们看到光秃秃岩石的地区，尤其是离法国土伦不远的一条通往马赛狭长的、没有任何植物的岩石谷。但规模更大、更震撼的例子则是非洲的沙漠。无机体的大自然之所以给我们造成那种悲凉印象，首先是因为无机体团块唯独只遵循引力的法则；因此，这里的一切都是朝着引力的方向。相比之下，看到植物会直接让我们感受到极大的愉悦。当然了，植物越是丰富、多样，越是扩展开来，并且放任其自然生长，那我们感受到的愉悦就越大。这里面最直接的原因

就是植物似乎克服了引力法则，因为动植物世界朝着与引力刚好相反的方向升起。生命的不寻常现象直接宣告自己属于某一崭新的和更高级的事物秩序。我们本身就属于这一类东西，那些是与我们同源、相近的，是我们的存在的组成部分。看到这生命的现象，我们的心情为之一振。所以，首要是植物世界那垂直向上的伸展，让我们一看到就会直接感受到了愉快。如果长势良好的树木丛，再加上十来株笔直、修长的冷杉树梢从中间脱颖而出，那就是相当吸引人的美景。相比之下，一株四周经过修剪的树木就再也不会打动我们了。事实上，在产生的效果方面，一株倾斜的树木会比挺拔的树木大为逊色，所以，垂杨柳的细枝低垂下来，因而也就是屈从了地心吸力——这就给了垂柳以“哀柳”（trauerweide）的名称。流水在很大程度上消除了无机大自然所造成的凄凉效果，因为流水的巨大运动使流水有了生命的外表，还有就是水与光那不断的游戏。再者，水是一切生命的原初条件。此外，大自然的植物景色让我们如此愉悦，就是因为植物表达的是平和、静谧和满足；而动物世界却大多数呈现出不安、匮乏，甚至争斗的状态。所以，植物世界很容易就使我们进入一种纯粹认知的状态、摆脱了自身的束缚。

465

大自然的植物，甚至那最平凡普通和毫不起眼的种类，一旦没有了人为的随心所欲的影响，就会马上排列出图画般的美景——此情此景令人惊叹。所以，在任何躲过开垦、耕作，或者在开垦、耕作还不曾到达的小块地方，我们都可看到植物的这种情形，尽管那些只是蓟属植物、荆棘和一些最寻常普通的野生花卉。但在玉米地和蔬菜园里，植物世界的美学成分却降至了最低点。

466

214

人们很早就已经认识到：为人类的目的服务的制作品，因此也就是器具、建筑物等，要达到美的目的就必须具备与大自然作品的某种相似。不过，如果我们认为这种相似必须直接地体现于形式，例如，

直柱应该表现出树木，甚至人的四肢的样子；盛器必须做得像贝壳、蜗牛壳，或者花萼的外形；到处都要呈现出植物或者动物的外形——那我们就是错的。其实，与大自然作品的相似性不可以是直接的，而只能是间接的，亦即不应只在于形式，而应该在形式的特性上面。在完全不相同的形式里面，其特性却可以是相同一样的。所以，建筑物和器具不应只是模仿大自然，而是要秉承大自然的精神制作这些东西。而大自然的精神就在于：每一样东西和每一部分都是那样的直接符合其目的，以致马上就把那目的宣示出来了。这是用最短的途径和最简单的方法达到目的所致。也就是说，这种明显地符合其目的就是大自然作品的特征。虽然在大自然的作品中，意欲是由内向外地作用，并且完全地主宰着物质；而在人为的作品中，意欲则是从外面作用，首先得通过直观的媒介，甚至通过事物目的的某一概念，然后要制服某一陌生的，亦即原先是表达出另一种意欲的物质来达到目的和表达自己，但在人为制作作品时，我们仍可以保留大自然作品的上述特性。古老的建筑工艺就显示了这一点：因为古老建筑的每一部分或者每一环节，都与其直接目的精确吻合，这目的也就以此方式天真、单纯地被展现了出来；也因为古老的建筑没有任何漫无目的的东西。这与哥特式建筑恰成对照：哥特式建筑恰恰是因为有着许多没有目的的附件和饰物而披上一副高深莫测的神秘外貌，因为人们会以为这些东西另有某些不为我们所知的用途。古老建筑也与每一退化、变质的建筑风格形成鲜明的对比：后者假装独特，采用花式多样、并无实际需要的各种忸怩手法，轻佻、任性地玩弄对其目的不甚了了的艺术手段。古代的花瓶与古代的建筑是同样的情形：这些花瓶的美就在于它们以一种天真直率的方式展示了它们是什么和要作何用途。古代的所有其他器具也都一样：看着这些东西，我们甚至觉得，如果由大自然来制作这些花瓶、陶罐、灯具、桌椅、头盔、盾牌、铠甲，等等，那么，它们就会是这个样子的。相比之下，让我们看看今天那些镶金镂银的恶俗瓷具，还有那些女士服饰和其他东西。人们舍弃了我刚才谈到的那种古老风格，换回那种不知羞耻的洛可可时尚——这种做法充分暴露了当今人们可悲的精神思想，并在他们的额头上永远地烙上了精神空虚、贫乏的印记。这些一点都不是鸡毛蒜皮的事情，它们是当今时代精神思想的印记。现代人的文学和那些不知所谓的舞文弄墨

者，对德语造成的损害就是这方面的明证——这些人恣意妄为地糟蹋德国语言，并且免受惩罚，就像那些摧毁艺术的汪代尔人一样。

467

215

人们把某一艺术作品的基本思想的生成称为受孕（konception，又译构思），是相当确切的，因为那基本思想的生成之于艺术作品，就像受孕之于人的生成一样，是最关键的。并且与受孕一样，那基本思想的生成不仅需要时间，而且还需要时机和情绪。也就是说，那客体不断地与主体交媾，前者就好比男性，后者就好比女性。但这种交媾只有在某一幸运的一刻，适逢有缘的主体，才会产生结果；到了那一刻，一个新颖、独到并因此存活下去的思想就产生了。也正像在男女交媾中，能否受孕更多的是依赖女性而非男性一样，如果主体处于适宜接收的情绪，那么，现在几乎任何进入主体认知统觉的客体都开始向这一主体发话，亦即都会在这主体认知统觉里产生某一生动活泼、深刻独到的思想。因此，有时候，目睹某一微不足道的东西或者事件就成了一件伟大和优美的作品的种子。例如，在看见一个锡制容器的瞬间，雅可布·伯默突然豁然开朗，并随即感受到了大自然内在深处的本质。不过，一切都最终取决于我们自身的能力：正如没有什么食品或者药物可以给予我们生命力，或者取代它；同样，没有什么书籍或研究学习可以给予或者取代我们自身的思想。

468

216

但是，一个即兴诗人（或即兴演奏家）也就是一个时刻都是聪明、灵活的人，因为他有一整套齐全的、精心挑选的各式泛泛之作，以备不时之需。这样，他就可以根据每次不同的情况和时机，为口味各异的需求提供快捷、即时的服务。“单腿站立而口吟诗句二百。”

217

如果一个人打算以文艺女神的垂青——我指的是这个人的文学天赋——为生，那在我看来就有点像一个要以自己的姿色为生的姑娘。为了可鄙的利益，这两种人都亵渎了那本来应该是他们内在的自由禀赋。这两种人会耗尽其禀赋，在大多数情况下，都会落得个可耻的结局。所以，请不要把你的文艺女神降格为卖笑女子，而应该像歌德那样：

469

我歌唱，就像那

栖息枝头的小鸟。

从喉咙里发出的歌声，

已经是丰厚的酬报。[3]

作为文学家的座右铭，道理在于文学的禀赋属于生活中的节日，而不属于劳作的日子。就算文学家与此同时操持另一种职业，并感觉到自己的文学才能受到束缚和掣肘，他的这一才能仍可能成功发挥出来，因为文学家不像哲学家那样需要掌握众多的知识和科学。事实上，文学家的天赋反而会因此得到浓缩，这跟因太多的闲暇和职业性的发挥而稀释了这天赋是一样的。相比之下，哲学家却由于我已说过的原因，不大可以在同一时间从事另一种职业，因为以哲学挣取金钱有着其他方面的和巨大的不利之处。因此缘故，古人把这一点视为识别诡辩派与哲学家的标志。所罗门说的这些话也值得赞许：“智慧加上一笔遗产就好了，这样，我们就可以享受阳光。”（《传道书》，7：12）

我们在古代能有经典作家，亦即能够写出历经千百年仍不失其青春光芒的作品，其大部分原因就在于，在古时候撰写书籍并不是一门挣钱的行业；唯其这样，我们才能推断在那些经典作家及其优秀作品中也不会掺杂着劣质的东西，因为他们不会像我们当代甚至最好的作家那样，当精神挥发掉了以后[4]，仍然把麻木、迟钝带进市场，以沽

上几个金钱。

218

音乐是真正普遍的、人人能懂的语言，因此，人们在世界各处、上下数千年都以无比的认真和热情说着这门语言，从不间断。一曲意味深长的旋律很快就不胫而走，传遍全球；而一段空洞无物的旋律用不了多久就会销声匿迹。这一事实表明，旋律的内涵是相当容易为人理解的。不过，音乐却不是状物写景的，而只是传达哀、乐之情，因为哀、乐对意欲而言才是唯一的现实。所以，音乐向心尽情倾诉，但却不曾直接向脑袋讲述什么东西。如果指望音乐做到后者，就像人们在所有描绘性的音乐里所指望的那样，那就是对音乐的滥用。这样的音乐因而应该被彻底摒弃。虽然海顿和贝多芬也曾误入这一迷途，但根据我的了解，莫扎特和罗西尼却从来没有这样做。这是因为传情是一回事，状物则又是另一回事了。

470

这一普遍语言的语法也得到了至为精细的规范，虽然这只是在拉莫为此奠定了基础以后的事情。相比之下，破解这一语言的词汇，我指的是根据以上所述，破解这一语言内容所传达的不容置疑和重要的含义，亦即让理性能够哪怕只是大概地把握音乐在旋律与和声里所表达的东西——这工作在我着手之前，还从来没有人严肃、认真地尝试下一番功夫。这如同其他许多事情一样，充分表明了人们普遍是多么的不喜欢深思和细察。更准确地说，人们就是这样无知无觉地活着。不管在哪里，人们的目的就只是吃、喝、享用，而且是尽量不用动脑思考。这是他们的本性使然。所以，看到他们误以为必须扮演哲学家的角色，就像大家所看到的那些哲学教授，还有他们出色的作品和他们对哲学与真理表现出来的真挚和热情，那是真够滑稽的。

219

采用普遍和通俗的说法，我们可以斗胆这样说：音乐总起来看就

是旋律，而这个世界就是对应这旋律的歌词。但要理解这句话的含义，读者则先要弄明白我对音乐的解释。

471

音乐与人们每次加之于这音乐的某些具体的外在东西，例如，歌词、舞蹈、活动、游行、宗教或者世俗的庆典，等等，两者间的关系就类似于纯粹的优美建筑，亦即着眼于纯粹美学目的的艺术，与人们不得不兴建起来的现实建筑物的关系：在建造这些现实建筑物时，人们必须争取把这些建筑物的那些与建筑艺术本身并不相干的实用目的，与建筑艺术特有的目的结合起来，建筑艺术也就是在实用目的所强加的条件下达成自己的目的。因此，我们就建造出了庙宇、宫殿、剧院、军械库等：这些建造物本身很美，同时又与这些建造物之实际用途相称，甚至通过建造物的美学特性把这些建造物的目的明白地显示出来。所以，音乐与歌词，或者其他加诸音乐本身的现实物，也是处于类似的仆从关系，虽然这并不像建筑艺术那样不可避免。音乐必须首先迁就、顺从歌词，尽管音乐一点都不需要歌词的帮助；事实上，如果没有了歌词，音乐的开展反而能够自如得多，因为音乐不仅要让自己的每一个音符吻合歌词中字词的长度和含义，而且自始至终都必须与歌词保持某种一致。这样，音乐也就同样背负加在它身上的、相当随意的某一目的特征，并因此成了教堂音乐、歌剧音乐、舞蹈音乐和军乐等。但所有这些目的、用途都是与音乐自身的本质完全不相干的，正如纯粹美学上的建筑艺术与人的实用目的并不相干一样。音乐和建筑艺术就只能顺应人们的实用目的，让自身的目的屈从于那些陌生的目的。对建筑艺术来说，这几乎总是无法避免的，但音乐却不是这样：它在协奏曲、奏鸣曲，尤其是交响乐曲里自由地发挥——这最后者是它的最佳游戏场所，在这里音乐恣意狂欢。

另外，我们已经步入歧途的音乐，可以比之于在罗马帝国后期君主治下步入歧途的罗马建筑：繁缛、过火的修饰要么遮盖了，要么甚至破坏了建筑中简朴和关键的比例关系。也就是说，我们的音乐提供了许多噪音、许多乐器、许多技巧，但却不曾给予我们哪怕是点滴清晰的、深刻的和触动人心的基本思想。并且在时下那些肤浅、空洞、欠缺旋律的音乐作品里，我们再一次看到了当今时代的同一样趣味，

那就是容忍模棱两可、晦涩难懂、云山雾罩，甚至空洞无物的文风。这一切的源头主要就是那可怜的黑格尔学说和他那套江湖骗术。就给我罗西尼的音乐吧！它才不用歌词说话呢！在当今的音乐创作中，人们更为注重的是和声，而不是旋律。但我却持相反的观点：我认为旋律是音乐的内核，和声与旋律的关系就犹如调味汁之于烤肉一样。

472

220

大歌剧其实并不是纯粹艺术意义上的产品，那毋宁说是出自近乎粗野的想法：人们以为只要拼命堆砌艺术手段，在同一时间炮制出各种各样完全不同类型的印象，不遗余力地投放人力、物力以渲染效果，就可以提升观众的美感。其实，音乐作为所有艺术中之最强有力者，全凭一己之力就可以完全占据对其敏感的心灵。事实上，要恰如其分地理解和欣赏音乐中的最上乘之作，听众必须全神贯注、心无旁骛——只有这样，我们的全副精神才能投进并沉浸于音乐之中，以完全明白它那极为真挚、亲切的语言。但在欣赏一部相当复杂的歌剧音乐时，情况可不是这样。我们的精神思想在同一时间透过眼睛受着各种各样的刺激：五彩缤纷的华丽场面，奇幻无比的图景，灯光和色彩营造出来的至为强烈、鲜明的印象；此外，我们还得留意歌剧的故事情节。所有这些都使我们的精神思想变得游离、涣散、麻木、晕头转向，对那圣洁、神秘和真挚的音声语言的敏感也就降至了最低点。所以，诸如此类的东西都直接与音乐的目的背道而驰。另外，我们还有芭蕾舞表演，这些表演通常都是意在挑起观众好色的快感甚于要给我们带来审美的愉悦。此外，由于施展这一手段的范围狭窄，与由此产生的重复单调的表演，这种表演很快就变得相当烦闷、冗长，并因此消磨了我们的耐性。尤其当那同样二流的舞曲不断地反复演奏——这经常持续15分钟之久——我们的音乐感觉被折腾至疲惫、迟钝的地步，也再没有能力感受接下来更严肃和更高一级的音乐印象了。

473

虽然纯粹的音乐是自足的，并不需要任何其他协助，但如果把纯

粹的音乐语言与词语互相配合起来，或者甚至加入和配上一些直观展示出来的情节动作，以便让我们那不喜完全空闲的直观和思考智力能够有一些轻松的、与欣赏音乐相关的事情可做；这样，我们的注意力就更能紧随着音乐；与此同时，结合音乐那普遍的、不具图像的心的语言的表达，配上某些直观的图像，就好比为讲解某一泛泛的概念而画出的示意图或者举出的例子——这样做虽然不是能够纯粹欣赏音乐的人所要求的，但这种处理还是可以说得过去的。诸如此类，也的确加深了音乐的印象。不过对这些的运用都应该控制在尽可能简单的范围之内，否则，所产生的效果就有违音乐的主要目的。

在歌剧里，拼命堆积声乐和器乐的声部当然发挥出音乐的效果，可是就音乐的效果而言，从只是四重奏一直到百件乐器齐备的大乐队，却完全不是随着增加音乐手段就相应得到加强。这是因为和音不能有超过三个调子，也只有在一种情况下可以有四个调子，而我们在同一时间也无法把握比这更多的音调，尽管这三个或四个音调是由各自不同的八度音声部在同一时间演奏出来。从所有这些可以解释为何一部优美的、只用四声部演奏的音乐，有时候会比整部气派壮观的严肃歌剧更深地触动我们，因为歌剧的精华已经包含在这四重奏里面了；就正如一幅素描有时候比一幅油画更能产生出效果。不过，削弱四重奏效果的主要原因是它欠缺和音的幅度，亦即从低音到上面三个声部中的最低音之间的两个或者三个八度音距离，正如这从低音提琴的深度以上的幅度是在管弦乐队的掌握之中。正因此，如果一个能弹奏达到听觉极限的最低一级低音的管风琴，持续不断地弹奏出基本低音，就像在德累斯顿的天主教堂所弹奏的那种基本低音，那管弦乐队的效果就会令人难以置信地得到加强。只有这样，和音才会产生其全部效果。但总而言之，对一切艺术、一切美、一切思想性的描述而言，简朴是一条关键的法则，事实上，真理也往往与简朴联系在一起。偏离这一法则总是危险的。

474

所以，严格来说，我们可以把歌剧称作为欠缺音乐感之辈而设的欠缺音乐感的发明。在歌剧里面，音乐首先得借助某样与音乐本身并不相干的中介物蒙混进来，亦即大概为一个繁冗拖沓、索然寡味的爱

情故事及其清水汤一般的诗文伴奏，因为歌剧唱词不可以忍受凝练、浓缩和充满精神思想的诗句，原因是乐曲无法跟上这歌词了。但这试图把音乐完全变成低劣诗歌的奴隶是偏离大道的歧途，格鲁克在这方面做得至为明显。因此，格鲁克的歌剧音乐除了序曲以外，缺少了歌词就变得一无是处。我们确实可以说歌剧毁坏了音乐，这不仅因为音乐卑躬屈膝地迎合那乏味无聊和天方夜谭般的故事情节，以及其中出现的那些全无规则可言的事件；不仅因为我们的头脑被布景和服饰所展现出来的幼稚、粗俗的华丽扰乱和转移了精神，还有男舞蹈演员卖弄的舞蹈招数、女舞蹈演员穿的短裙，不，不仅是因为这些，而是因为甚至歌唱本身也经常性地扰乱了和谐，那就是每当演员的歌唱——从音乐上考虑人声也是一种乐器——不是与歌剧中其他声部互相合作，而是试图完全地压倒一切。虽然如果这是女高音或者男高音，这是没有任何问题的，因为既然唱的是高音，旋律也就是基本上并且自然而然地归于这一高音，但在男低音和次中音咏叹调里，主旋律在大多数情况下都是交由高音调乐器完成；这时候歌唱就凸显了自己，就像一个莽撞、插话的小孩子，但这歌唱本身却只是和音而已，主旋律应该盖过它的声音才是。或者为把旋律交给高音或者低音而完全违背音乐的本质，伴乐被移至对位的高八度。但在这期间，我们的耳朵又总是追随着最高的音声，亦即伴乐。我的确认为有乐队伴奏的独唱咏叹调只适合女低音（Alto）或者女高音（Soprano），而男声也就只适宜与女低音或女高音的二重唱，或者在多声部的剧里派上用场，除非男声在没有伴奏，或者只有低音伴奏的情况下演唱。演唱旋律是最高声音的天然特权，并且应该继续是这样。因此，在一部歌剧里，当勉为其难和矫饰的男中音或者男低音咏叹调结束以后，轮到女高音咏叹调出场时，我们马上感到了满足，并且觉得这才符合大自然和艺术。莫扎特和罗西尼这样的大师知道如何减轻，甚至克服这一弊端，并不等于说这一弊端就不存在了。

475

弥撒里面的歌唱给我们带来比歌剧音乐更为纯净的音乐享受。歌词在大多数情况下听不大清楚，要么就是哈利路亚、光荣、怜悯、阿门等的不断重复，这把弥撒歌唱变成了一种单纯的（不带歌词的）视

唱练习了。在此，音乐只是保留着泛泛的基督教特征，可以自由地发挥，而不像歌剧演唱那样在自己狭窄的地盘也饱受了各种各样的损害。所以，弥撒歌唱中的音乐不受妨碍地发挥出自己的全部力量，因为它用不着带着新教教会音乐的令人消沉的清教或者卫理公会教派特性而总是匍匐地上，就像新教伦理学那样，而是张开巨大的翅膀自由飞升，如六翼天使一般。只有弥撒乐和交响乐才唯一给予我们纯净、不含杂质的音乐享受，而歌剧音乐却遭受浅薄的戏剧及其劣质诗文的折磨，尽量忍气吞声，将就着这一强加给它的陌生累赘。伟大的罗西尼有时候在处理歌词时带着嘲弄的鄙视，虽然并不完全值得称道，但这起码是真正出于音乐上的考虑。总的来说，大歌剧经过长达3个小时的演出已经使我们对音乐的感觉变得迟钝，而那通常都是乏味的情节，又以慢如蜗牛的步子，不停地考验着我们的耐性，所以，这种大歌剧本质上就是冗长、令人厌倦的。而这种缺陷只能经由个别异常出色的演出才可以克服。因此，这一类的大歌剧也只有大师级的作品才值得欣赏，其他的平庸之作则弃之可也。人们应该尝试使歌剧浓缩、紧凑一些，以尽可能地限制在一幕和一个小时之内。我在罗马的时候，罗马的瓦尔歌剧院的有关人等深感这一问题，但他们却想出了这么一个拙劣的解决办法：在山谷剧院，把一部歌剧和一部喜剧的每一幕交替着上演。一部歌剧的最长演出时间不应该超过两小时，而话剧的最长时间则可以是3个小时，因为观赏话剧所需要的注意力和精神消耗可以维持长一些时间，因为话剧远没有没完没了的音乐那么累人。到了歌剧的最后一幕，那音乐简直就是折磨神经了。所以，歌剧的最后一幕对听众来说通常都成了一种刑罚，对歌唱员和乐队人员来说就更是如此。所以，我们甚至会相信这么多的一大群人聚在一起，目的就是要折磨自己，以耐力和毅力坚持到最后结尾。而每一个人早就在私下里期盼这结尾快点到来——当然，那些中途退场者是例外。

476

歌剧的序曲应该告诉我们歌剧里面音乐的特征和剧情的脉络，以便让我们对欣赏歌剧有所准备。这可不宜做得太过清楚和直露，而应该采用像梦境预兆将来事件那样的方式。

221

所谓的轻歌舞杂耍剧（vaudeville）就好像是一个人穿着从旧货市场买回的乱七八糟的衣服炫耀自己：那些衣服都是别人穿过的，是为别人量体而做，只适合别人。人们还看出这些不同的衣服并不般配。这就类似杂烩剧中丑角所穿的衣服，全由从体面人家穿过的衣服剪下来的不同碎块拼凑而成。这种真正的音乐怪胎应由警察禁止演出。

222

值得指出的是：在音乐里，作曲的价值甚于演奏；但在戏剧里，则恰好相反。也就是说，一部很不错的乐曲，虽然只是经由一般水平的演奏，但如果能做到纯粹、无误，那与一部糟糕的乐曲得到了最出色的演奏相比，前者带给我们更多的愉悦。而一出糟糕的戏剧，由优秀的演员表演，那与由业余演员马虎演出至为优秀的剧本相比，前者更能产生出效果。

一个演员的任务就是在千百个相当不一样的角色中，表现出人性的各个不同侧面，但这演员做出所有这些，却是以自己那既定的、永远不会磨灭的个性为共同基础的。为此原因，这演员本人必须是一个有才能的、人性相当完整的标本，尤其不可以有如此的缺陷，以致这样的人，照哈姆雷特的话说不像是大自然创造出来的作品，而只是出自“大自然的帮工”之手。不过，一个演员所扮演的角色越接近这个演员的自身个性，那他就越能出色刻画这一角色。在众多的角色当中，与他自己的个性相吻合的那一角色是他扮演得最好的。所以，甚至最蹩脚的演员也有某一个他能表演得入木三分的角色，因为在那时候，他就犹如是众多面具中的一副活生生的面孔。

要成为一个好的演员，他必须：（1）具有把自己的内在形之于外在的天赋才能；（2）拥有足够的想象力，目的就是想象出如此活生生的虚拟场景和事件，自己的内在本性也被刺激出来了；（3）具

备足够的理解力、经验和修养，能够恰当地理解人物和处境。

478

223

“人与命运的搏斗”就是悲剧的普遍主题——这是50年来我们那些好发空洞、单调、不知所云、甜腻得让人恶心的言论的当代美学家异口同声说出的看法。这种说法的前提假设就是：人的意愿（意欲）是自由的——所有无知者都抱有这一奇想；除此之外，我们还有一种绝对命令——不管命运如何阻挠，我们都必须达到这一绝对命令的道德目的，或者执行其指令。上述那些先生们从这种说法获得鼓舞和喜悦。不过，那个所谓悲剧的主题却是一个可笑的看法，因为我们与之搏斗的对手根本就是一个隐身的对手，一个戴着雾一般头罩的侠客；所以，我们发出的每一击都落入虚空；因为想要躲开这一对手而偏偏一头扎进他的怀里，就像拉乌斯和俄狄浦斯王所遭遇的情形一样。再者，命运是全能的，因而与之搏斗简直就是可笑至极的大胆妄为。所以，拜伦的这一说法是完全正确的：

要与命运拼争，

就像是玉米穗子要反抗镰刀。

——《唐璜》，5，17

莎士比亚对此也是这样理解的：

命运，显示您的威力吧：我们并不是自己的主宰，

命中注定的必然发生，那就让它发生吧！

——《第十二夜》，第1幕结尾

479

在古人看来，命运就是在总体事物当中隐藏着的必然性。这种必然性既不理会我们的意愿、请求，也不会考虑我们的罪孽或者功德，

而是指引着人类的事务，并且通过一种秘密的关联，也把那些从表面上看彼此完全没有关联的事情，根据命运的意愿牵引到一处。这样，这些事情看上去是明显偶然地走到了一起，但在更高的意义上说，这其实都是必然的。也正因此，通过神谕、占卜、睡梦等方式预知将要发生的事情也就是可能的了。

由上帝决定的命运则已经是基督教化了的命运，也就是把命运变成了上帝着眼于这世界的最大好处的旨意。

224

我认为悲剧里面的合唱，其美学目的就是：首先，受到暴风骤雨般激情震动的主要人物，在他们表达出对事情的看法的同时，也让观众听到冷静的置身局外者在深思熟虑之下的说法；其次，对戏剧中由剧情逐步、具体展示出来的关键道德教训，合唱也可以在同一时间表达出对此的抽象，因而是简短的看法。合唱以这一方式发挥的作用就跟音乐中的低音一样：在低音的持续伴奏下，我们也就得以听闻那演奏中的每一单个和音中的基本音声。

225

正如地球石层的化石模型向我们展示了遥远太古时代生物的形体，而这些化石模型保留着那些昙花一现的生物的痕迹历经无数的千百万年；同样，古人在喜剧里给我们留下了反映他们欢快生活和活动的忠实与永久的记录。这些记录是那样的清晰、精确，好像古人的目的就是要为一种高贵、美好的生活立此永久存照，以传给绵延的后世——那匆匆即逝的生活让他们叹息。现在，假如我们重新给留下来的这些躯壳、骨架注入血肉，把柏拉图斯和泰伦提乌斯的剧作搬上舞台，那逝去已久的活泼生活就又将鲜活地呈现在我们的眼前，就像古代留下的镶嵌地砖一样，经水冲洗以后就会重现其本来的色彩。

226

发自和刻画了德国民族的真实本质和精神的唯一货真价实的喜剧，除了仅有的《米娜·冯·巴恩海姆》以外，就是伊夫兰的剧作。这些戏剧作品的优点一如其忠实表现的民族的优点，更多的是在道德而不是思想智力的层面，但法国和英国的喜剧，我们则可以说是刚好相反的情形。德国人是绝少有独创性的，一旦他们确实表现出了独创性，那我们就不该像席勒和施莱格尔那样，用每行四个重音的双行押韵的诗律干涉、指责他们的创作。席勒和施莱格尔对待伊夫兰是有失公正的，甚至在对待考茨布的问题上，他们也做得过分了。同样，人们现在对待罗巴克的态度也是不公平的；但对那些蹩脚的粗制滥造者炮制出来的闹剧，人们却给予了赞许。

227

总的来说，戏剧作为反映人的存在的一面最完美的镜子，根据其对人的存在的理解，因而在其目的、意图方面可被分为三个等级。在第一级，同时也是最常见的一级，戏剧只停留在纯粹有趣的层面：剧中人物得到了我们的关注，因为他们追逐的是与我们相似的目标；情节则是通过剧中人耍弄的诡计、他们的性格和各种各样的机缘巧合而铺展开来；插科打诨和妙语警句则是这一类戏剧的调料。第二等级的戏剧变得令人感伤了：它们刺激起我们对主人公，也间接对我们自己的同情和怜悯；剧情变得哀伤、感人；但到结尾时，会让观众恢复平静、得到满足。最高和最难的一级戏剧则旨在营造出一种悲剧意味：生存中深重的苦痛和磨难展现在我们的眼前；所有人为的奋斗都是虚无的——这就是我们的最终结论。我们深受震动，意欲抛弃生活在我们的内在被刺激起来了——那是这级戏剧中直接的或者伴随着的和音。

481

当然，我并没有把那些带政治倾向的戏剧考虑在内。它们给媚人的大众暗送秋波，迎合他们心血来潮的趣味。这些是我们当代文人喜

爱的批量产品。类似的这些剧本很快——通常在第二年——就会被扔到一边，就像那些已经过了时的日历一样。不过，这一点可不会让我们的那些写作匠烦心，因为在他们对文艺女神的呼喊里就只包含一个恳求：“今天就赐予我们每天的口粮吧！”

228

据说所有的开局都是困难的。但在戏剧艺术里却相反：所有的结局都是困难的。这一点可以通过数不胜数的戏剧作品得到证明：这些剧的前半部还是相当不错的，在这之后，戏剧的发展就变得模糊不清、淤塞不畅、摇摆不定，特别是到了声名狼藉的第四幕；到最后，不是搞出一个牵强附会、让人难以满意的结局，就是故事的结局是观众老早就预计到了；或者干脆就像《爱弥尼亚·加洛蒂》一剧那样，来一个倒人胃口的结尾，让观众们扫兴而回。结尾如此困难，一方面是因为把事情弄混乱总会比把事情理出头绪容易得多；另一方面则是因为戏剧在开始的时候，我们交给作者的是一张白纸，让他自由发挥，但到了结尾时，我们却有了具体的要求：要么是皆大欢喜的结局，要么是悲惨凄凉地收场。但人事的发展却不会这样轻易走向某一确定的方向，而是应该自然而然和理所当然地得出结果，来不得半点牵强附会；并且在这过程中不能为观众预先察觉。史诗和爱情传奇也同样应该如此。只是由于戏剧的紧凑特性，结局的问题才显得更突出，因为创作结局的难度加大了。

卢克莱修的“无中只能生无”同样适用优美艺术。优秀画家在创作历史图画时，会把现实中的人作为模特，绘画中的头像也取自生活中的真实面孔。然后，画家根据美或者性格的需要对其加以理念化。我相信优秀的小说家也是这样做的：他们所认识的真实人物成了他们小说中虚构人物的原型，然后，作家根据自己的意图把这些原型化为理念和补充完整。

482

一部小说如果刻画内在的东西越多，表现外在的生活越少，那这部小说也就越高级和越高贵。这种关系、比例作为识别小说等级的典

型标志，伴随着各个级别的小说，从《特里斯坦·桑迪》一直到粗糙无比、满是奇情和动作的骑士故事及大盗传奇。《特里斯坦·桑迪》当然是几乎没有情节，但《新爱洛依丝》、《威廉·迈斯特》只有很少的情节！甚至《堂吉诃德》也只有相对稀少、无关重要和流于滑稽的情节。这四部小说都是它们的类别中的佼佼者。我们再看看约翰·保罗的奇妙小说吧：在那么一点点外在生活的基础上，所展现的内心生活却是多么的丰富。甚至华尔特·司各特的小说，里面的内心生活也是明显压倒了外在生活，后者的出现总是为了要活动起前者。但在拙劣小说里面，外在事件就是为了外在事件的缘故而存在。艺术就在于以尽量少的外在事件，引起内在最剧烈的活动，因为内在的东西才是我们的的兴趣所在。

小说家的任务不是叙述惊天动地的大事件，而是把微不足道的小事情处理得引人入胜。

229

我坦率地承认：《神曲》所享有的盛名在我看来是夸大了。原因肯定主要在于《神曲》里面过分荒谬的基本思想；其结果就是到了《地狱篇》，基督教神话最让人反感的一面就马上刺眼地展现在我们的眼前。作品风格和隐喻的晦涩难懂也是原因之一：

483

傻瓜最喜欢也最赞叹，

别人用花哨的语言和刁钻、古怪的字眼，

向他们讲述的东西。[5]

尽管如此，《神曲》中几近言简意赅的简洁和有力表达，更有甚者，但丁那无与伦比的想象力，都确实让人叹为观止。正因为这样，但丁就让他所描绘的那些不可能的事情带上了某些明显的真实性，因此也就是类似于梦境的真实性：因为但丁不可能经历过那些事情，所以，看起来他肯定是梦见过那些东西，以致能够描述得如此生动、精确和

形象。否则，我们如何解释：在《地狱篇》第11节的末尾，维吉尔描述了破晓时分、星星下沉的情景，但他忘记了自己正在地底下的地狱里面；而只有到了这主要部分的结尾处，他才“从里面出来，重又见到了星辰”？(6)在第20节的结尾处，我们再一次看到同样的错误。难道我们可以认为维吉尔揣着怀表，所以，他知道此时此刻在天上发生的事情吗？在我看来，这由记性所致的笔误，比塞万提斯那闻名的关于桑丘·潘莎的驴子的笔误还要糟糕。

但丁这一作品的名字相当准确、独特，并且毫无疑问是带有讽刺意味的。喜剧，是吗！对这样一个上帝来说，这一世界的确就是一出喜剧：在最后一幕，这个上帝永无厌足的报复欲望和匠心独运的残忍折磨，让他以观赏那些生命忍受没完没了的、漫无目的的痛苦为乐事，而这些生命本是上帝自己在百无聊赖中，漫不经心地创造出来的，他们也只是因为发展的结果不合上帝的旨意，在其短暂的一生中做出了和相信了一些不讨上帝欢心的东西。此外，与上帝那些闻所未闻的残忍相比，所有在《地狱篇》里受到如此惩罚的罪行都变得不值一提。的确，上帝本人比起我们在《地狱篇》里所碰到的所有魔鬼还要凶恶得多，这是因为这些魔鬼的确只是秉承上帝的旨意，依仗他的权威行事。所以，宙斯不会对被笼统视为与上帝一体感激不尽，在诗中几处地方却奇怪地出现了这样的情形（例如，第14节第70行至第31节第92行）。事实上，在《炼狱篇》里，这样的描写简直就是到了可笑的地步（第6节，第118行）：“高贵的朱庇特，他为了我们在地球上被钉上了十字架。”宙斯对此到底会有何话说？“哎呀，惨呀！”维吉尔、但丁和服从上帝命令的每一位所表现出来的俄罗斯农奴般的卑躬屈膝，以及接领上帝的圣旨时那种战战兢兢和毕恭毕敬着实让人感到恶心。在但丁引以为自豪地叙述的一件事情上面，他在诗中的本人就把这种奴性心理发挥到了极致（第33节，第109—150行），甚至荣誉、良心都已丧失殆尽了。也就是说，一旦荣誉、良心与上帝的残忍旨意有所抵触，那它们就不再起任何作用了。所以，为了得到一份口供、证词，他郑重、严肃地向被施以精心设计、惨不忍睹的酷刑的受苦者许下诺言：给他一小滴止痛水以缓解其痛苦。当受刑人履行了被强加于自己的条件以后，但丁却丝毫不顾及荣誉、良心，赤裸裸和不知羞耻地违反自己的承诺以“赞颂上帝的荣耀”。这是因为但丁认为

缓解上帝施加的痛苦——哪怕是那么一点点——都是绝对不允许的；虽然这种缓解在此只不过是指去一滴冷凝了的泪水，而上帝也不曾明确禁止他这样做。因此，无论在此之前的一刻他如何郑重做出承诺，他都不会履行了。在天上，这些行为可能是家常便饭、值得称道——这我不知道；但在人世间，谁要是做出了这样的行为，那他就是一个无赖、恶棍。顺便说上一句，由此例子可以清楚地看出，道德如果除了上帝的意志以外，没有任何别的基础，那该是多么可疑和危险的事情：因为好的可以变成坏的，坏的可以变为好的，速度之快就像电磁铁的两极弄反了一样。但丁的整部《地狱篇》其实就是对残忍的礼赞；在倒数第2节，寡廉鲜耻和丧失良心也以上面提过的方式被大加颂扬。

484-485

我会大胆无畏地说出，

通行天下的真理。

——歌德

另外，对被创造者而言，这一切都是“神的悲剧”，并且永无尽头。虽然这部作品的序曲在个别之处读来愉快和有趣，但与没完没了的悲惨部分相比，这些地方却少得可怜。我们会不由自主地认为：但丁其实在内心深处对于这一整洁的世界秩序抱着讽刺、挖苦的态度，不然，津津有味地描画那些令人反胃的荒谬之处和持续不断的行刑场面，要有相当不寻常的趣味才行。

对我来说，我所钟爱的彼特拉克始终是居所有其他意大利诗人之首。在感情的真挚和深度及其直截了当的表达方面——这些都是直抵心灵——在这世上无人能出其右。因此，我对他的十四行诗、凯旋诗、押韵歌谣的喜爱，远甚于阿里奥斯托的离奇的胡闹作品和但丁的那些描画令人毛骨悚然的丑陋面孔的诗作。彼特拉克直接发自内心的、行云流水般的语言，其诉说也完全有别于但丁过分讲究，甚至矫揉造作的贫乏语汇。彼特拉克一直是我心仪的诗人，并将永远是这样。我们这个至为出色、卓绝的“当代今天”竟敢以贬损的口吻谈论彼

特拉克，只不过更证实了我对彼特拉克的判断而已。作为一条多余的证明，我们可以比较一下，打个比方说，穿着便装的但丁和彼特拉克——我是说把他们写的散文放到一块比较一下：彼特拉克优美的、饱含思想和真理的《论孤独的生活》、《承受好运、厄运的方法》等，以及他的书信，和但丁那些干巴乏味、繁复冗长的繁琐哲学。最后，据我看来塔索并不配占据紧随三位伟大的意大利诗人之后的第四位置。愿我们这些后代人尽量公正吧，虽然作为同时代人我们是不可以做到这一点的。

486

230

在荷马的作品里，形容事物的都是一些与这些事物完全和绝对贴切的属性词，而不是与当时所形容的东西相关的或者相类似的词语。例如，亚加亚人永远受到阳光普照，大地永远被称作生命的滋养者，天空是宽广的，大海则是葡萄酒一样的昏暗。这就是荷马作品独特地表现出来的客观性。荷马就像大自然一样，不会让事物受到人为事件、人的情绪触动的影响。不管他的主人公是高兴抑或悲恸，大自然都不为所动地继续她的步伐。相比之下，当主观的人悲哀时，整个大自然在他们的眼里都变得阴暗和忧郁，等等。荷马却不是这样。

我们这时代的诗人里面，歌德是最客观的，而拜伦则是最主观的。拜伦总是叙述着自己，甚至在写作最客观的一类诗歌时，例如，诗剧和史诗，里面的主人公也是描述着拜伦自己。

歌德与约翰·保罗之比，就犹如正极之于负极一样。

231

歌德的艾格蒙特是一个轻松对待生活和必然为此错误付出代价的人。但作为补偿，这同样的心态也让他同样轻松地对待死亡。《艾格蒙特》一剧中的平民场景则是合唱。

231（补充）

阿普莱伊斯所写的一个故事讲述一个寡妇看见了那在狩猎中被人谋杀了的丈夫。这故事与《哈姆雷特》的故事完全相似。

487

在此，我想把我对莎翁这一巨作一处地方的猜想写下来。这一猜想虽然相当大胆，但我还是写下来供识者评判。在“生存还是毁灭”的著名独白里，有这么一句话“when we have shuffled off this mortal coil”——一直被人视为模糊，甚至不可解，并且又从未得到过真正透彻的解释。原文的动词短语会不会是shuttled off（梭织）呢？shuttle作为动词已经不再使用了，但shuttle则是织布用的梭子。因此，句子的意思就可能是“当我们飞梭织完这一可朽的线卷”。小小的笔误是不难发生的。

232

在威尼斯的艺术学院里，在画在亚麻布上的湿壁画之间有这样一幅图画：神灵们端坐在云端里的金桌、金椅上；下面则是被羞辱了一番的客人——他们被投进了黑夜的深处。歌德首次到意大利并写作《伊菲格尼亚》时，肯定看到过这幅图画。

233

说起历史，我总是想到了与它相对立的文学。历史学之于时间就等于地理学之于空间。所以，地理学与历史学一样，都算不上是真正意义上的科学，因为两者的课题都不是普遍的真理，而只是个别的事物。关于这一点，我建议大家阅读《作为意欲和表象的世界》第2卷第38章“论历史”。历史一直是想要学习些东西、但又不肯付出学习真正的科学所需的脑力的人喜爱的科目。时至今日，历史比起以往都更受到欢迎：每年出笼的数不胜数的历史题材的书籍可以为此作证。谁要是像我那样，在所有的历史中都总是不由自主地看到了同样的东

西，正如在万花筒的每次转动时，我们都看到只是换了个花样的同样的东西，那他是不会对其怀有狂热兴趣的，但也不会对此加以责备。唯一可笑和荒唐的事情就是许多人想把历史变成哲学的一部分，甚至把它弄成哲学本身，因为他们误以为历史能够取代哲学的位置。要解释各个时代的大众为何对历史都情有独钟，我们可以观察一下人们惯常的社交谈话：那一般来说也就是一个人讲述了某件事情，就此，另一个人则是另一个说法——在这样的条件下，每个人就都肯定地得到别人的注意。一如这类的社交谈话，我们在历史书籍中也可看到人们的思想只是关注个别的事情。在高贵的交谈里面，正如科学那样，人们的思想会上升至普遍性的东西。不过，这并不就此剥夺了历史的价值。人类生命是那样的短暂和仓促，它分散在无数百万个个体生命之中，大批成群地一头扎进被称作“遗忘”的巨兽那永远张开着、等待着它们的大嘴洞里。这样，把那些即将被吞没的东西的一鳞半爪抢救出来，留下对最重要和最有趣的事物、对主要事件和主要人物的纪念，使其不至于遭到全盘毁灭，这些努力是相当值得感谢的。

488

在另一方面，我们也可以把历史学视为动物学的延续，因为对全体动物来说，我们考虑它们的种属就足够了；至于人类，由于人具有个体的性格，所以，我们也就有必要了解单个的人和单个的事件，因为单个的事件是引出单个的人的条件。历史本质上的缺陷也就马上由此显现出来了，因为单个的人和事是数不胜数、永无尽头的。在研究了历史的这些单个的人和事以后，我们就会知道：我们需要了解的总量并不会因为我们已经知道了的而有所减少。至于其他严格意义上的科学，我们起码可以预期完整地掌握其中的一门。当我们面对中国和印度的历史，看着那些浩如烟海的材料，我们就会知道这根本就是一条错误的路子，那些孜孜不倦的求知者不得不认识到：我们只能从单个里面看到众多，在个别情况中得出规律，在对人性的了解中辨认出各民族的活动，而不是永无休止地罗列事实。

489

历史从头至尾除了讲述战争以外，别无其他。而战争既是最古老也是最现代的雕塑作品的主题。一切战争的根源不外乎就是偷窃的欲

望。伏尔泰说得很对："所有的战争不过就是偷窃而已。"也就是说，一旦一个国家感觉有了多余的力量，就扑向其邻国，奴役其人民，目的就是可以不用自食其力，而是把他人的劳动成果据为己有，不管这些成果是现成的，抑或将来才会产生。这为世界历史和英雄业绩提供了素材。尤其在法语辞典里，艺术和文学的名声应被收在gloire（法语，荣耀）词条下，而在gloire militaire（法语，战争、军事的荣耀）一词下，应该写上voyez butin（法语，参见"赃物"一词）才对。

但是，当印度人和埃及人这两个相当笃信宗教的民族有了多余的力量，似乎通常都没把这些用在掠夺性的战争或英雄业绩上面，而是用于建造建筑物——这些建筑物能够抵御千百年时光的侵蚀，让后人对其怀念并充满敬意。

历史除了上述根本缺陷以外，还另有这样的缺陷：历史女神克利奥全身上下都沾染了谎言，情形就像长满了梅毒的街边妓女。当代的历史考证虽然在尽力医治历史的这一疾患，但以它局部的医治手段也只能抑制个别在这里或者那里冒出的症状；再者，许多混杂其中的江湖郎中只会加重病情而已。所有的历史大致上都是这样的情况——《圣经》中记载的历史除外，因为这是不言自明的。我相信历史上记载的事件和人物与真实的事件和人物的关系，就跟书籍首页的作者画像与作者真人差不多，亦即只是给出大致上的轮廓，只是模糊的相似，但经常由于某一错误的特征而歪曲了真相；有时候，则连点点相似之处都没有的。

490

报纸是历史的秒针，但这一秒针与其他两针相比，通常不仅是由更次级的金属所做，而且也甚少指示正确。报纸上的所谓头条文章就是对当时的时事情节的合唱。各式夸大其词是报纸报道的本质，正如夸张也是戏剧的本质一样，因为报纸必须炒作每一事件，尽量地小题大做。因此，由于其行业的缘故，报纸写作者都是危言耸听的高手；这是他们增加吸引力的手段。正因为这样，他们就像那些一有风吹草动就狂吠一番的小狗。所以，我们必须控制自己，不要太过留意它们的大呼小叫，以免影响自己的消化。并且我们应该清楚：报纸通常都只是一副放大镜而已，在最好的情形下也仍是如此，因为那经常只是

映在墙上的手影游戏而已。

在欧洲，伴随着岁月历史的是那相当奇特的、按时间顺序的显示器：它以形象的表现事件方式让我们第一眼就可辨认出每一个年代，并且是在衣服裁缝的控制之下（例如，1856年在法兰克福展出了一幅据称是莫扎特青年时代的肖像画。我一眼就看出这幅画不是真作，因为画中的衣服属于比他们那时候早20年的年代）。只是到了现在这个年代，这种历史显示器才出现混乱，因为我们的时代甚至没有足够的创意能像其他年代那样发明一件属于自己时代的衣服款式，而只是呈现了一个化装舞会：每个人身上穿着的都是很早以前人们就弃置一边的衣服，就像是错置了生活年代的人。而在这之前的年代，人们还起码有足够的头脑发明了燕尾服呢。

491

仔细考察一番，事情其实是这样的。正如每个人都有一副面相，据此我们可以暂且判断这个人的为人，同样，每个时代也有其毫不逊色的外貌特征。这是因为每个时代的精神就像一股强劲的、吹遍万物的东风。所以，在人们的所做、所想或者所写里面，在音乐、绘画和某种风行的艺术中都可找到这种时代精神的痕迹，所有的一切都被打上其印记。因此，例如，必然就会有只见字词不见意义的年代，也会有只有音乐没有旋律和只有形式没有目的的时期。修道院筑起的厚墙充其量顶住了这股东风的吹袭，如果这东风没有把这些厚墙推倒的话。所以，一个时代的精神也会给予这时代一个外貌。这时代精神的基本低音就永远是由每个时代的建筑风格和式样所奏出。首先是各种饰物、家具、器皿、用具等，最后甚至人们所穿的衣服，理的发型和修剪胡子的方式，都无一不取决于时代的精神。[7]正如我已经说过的，当今时代由于缺乏创意，所以在所有这些方面都带上了欠缺个性的印记。但最可悲哀的事情却是这当今时代竟然选中粗野、愚蠢、无知的中世纪作为模仿的范本，偶尔也溜进了法国弗朗西斯一世时期，甚至路易十四时期。当今时代那保留在图画和建筑物上面的外在一面，到了将来某一天会给后代人留下什么样的印象啊！

那些见钱眼开、以取悦大众为宗旨的人，把这一时代传神地称为铿锵悦耳的“当代今天”，就好像连绵的过去全为了这“不折不扣”的当

今的到来而搭桥铺路、精心准备，现在终于大功告成了一样。后世的人在看到我们所建起的宫殿和乡间别墅的时候，目睹那种路德维希十四时期最让人恶心的洛可可风格，会是怎样的敬仰啊！

492

但看到那些肖像画和达盖尔银版照片，看到一副擦鞋匠的面相但却蓄着苏格拉底式的胡子，看到讲究衣着打扮的人却穿着讨价还价的犹太商贩在我青年时期流行穿着的衣服，他们却很难知道那些到底是些什么玩意。

这个时代普遍欠缺审美趣味，也反映在人们为纪念伟人而竖立的纪念塑像上面：这些雕塑人物都是身穿现代人的衣服。这是因为这种塑像纪念的是理念中、而非现实里的个人，是一个如此这般的英雄，一个有着这样或者那样素质的人，一个创作了这些杰作或者做出了这些事迹的人物，而不是纪念一个曾经在这世上颠沛流离，饱受与我们的本性相连的所有缺点、弱点之苦的凡夫。正如不应该也一道颂扬后面的那些缺点，我们也同样不应炫耀他所穿过的上衣、裤子。现在作为一个理念性的人物，他就以人的形态站在那，就以古人的方式着装好了，亦即半裸着身体。只有这样的处理才与雕塑相符，因为雕塑纯粹只是着眼于形式，所以雕塑也就要求完整、没有弯曲、变形的形体。

既然说起塑像的话题，那我就想一并指出：把塑像放置10—20英尺高的基座上面，是明显缺乏美感，甚至荒谬的做法，因为这样人们无法清楚地看到这一塑像，尤其是这种塑像一般都由青铜做成，亦即呈深黑色。这样从远处观赏，我们无法看清这一塑像；但如果太过靠近，那雕塑又高高在上，蓝天也就成了其背景，并且刺人眼睛。在意大利的城市，特别是在佛罗伦萨和罗马，我们在广场和街道都可见到大量的塑像，但所有那些塑像的底座都比较低，这样，人们就可以清楚地观赏它们。甚至罗马蒙地·卡瓦罗的巨型塑像的底座也是很低的。所以，在此证明了意大利人有良好的审美趣味。而德国人则喜爱一个刻有浮雕的高高的糕点甜食架子去表现英雄人物的形象。

在讨论美学一章的结尾处，我想谈一下在波阿色莱藏画（在慕尼黑）中老莱茵河低地画派的作品。

要欣赏一件真正的艺术品，我们并不真的需要先来一番艺术史的介绍；但对于我们在此谈论的画作，情况可就不一样了。我们起码只有在看过范·艾克之前的油画以后，才可以正确评估范·艾克的作品价值。也就是说，在范·艾克之前，油画的风格和趣味出自拜占庭，亦即采用金的底色和胶画颜料；画中的人物僵直而生硬，既没有生气，也没有动感，并且头上都圈着带有圣者名字的一个大神圣光环。范·艾克是一个真正的天才；他回归自然，在油画中给出了背景，赋予画中人物以生动的姿势、动作和构图；人物的脸上流露出真实的表情，服饰的皱褶也得到了精确的描画。另外，范·艾克引入了透视技法，在运用技法方面大致上达到了至为完美的程度。他的部分后继者，例如，舒利尔和亨林（Hemling）延续着他的路向；其他的则重拾以前的荒谬处理手法，甚至他本人也不得不保留一些教会认为必不可少的表现法。例如，他仍然得画上光环和巨大的光线。但人们看到他已尽其所能摒弃了不少陋习。因此，范·艾克总是与他时代的精神作斗争，舒利尔和亨林也一样。所以，对他们的评判要结合考虑到他们的时代。他们画作的题材大多数都是空洞乏味的、一部分则是荒谬愚蠢的；并且无一例外都是陈腐、老套、跟宗教有关的事情，例如，“三个国王”、“垂死的玛丽”、“圣克利斯朵夫”、“描画童贞女玛丽的圣卢克”等。这些都应归咎于他们的时代。他们所画的人物很少有一种自由的、纯粹的人的姿态和表情，而是普遍都做着教士的手势动作，亦即某种拘束、死板、造作、谦卑、蹑手蹑脚的乞丐举止。这些也同样是他们的时代的过错。另外，这些画家并不了解古人的作品。因此，他们所画的人物甚少长着一副美丽的面孔，在大多数情况下，这些人物的相貌都是丑陋的，也永远没有优美的四肢。虽然线条透视大部分是正确的，但空中透视却阙如。他们所了解的大自然是其画笔下所有一切的源泉，因此，样貌表情是真实的，但却永远没有多少深意。他们所画的圣人没有一个脸上是带有一丝真正神圣性的庄严、超凡脱俗的表情——而这也只有意大利人才能刻画出来，尤其是拉斐尔和柯列

吉奥在早期的画作里面。

494

所以，我们可以对这一节所讨论的油画作品做出这样的客观评价：这些作品在表现实物方面，不管是头部还是长袍和其他素材，大都达到了完美的技巧，几乎可以与很久以后17世纪出现的真正荷兰画派所取得的成就比肩。相比之下，至为高贵的表情、最高级的美和名副其实的优雅，对他们来说又是陌生的。但正因为这些才是艺术的目的，而技法只是手段而已，所以，这些作品就不是第一流的艺术品。事实上，欣赏这些作品并不是不带条件的，因为我们必须首先去掉上述列举的缺陷，以及言之无物的题材和那些千篇一律的宗教动作，并把这些归之于他们所处的时代。

这一画派的主要优点——但这只是范·艾克和他最好的学生所做出的——在于他们对现实的几可乱真的摹写，而这得之于画家对大自然的清晰观察和在描绘方面下过的刻苦、勤勉功夫；还有就是生动鲜明的颜色——这是这一画派所特有的优点。在这些作品之前或者之后，还没有哪些油画具有这样的色彩，这些是燃烧的色彩，把颜色的最大能量都发挥出来了。所以，历经四百余年以后，这些画作看上去似乎只是完成于昨天。如果拉斐尔和柯列吉奥知道了这些色彩，那该有多好！不过，这是这一画派的秘密，因而已经失传了。我们应该对这些画作进行化学分析。

---

(1) 充分的满足、最终的安慰、真正让人羡慕的状态，永远只能由图画、诗歌、音乐和其他艺术品呈现给我们。人们由此当然可以获得信心：这种满足状态肯定是存在的。

(2) 纯粹的认知主体出现了，因为我们忘记了自身，然后完全投入到直观所见之物中，这样，在我们的意识里，就只有这些被观照之物。

(3) 参见《歌唱者》。——译者注

(4) 参见席勒，《人的尊严》。——译者注

(5) 引自卢克莱修。——译者注

(6) 参见《地狱篇》，34，最后一行。——译者注

(7) 胡子成了遮住人脸的半个面具，应该遭到警察的禁止。再者，这一处于脸部中央的性别特征是诲淫的，因此，它取悦于女人。蓄须与否始终是测量希腊人和罗马人的精神文化的晴雨表。在罗马人中，西彼奥·阿菲加奴斯是第一个剃去胡子的人（普林尼，《自然历史》，50，7，第59章）。在安东尼执政时期，胡子又再一次冒出来了。卡尔大帝并不允许人们留有胡子，但在中世纪直至亨利四世时期，蓄胡子到了登峰造极的地步。路易十六废除了蓄须的风俗。

第20章　论判断、批评和名声

495

235

康德在《判断力批判》一书里面阐述了自己的美学；据此，在考察了美学以后，我在这一篇里也一并补充短小的判断力批判——但这只是经验给予的判断力；我主要是想说：在大多数情况下，人们并没有判断力，因为判断力就像凤凰一样的稀有，要等上五百年才得一见呢。

236

人们所用的趣味（Geschmack）一词，指的是发现或者只是赞赏美学上正确的东西，虽然人们选用这词的时候并没有显示出良好的趣味；而这种发现和赞赏并不是在某一条规则的指导下进行的，因为要么没有哪一条规则涵括如此广泛的范围，要么应用这一规则的人，或更确切地说，评判者并不知道这样一条规则。我们可以不用趣味这词，而改用美的感觉这一说法，如果这不是词意重复的话。

与男性的创造性才能或说天才相比，理解、评判的趣味就犹如女性的特性。在没有能力创造的情况，理解和审美趣味就在于接受（接收）的能力，亦即分清什么是美丽的、合理的和适宜的，什么是与这些恰恰相反的能力；因此也就是能够分别好坏，发现和欣赏好的，拒绝和抵制坏的。

237

作家可分为流星、行星和恒星。流星能够制造出短暂的轰动，人

们抬头仰望，大声喊道："瞧！就在那呢！"然后就永远地消失了。行星和行星一类的彗星则要维持长得多的时间。行星和彗星经常照耀得比恒星还要明亮——虽然那只是因为行星和彗星距离我们更近的原因；也会被不识者误以为就是恒星。尽管如此，这类星星很快就得让出位置。此外，这些星星也只是借来了光亮，其作用范围也只局限于同一轨道的其他星星（同时代人）。这些行星变动和迁移，循环运转也就那么几年的时间。只有恒星才唯独是持久不变的，在穹苍中牢固保持其位置，自身发出光芒，在各个时期都发挥作用，因为这些恒星的外观不会因为我们观测角度的改变而改变——它们是没有视觉差的。这些恒星并不像另两类星星一样只属于一个星系（民族），而是属于整个世界。但也正因为恒星所处的高度，其光芒通常需时多年才被我们地球人所看见。

496

238

要衡量一个天才，我们不应该盯着其作品中的缺点，或者根据这个天才的稍为逊色的作品而低估这个天才。我们应该只看到他最出色的创作。这是因为甚至在智力的层面，人性中的弱点、颠倒和错误仍旧是那样的根深蒂固，就算是有着最闪亮头脑的人，也难以完全和每时每刻都幸免。所以，甚至在最伟大的人所写出的著作中，也会出现大的缺陷。贺拉斯说："伟大的荷马也有打盹的时候。"把天才区别开来的、因此应该成为评判他的标准的，就是这一天才在时间、心绪都在助力的情况下所能飞升的高度——这一高度是平庸才具的人永远无法企及的。同样，把同一级别的伟人，诸如伟大的文学家、伟大的音乐家、哲学家和艺术家等相互间作比较，却是一件糟糕的事情，因为这样做的话，我们几乎无法避免有失公允，至少在比较的当下是这样。也就是说，我们眼盯着一位伟大天才的某一独特优点的时候，就会马上发现这一独特优点在另一位伟大天才的身上是没有的。这样一比较，后一位就被贬低了。但如果我们从这后一位天才所特有的、完全是另一种长处出发，那我们也无法在前一位那里找到同样的长处。这回轮到前一位在这种比较中被低估了。

238（补充）

某些批判家误以为作家或作品哪些好、哪些坏是由他一个人说了算的，因为他们把自己的玩具喇叭当成了可以远扬名声的铜管长号。

正如一种药品如果剂量过大就不会达到用药的目的，挑剔和抨击一旦超出了公正的界限也会遭遇同样的情形。

239

对具有思想价值的作品来说，相当不幸的事情就是：只能静待那些本身只能生产拙劣之作的人去称赞优秀作品；并且总的来说，具有思想价值的作品不得不先经过人的判断力而获颁发的桂冠，但判断力这一素质之于大多数人就等于生殖力之于被阉割者。我想说的是：大多数人的判断力相当微弱、难有什么结果，那只是貌似判断力而已。所以，判断力本身已可被视为很稀有的大自然馈赠。所以，很遗憾，拉布吕耶尔所说的既真实又巧妙："在这世上至为稀有的东西，除了辨别力，接下来就是钻石和珍珠了。"人们缺乏的就是辨别力，因此也就是判断力。人们不懂得分辨真与假、精华与糟粕、黄金与黄铜，也看不出常人与至为稀有的天才在思想上的云泥之别。结果就像这一首老歌谣所说的：

在这世上，这就是伟人的命运：

他们已经不在的时候，方才获得人们的赏识。

在真正的、杰出的作品出现之时，首先挡在其前路上并且已经鸠占鹊巢的就是拙劣、但却被人们错认为是杰出的货色。此外，经过了长期和艰苦的奋斗以后，如果那些货真价实的作品终于成功要回本来属于自己的位置和赢得了声望，那用不了多久，人们就会把某个毫无思想、但又搔首弄姿、粗俗厚脸皮的效颦者拉上前台，完全是镇定自

若、面不改色地把这个模仿者与天才人物一道安置在圣坛之上，因为人们看不出两者的差别，而是真心实意地以为这一模仿者又是另一个伟大的人物。为此理由，伊利亚特以下面这些词句开始了他的第28个文学寓言：

498

愚蠢的大众不会厚此而薄彼，

不管是优秀的还是拙劣的东西都合乎他们的趣味。

莎士比亚逝世后不久，他的剧作就得腾出位置给本·约翰逊、马辛格、博蒙和弗莱切的作品，在长达一百年间不得不让位给这些东西。同样，康德的严肃哲学被费希特的离谱假大空、谢林的折中主义和雅可布一本正经和令人厌恶的扯谈挤掉了位置。到最后，像黑格尔这样一个彻头彻尾的可悲的江湖骗子，竟被人们尊为与康德并列，甚至远远高于康德的人物。哪怕是在人们都能接触和欣赏的某一领域范围，我们也看到无与伦比的瓦尔特·司各脱很快就被没有价值的竞相模仿者挤出了大众的视线之外。这是因为大众对于优秀的东西从根本上是不会有感觉的，这种情形无论在哪里都概莫能外。所以，他们根本没想到过：真正能够在诗歌、艺术或者哲学上有所成就的人其实是少之又少的，也唯独这些人写出的作品才值得我们关注。所以，应该把贺拉斯的句子：

神、人，甚至供贴宣传广告的柱子

都不允许文学家变得平庸、没趣

在那些染指文学和其他高级学问的敷衍者的眼前，每天都毫不留情地晃动几回。这些人搞出来的东西的确就是野草——这些野草是不会允许玉米苗长出来的，因为这些野草要覆盖一切。这样就出现了英年早逝的福伊希特斯勒本所独特和优美描述的情形：

根本就没有好的作品问世，

他们狂妄地叫喊。

伟大的作品终于露面，但人们却视而不见。

它们的声音淹没在喧哗和呐喊中，

怀着腼腆的悲凉，

好的作品就是这样悄无声息地过场。

人们这种缺乏判断力的可悲情形同样反映在科学里面，亦即反映在错误和已遭批驳的理论所具有的强韧生命力上面。一旦这些东西取信于人，就能在50年或者长达一个世纪里蔑视和抗拒真理，就像防波石堤对抗着海涛。足足过了一百年以后，哥白尼仍然不曾挤掉托勒密；培根、笛卡儿和洛克也是经过特别长的时间，迟迟才发挥出影响（我们只需读一下达朗伯为百科全书所写的著名序言）。牛顿也是同样的情形。我们只需看看莱布尼茨在与克拉克争论时，尤其是在§35、§113、§118、§120、§122、§128。对牛顿地心吸力体系的攻击还夹杂着怨恨和蔑视。虽然牛顿在出版了他的《自然哲学的数学原理》以后，还活了几乎40年，但直到他去世为止，牛顿的理论仍只是部分地获得承认，并且这也只是局限在英国。而在他的国家之外，根据伏尔泰描述牛顿理论一书的序言所说，追随牛顿理论的人不会超过20人。正是这一篇介绍文字，在牛顿逝世20年以后最大程度上增进了法国人对牛顿理论体系的了解。在这之前，法国人坚定、顽固和爱国热情十足地死死抱住笛卡儿的旋转学说，而仅仅只是在这40年前，笛卡儿的哲学在法国的院校中仍是遭禁的。再有就是达格苏的总理拒绝让伏尔泰印行他介绍牛顿理论的文章。但在另一方面，牛顿那荒谬的色彩理论却在歌德的色彩理论出现了40年以后，竟仍然完全把持着统治地位。虽然休谟很早就渐露头角，并且写作得通俗易懂，但在他50岁以前仍然是默默无闻。康德虽然一辈子都在发表作品和授课，但他还是要等到60岁以后才开始有了名气。当然，艺术家和文学家比思想家有更多的表演，因为他们拥有比思想家起码多一百倍的观众和读者群。但是，莫扎特和贝多芬在生之时，大众又是怎样看待他们的？人们在当时是怎样看待但丁，甚至莎士比亚的？莎翁的同时代人要是对莎翁

的作品价值有一点点的认识，那莎翁就起码会给我们留下一张传神的、可靠的肖像。可别忘了，在莎翁的年代，绘画可正大行其道呀。但现在遗留下来的只是几幅让人生疑的画像、一幅画工拙劣的铜版画和一个摆放在他墓地的做工更糟糕的半身塑像。[1]同样道理，莎翁遗留下来的手稿就会数以百计，而不是像现在这样只有几个留在法律文件上的签名。现在所有的葡萄牙人仍以他们唯一的文学家卡米奥斯为傲，但卡米奥斯在生时却是靠施舍过活。他从印度群岛带回来的黑人小孩每天晚上就帮他从大街上收集人们施舍的几个小钱。当然，随着时间的流逝，每个人都会得到公正的评判，“时间老人是个公正之人”，就像一句意大利俗语所说的。但这种公正的评判却来得既慢又迟，就像以前帝国最高法院发出的判决，而不便明说的条件就是这一作者已经不在人世。耶稣·西拉克（11：28）的格言：“不要颂扬在生之人”得到了忠实的奉行。凡是创造了不朽作品的人都得以这一印度神话安慰自己：天上只一日，世上已千年；同样，世上的千年也只是天上的一日而已。

500

我在这里所痛惜的人们欠缺判断力，也显示在下面这一情形：虽然在每一个世纪，人们尊重在此之前的优秀之作，但对在同一时代的好作品却不会赏识；本应是专注于好的作品，但现在却都是关注着拙劣之作。每个年代都有着这样的下三滥作品，为以后的年代提供了笑料。但当真正有价值的创作在自己的时代出现时，人们却很难认出它们——这就证明了大众对于久已获得了承认的天才之作，也同样是无法理解、无法欣赏、无法真正地评估——虽然人们听从权威而不得不尊重这些东西。这方面的证据就是那些拙劣的东西一旦获得了名声，例如费希特的哲学，就能在一两代人之中保住名望和影响力。不过，如果读者人数越多，那玩艺儿的垮台也就越迅速。

501

240

正如太阳需要眼睛才可看到太阳的光芒，音乐需要耳朵才可听到

它的声音，同样，所有无论是艺术还是科学的巨作，其价值就是以与这些巨作思想相近的、能理解这些思想的、这些巨作能对其述说的有思想者为条件。也只有这样的人才掌握那咒语去唤起匿藏在这些作品里的精灵，让其现身。头脑平庸的人面对这些巨作就犹如面对一个密封的魔法柜子，或者就像面对一件他们不会拨弄的乐器，他们也只能在这乐器上胡乱弹出一些混乱的、不规则的音声——尽管在这一方面人们是多么地愿意自欺欺人。正如同样的一幅油画，是在黑暗角落里观看抑或得到太阳光线的映照，其造成的效果是大不一样的；同理，同样一部杰作，根据理解者思想能力的不同而留下不一样的印象。所以，一部优美的作品、一部思想性的作品要真正地存在和真正地活着，就需要某一能感应的心灵、某一能够思考的头脑。不过，当作者把他的这样一部杰作送给这一世界，随后常有的感觉就跟这样一位燃放焰火者的感觉一样：这位仁兄花费了大量时间和精力准备了焰火，并满腔热情地为观众表演完毕，然后才发现自己来到错误的地方，他的观众都是从盲人院出来的。但这种情况还不至于是最糟糕的，因为如果面对他的焰火的观众恰好就是制造焰火的人，而他施放的焰火又是异常的绚烂，那他可就得脑壳搬家了。

502

241

同种同质、同声同气是感受愉快的源头。对我们的美感来说，自己的同类以及同类之中与己同一种族的，毫无疑问是最美丽的。同样，在与他人的交往中，每个人都明显喜爱与己相仿的人。所以，一个蠢人肯定愿意与其他蠢人交往，远甚于与哪怕是所有具有伟大思想的人加在一起。据此，每一个人首要喜欢的必然是自己的作品，只是因为那正好就是自己心灵的影像、自己思想的回音。其次，与他本人相类似的人所写出的东西会合乎他的胃口。所以，那些肤浅、呆板和头脑古怪、只会搬弄字词的人，只会真心实意地赞许肤浅、呆板、古怪、乖僻和除了卖弄词藻别无其他的东西。而对于伟大思想者的巨作，他只是迫于权威而不得不接受，亦即出于害怕而不得不承认这些作品的价值，但在心底里，他是不喜欢这些东西的。“这些东西并没

有投其所好”，这些作品甚至让他反感——但这一点，可是绝对不能承认的，甚至不能向自己承认。也只有具有出众的头脑思想的人才会真正欣赏天才创作的作品；但从一开始，要在没有权威的帮助下认出这些就是伟大的作品，那需要具备明显的思想智力优势才行。所以，考虑到所有这些，我们就不会为那些巨作迟迟才获得赞许和名声而感到奇怪，让我们惊奇的，反倒是这些作品竟还可以获得赞许和名声。这一结果只能经历一个缓慢而又复杂的过程。也就是说，每一个愚笨的人慢慢就迫不得已，就好比是被驯服了似地承认头脑比他们高一级的人具有权威。这一过程层层递进，到最后会到达以声音的分量而不是数量决出胜负的地步，而这恰恰就是一切真正的，亦即实至名归的名声的条件。就算是走到了这一步，就算已经经历了磨难和考验，那最伟大的天才作品的处境，仍旧像微服出巡的国王来到了他的民众当中：臣民百姓并不亲身认识这一国王，所以，除非大臣们簇拥着他，否则，他的臣民是不会听他号令的。这是因为下级官吏并不直接从国王手中接领圣旨，这些下级官员只会辨别更上一级官员的签名手谕，就正如这上一级的官员也只辨别其更上一级的官员。就这样层层推进，直至内阁秘书辨别出大臣的手迹，而大臣又能核实国王的玺印。天才在大众当中所享有的名声也就是以类似的逐级认可为条件。这一逐级认可的程序在开始的时候最容易滞停，因为最高的权威人物寥若晨星，在许多情形下甚至一个都没有。但认可越是扩展至下层，那同时接受上一级权威的人数也就越多——到了这时候，天才的名声就不会滞停、扩展不开了。

503

面对这种情形，我们只能以这样的想法安慰自己：绝大多数的人都不是自己去判断，而只是依赖他人的权威以评判事情，这其实未尝不是一件幸运的事。这是因为假如每个人都根据自己在巨作中的确体会到的和享受到的而做出评判，而不是由强迫性的权威促使他说出妥当、适合的评语——虽然这些评语并非出于真心——那么，对柏拉图、康德、荷马、莎士比亚，还有歌德的作品，绝大部分的人将会做出怎样的评判？假如情形不是这样，那高级别的创造就根本不可能得到声誉了。同时，每个人刚好拥有足够和必需的判断力，以认出和听

从比他更高一级的权威——这是第二件幸运的事，因为这样一来，许多人就最终服从于极少数人的权威，由此就产生了评判作品的整套程序、制度。在这整套评判程序的基础之上，那种牢固和远扬的名声也才有了奠定的可能。对于处在最低一级、完全没有能力感受到伟大思想家所做出的贡献的人，最终就只能依靠树碑立传以给他们制造出感官的印象，好让这些人对那些天才的成就和贡献有某一隐约的、模糊的猜测和想象。

242

504

在阻挡高级别作品获得名声方面，嫉妒却不会逊色于欠缺判断力。从一开始，就算是对最低一级的作品，嫉妒就已经发力阻挠其获得名声，自始至终都可说是不屈不挠的。这因此让原本就已是阴险、恶毒的世道人生更增加了险恶。阿里奥斯托的形容很准确：

> 这一阴暗、忧郁更甚于明亮、喜悦的人生，
>
> 却是充满着嫉妒。

也就是说，嫉妒把到处都在兴旺、发达的所有平庸之辈，秘密和非正式地联合起来，以同心协力对抗各个级别的个别出类拔萃者。也就是说，人们不会愿意在其活动和影响范围内听说或者容忍这样的佼佼者，相反，“如果在我们当中有人要出类拔萃的话，那就请他到别处去出类拔萃吧”。这样，除了优秀的东西很罕有，发现、明白和赏识优秀东西也很困难以外，现在还得再加上万众的嫉妒之心协调一致地发挥作用：务必压制优秀的东西，如可能的话，最好是连根拔掉，以绝后患。[2]

因此，一旦在某一学科有人显现出杰出的才能，这一学科里的所有平庸之士就会一起动手把这才能掩盖起来，夺走其机会，以各种方式不让这杰出才能曝光、展现出来和让人知悉，似乎这些才能就是对肤浅、无能、马虎、潦草的他们的一种背叛和造反。在大多数情况

下，这一整套掩藏、压制才能的办法在相当长的一段时间里颇为有效，而这只是因为天才怀着赤子之诚把自己的作品献给人们，满以为这些人会欣赏自己的杰作——这样的天才偏偏不是那些心怀叵测、手段老辣的卑劣家伙的对手：这些家伙在庸俗、无耻方面却是极为到家的。这位天才甚至一刻都不曾想到，也不理解人们使得出这些招数。在挨上当头一棒以后，懵然、失措的他或许就会开始怀疑自己的作品呢。这样，他就对自己都糊涂了。要不是他及时擦亮眼睛，看清楚那些毫无价值的人及其勾当，他还会放弃努力呢。我们用不着从刚刚过去或者已经远逝的年代找出具体的例子，我们只需看一看德国的音乐家是如何深怀嫉妒，在整整一代人的时间里拒绝承认伟大的罗西尼的成就。在一次大型、隆重的男声合唱集会里，我就亲眼目睹了人们和着罗西尼不朽的“我心悸动”旋律，讽刺性地唱出菜牌里的菜名。多么无能的嫉妒！庸常的字词被罗西尼的旋律压过和吞没了。所以，尽管嫉妒当道，罗西尼的奇妙旋律照样传遍了全球，让每一个听者顿感神清气爽，一如过去是这样，现在是这样，无尽的将来仍是这样。稍远一点的，我们看到当一个名叫马绍尔·荷尔的人让人发现他知道自己做出了某些成绩以后，德国的医学人员，尤其是医学批评家简直就是怒发冲冠。嫉妒是表明有所欠缺的确切标志；如果是针对别人做出的成就而嫉妒，那就表明自己在这方面无所建树。人们对杰出之士的嫉妒态度，我那卓越的巴尔塔扎尔·格拉西安在其著作中的一个篇幅很长的寓言里作了异常优美的描述。这寓言是在《审慎》一书中，标题是“炫耀的人”。在这篇寓言故事里，所有的鸟儿对孔雀的羽毛忿忿不平，并一致联合起来对付它。喜鹊说：“只要我们能够阻止那该死的孔雀开屏，它还有什么美可言？大家都看不见，那美不就等于没有了吗？”等等。据此，谦虚的美德纯粹就只是为防范嫉妒而发明出来的武器。至于无论任何时候，只有欺世盗名者才会要求别人谦虚，而看到有出色才能的人自谦又满心欢喜——这在我的主要著作第2卷第37章第426页（第3版，第487页）已经详尽讨论过了。歌德的这一名言很多人并不喜欢，亦即“只有无赖才是谦虚的”。在这之前，一个老前辈在塞万提斯的笔下也表达过这一意见。他在塞万提斯的《诗坛游记》的附录中给予文学家这一必须谨守的行为准则：“每一个诗人，只要写出的诗行显示出自己就是一个诗人，那他就要看重自己，并坚

信这一俗语：把自己看成是无赖的人，就是一个无赖。”在莎士比亚的许多十四行诗中——只有在这些诗作中莎翁才可以谈论自己——既自信又坦白地表示自己所写的是不朽之作。对此，莎翁著作的当代校对和评注编辑人柯利尔在为莎翁的十四行诗所写的“序言”（第473页）中是这样说的：“在许多十四行诗里，可看到诗人自信的明显迹象，他对这些诗作能够永存深信不疑。我们的作者在这方面的看法是坚定、始终如一的。他从不讳言自己的看法。或许从古至今，还不曾有过一位写出这样的作品的作者，是如此频繁和明确地表示出自己的这一坚定信念：对于他所写的文学作品，这一世界是不会眼睁睁看着任其湮没的。”

505-506

嫉妒之人为了贬低好的东西而常用的一个招数，而这说到底也就是贬低好东西的另一面，就是不顾颜面、肆无忌惮地称颂拙劣的东西，因为一旦拙劣的货色被奉为圭臬，优秀之作也就完了。所以，这一伎俩可以在好一段时间里发挥作用，尤其是这一手段大规模采用的话。但到最后，清算的日子还是要到来。劣作虽曾获得为时短暂的名声，但现在，那些下作的吹捧者却要付出永远失去信誉的代价。正因为这样，那些吹捧者都很乐意藏匿起自己的真实名字。

507

由于直接贬损、批评杰出的作品会遭受上述同样的危险——虽然这危险距己更远一点——所以，许多人还是挺精明的，不至于下定决心采用这一方法。因此，当杰作露面的时候，最初的结果经常就只是因此受到了极深伤害的同行陷入了深深的沉默，就像看到了孔雀开屏的雅雀，那种步调一致就好像有了某种约定：他们全都闭上了嘴巴。这也就是塞涅卡所说的“嫉妒者的沉默”。如果作品面对的最直接的公众就只是作者的同行和竞争者，例如，在高级的学术研究领域里就是这样的情形，而更大的公众群因而只是间接地通过上述直接的公众行使其投票权，而不是自己去调查研究，那么，那些直接的公众只要蓄意保持阴险、狡猾的沉默，其技术用语就是视而不见、不理不睬，那在长时间里已可达到目的。就算那种“嫉妒者的沉默”终于被赞扬之声所打破，那在此主持了公道的赞扬声也甚少不是带有种种私下的打

算：

许多人也好，一个人也罢，

承认别人，

不过就是要显示一下，

承认者的所能。

——歌德，《西东合集》

也就是说，人们如果把名声给予与己相同或者相关学问领域的人，那说到底就必然剥夺了自己在这方面的名声；人们赞美别人就只能付出自己的声望的代价。所以，人本来就根本不会倾向于和有兴致称颂别人，而是喜欢和感兴趣责备、诽议别人，因为责备和诽议别人就是间接地赞扬了自己。但假如人们是称颂别人，那就肯定是出于别的其他动机和考虑。既然在这里我指的不是同伙之间的无耻地吹吹拍拍，那么，在此起作用的考虑就是：除了自己做出成就以外，仅次一级的能力就是正确评估和承认别人所做出的成就——根据赫西奥德和马基雅弗利所列出的三级头脑能力（参阅我的《论充足理由律的四重根》，2；第2版，第50页）。谁要是不抱希望，不再主张和声称达到第一级的能力，就会很乐意抓住机会占据第二级能力的位置。人们所做出的每一成就之所以有确切把握期望最终能获得承认，几乎唯独就是因为这一点。同样是因为这一缘故，一旦某一作品的巨大价值得到了承认，不再被隐瞒和否定，人们就会争先恐后地表示赞叹和尊敬，因为人们意识到色诺芬所说的话：“要认出智者，自己首先就必须是智者”，他们承认别人就可以为自己沾上荣耀。所以，既然人们已经无法染指原创性的成就，那现在就尽快退而求其次，亦即赶紧表现出准确赏识那些成就的能力。因此，在此发生的情形就像一支被击溃了的军队：原先个个唯恐不是冲锋在前，现在大家只恨自己逃跑得太慢。也就是说，现在人们就争先恐后赞许那已获得了承认的非凡作品，同样是因为人们毕竟是明白我在之前第241节已经探讨过的同气相通的法则，虽然人们通常向自己隐瞒起这一点。也就是说，人们在赞叹非凡的作品的时候，无论是在思维方式还是对事情的看法上，就似乎是

与那非凡作品的作者同声同气了，这样，就起码能够为自己的趣味保全了颜面，而现在这已是唯一剩下的东西了。

508

由此可以轻易看出：虽然名声很难获得，但一旦到手，要保存这一名声却是轻而易举的事情。同样，那快速得来的名声，很快就会消失——这在拉丁成语中叫做“来得快，去得也快”。其中的道理是明摆着的：某一成就的价值能为常人所轻易认识并为同行竞争对手所愿意承认，那做出这一成就的能力就不会比常人和同行的能力高出很多。这是因为“每人只会称颂自己有望和期望达到的成就”。再者，由于我已多次提及的同气相通法则的作用，迅速冒起的名声是一个让人起疑的信号，也就是说，这一名声就是大众给予的直接赞许。这一大众的赞许意味着什么，福康知道得很清楚，因为在他演讲时，当听到热烈、响亮的喝彩声，他就问站在他旁边的朋友，“自己是否无意中讲错什么话了”（普卢塔克，《箴言录》）。出于相反的理由，能够维持长久的名声，很迟才成熟起来；要得到延绵多个世纪的名声，通常都必须以得不到同时代人的赞许为代价。这是因为要能够持续得到人们的认可和尊重，就必须具备难以企及的非凡之处，甚至只是看出别人的这一非凡之处就已经需要不一般的头脑思想了；而有这不一般的思想的人，却不是随时都存在的，起码不会随时凑够数目让人们听得见他们的声音。但那一直是警觉着、提防着的嫉妒却会不惜一切扼杀这些声音。相比之下，很快就得到人们承认的平庸成就，其寿命却有可能短于成就这些的人，以致那些成就者虽然在青年时代享有名声，但到了晚年却默默无闻。而做出伟大成就的人却相反地在长时间内默默无闻，但换来的却是晚年的赫赫名声。但假如这赫赫的名声只在他们死了以后才到来，那这种人就像约翰·保罗所说的：涂抹死人的香油却成了新生儿洗礼的圣水。他们也就只能以圣人只有死后才获封圣徒来安慰自己。所以，马曼在《希罗德》一诗中的优美描述得到了证明：

509

在这世上真正的伟大，

肯定不会马上取悦于人。

大众所尊奉为神的，

很快就从神坛撤下。

值得注意的是，这一规律在油画中得到了完全直接的证实，因为鉴赏家都知道：最伟大的杰作不会一下子就吸引住人们的眼睛，也不会在初次观赏就能马上造成难忘的印象，而只是经过反复观摩以后，印象才会越来越深刻。

另外，某一作品能否得到及早、正确的评估和赏识，首要取决于这一作品的类别和性质，亦即根据这类作品水平的高低以及相应在理解和评判上的难易，根据这类作品面对的公众群的大小而定。虽然后一个条件，即公众群的大小主要取决于第一个条件，即作品水平的高低，但也部分地取决于这类作品是否可以大量复制，就像书籍和乐谱那样。在上述两个条件结合作用以后，那些并非服务于有用目的的成就——在这里谈论的也就是这一类成就——其价值在尽早获得人们的承认和赏识方面，组成了下面的序列，排得越前就越有希望快速获得公众准确的评估和赏识：走钢丝演员、马戏团的花样骑手、芭蕾舞演员、魔术师、演员、歌手、乐器演奏家、作曲家、文学家（作曲家和文学家都是因其作品能被复制）、建筑师、画家、雕塑家、艺术家、哲学家。排在末席的毫无疑问是哲学家，因为他们的著作给读者带来的不是娱乐，而只是教诲；要理解这些著作需要具备一定的知识，读者自己在阅读时也要付出相当的努力。所以，哲学著作的读者群相当小，这类作者所得到的名声，其伸延与其说是在宽度，还不如说是在长度。总的来说，名声能否持续下去大致上是与这一名声到来的早迟成反比；所以，上面的序列倒过来就可以反映名声持续的情况。这样，在维持名声方面，文学家和作曲家也就紧随哲学家之后了，因为他们写下来的所有作品都有永久保存的可能。但不管怎么样，第一号位置理所当然地属于哲学家，因为在这一领域里做出成就会稀有得多，也具有很高的价值，这些哲学著作也有被近乎完美地翻译成所有语言的可能性。有时候，哲学家享有的名声甚至超过了他们著作的寿命，例如，泰勒斯、恩培多克勒、赫拉克利特、德谟克里特、巴门尼

德、伊壁鸠鲁，等等。

510

相比之下，那些具有某一用处，或者直接提供感官乐趣的作品却不费吹灰之力就能得到人们的准确评估和赏识。在许多城市里，一本写得出色的糕点制作手册是不会长时间受到冷落的，更不用等到后世才碰上知音。

511

与迅速获得的名声归于同一类的是虚假的名声。虚假的名声就是靠人为的炒作、不实的颂扬、一众好友和收受了贿赂的批评家的帮腔、上头的暗示和下面的合谋共同作用的结果，是以大众缺乏判断力为前提条件的。这种虚假的名声就像人们用充气水泡在水里浮起重物。这些充气水泡会在水中浮起这一重物或长或短的时间——这视乎这些水泡缝合得是否完好。但水泡里的空气终究要慢慢漏走，重物也终将沉没。这也是所有不是依靠自身而获取名气的作品终将遇到的命运：虚假的赞扬声逐渐减弱和消失了，那定下的盟约寿终正寝了，识货者发现这一名声其实名实并不相符。这名声消失了，换来的只是人们对其越发鄙视。而真正的作品，其名声的源泉全在自身，并因此在各个不同的时候都重新能够引发人们赞叹，就像特别轻盈的浮体，依靠自身就能浮上水面，并沿着时间的长河漂浮。

纵观文字写作的历史，无论古今，还真不曾有过什么虚假名声的例子能与黑格尔哲学的虚假名声相比。还从来不曾有过如此拙劣、如此明显荒唐虚假、如此赤裸裸的空话、不知所云的字词，令人恶心和作呕的内容，能像这一彻头彻尾毫无价值的假哲学那样，竟然可以这样被厚颜无耻地捧为这一世界至今为止还从未见过和赞颂过的、最博大精深的智慧。这些荒诞的事情，用不着我说，都是在太阳底下发生的。但是，值得指出的是，所有这些伪劣货色却在德国公众那里取得了彻底的成功。而这正是德国人的耻辱所在。在长达1/4世纪里，这一厚着脸皮生造出来的名声被人们视为名副其实；这一“不可一世的怪兽”在德国学术界风头之劲，可谓一时无二。甚至对这种傻事并不买账的寥寥几个人，在谈起这种荒谬事情的始作俑者时，也不敢不毕恭毕敬，除了用上绝无仅有的天才和伟大的精神思想者一类的字词，

不敢再用其他。所有这一切将如何收场，我们还是忍不住推论一番。这样，在文字写作的历史中，这一时期就将作为一个民族和时代的耻辱污点，永远成为今后多个世纪的笑谈，并且是罪有应得！当然，时代或者个人都有自由颂扬拙劣的货色、蔑视优秀的作品，但复仇女神最终不会放过他（它）们，耻辱的钟声终将敲响。正当被收买了的伙计们发出大合唱，以有计划地传播这位冒牌哲学家的名声，宣扬他的毒害头脑思想和无可救药的信笔胡写之时，人们马上就可以看出这种赞美大合唱的特质，如果在德国还具有稍为细腻一点思想的人的话；这种大肆吹捧就只是出自某一目的，而完全不是得之于认识。这是因为这种赞美铺天盖地，一发不可收拾；这片赞美之声传往地球的四面八方，从所有人的大嘴里奔涌而出，毫无条件，毫无节制，也毫无保留，直到词语告罄为止。上述那些受人钱财、站好了队列、替人吆喝鼓掌的人，仍不满足于只是唱出混声即兴赞歌，他们还紧张兮兮地搜索德国以外未经贿赂的丁点赞语，然后如获至宝地高声炫耀。也就是说，假如某一名人让自己不得不或者中圈套说出了几句赞语，或者偶然无意中说了几句好话，又或者反对者在批评的时候，出于害怕或者同情而把责备的话语说得委婉一点——假如出现这种情形，那些马屁精就迫不及待地捡起这些东西，然后就到处招摇。这样，这都是目的在折腾，大唱赞歌者其实就是博取酬劳的雇佣兵、受人钱财以及誓要共同进退的文人同伙。相比之下，仅仅只是发自认识的真心实意的赞扬，却完全是另一种性质。福伊希特斯勒本很美妙地说过，

512

人们搪塞和支吾，

513

就只是为了不尊重好的事物！

也就是说，发自认识的真心赞扬来得既慢又迟，就算来了，也只是零星分散、少得可怜。并且这些赞语始终带有保留，以致接受者的确可以这样说这些赞扬者，

只是嘴皮子嚅动，上腭却不动分毫。

——《伊利亚特》，22，495

给予别人赞扬的人在心里可是老大不愿意的。这是因为这些赞语和奖赏，是在真正伟大的成就已经再也无法掩藏起来的时候，从那些呆滞、粗糙、倔强，并且心生嫉妒和极不情愿的平庸之辈那里硬夺过来的。这一月桂花环，就像科洛斯托所吟唱的，是高贵之人的汗水换来的；正如歌德所说，

那是勇气的结果，或迟或早

终将战胜愚蠢大众的抵抗。

据此，这种性质的赞赏与那种受目的驱动的无耻吹拍、逢迎相比，就像一个高贵、真情、很难才获其芳心的恋人与付钱得到的街边妓女之比；人们在黑格尔的名声光环中马上就会认得类似这街边妓女脸上涂抹的厚厚脂粉、唇膏——如果就像我已说过的，德国人还有一点点细腻眼光的话。如果真是那样，那席勒的《理想》一诗中所描述的情形就不至于作为德国民族的耻辱刺眼地成为现实了：

我看见了名声那神圣的花冠，

在平庸者的头上遭受亵渎。

在此作为虚假名声实例的黑格尔光芒，当然是史无前例的事情，甚至在德国也找不到相似的例子。因此，我请求公共图书馆保存好歌颂黑格尔大名的所有文献，小心地、木乃伊式地保存好，包括这一冒牌哲学家本人及其崇拜者所写的全部文章，以作将来后世的教育、警醒和娱乐之用。同时，这也可以为这一时代和这一国家立此存照。

　　但如果我们把目光放远一点，把注意力集中在历史上各个时期的同时代人的赞语，那我们就会发现：同时代的人的赞语其实就是街边的妓女，受尽了成千上百个下流家伙的玷污。谁还会对这一娼妇产生欲望？谁还会以得到她的青睐为豪？又有谁不会鄙视她、拒绝她？相比之下，绵延后世的名声却是骄傲、矜持的绝色美人，她只把自己献给配得上她的人，献给胜利者和难得一见的英雄。事情就是这个样

子。此外，我们也可由此推断两足的人类必然是处于何种境况了，因为需要经历几代人，甚至数个世纪以后才可以从上亿人当中产生出屈指可数的具有判断力的人，即懂得区别好与坏、真与假、黄金与黄铜的人。这些人因此也就被称为后世的裁判员。对这些人来说，情势更有利，因为无能者难以消除的嫉妒，还有卑鄙者带目的的阿谀奉承都沉寂了，真知灼见到现在才有了机会发言。

514

与上述人类可怜的境况相对应，我们难道没有看到那些伟大的天才，无论是在文学还是在哲学和艺术，都总是孤身奋战的英雄，赤手空拳与漫山遍野的大部队进行一场堪称绝望的搏斗！这是因为绝大多数的人类那呆滞、粗野、反常和粗暴的特性，始终以各种各样的方式方法抵消天才所发挥的影响，它们在这一过程中组成了庞大的敌对势力——在敌众我寡的形势下，英雄们最终倒下了。每一个英雄都是参孙大力士：强力者被弱者的诡计和对手的人多势众所击败；一旦他最终失去了耐性，他就一并毁掉对手和自己。或者那些英雄就像到了小人国的格利弗：最终还是被超大数目的小人制服了。这些个别的英雄无论成就了什么，都很难得到人们的承认，都是很迟才仗仰权威的力量获得赏识，并且轻而易举就被挤掉了位置——至少在好一段时间是这样。这是因为与之作对的虚假、肤浅、乏味的东西始终源源不断流入市场，而这些东西与大众更投契，因此能够坚守大部分的阵地。评论家就尽管对着大众呐喊吧，就像哈姆雷特把两张画像拿到他那下贱的母亲的眼前，“你长眼睛了吗？你到底长眼睛了吗？”——唉，他们不就是没长眼睛嘛！当我观察人们欣赏大师作品的情景，还有他们喝彩的方式，我就经常想起那些受过训练的猴子表演的所谓猴戏：那些猴子貌似常人的动作举止，不时就会暴露出缺乏某一真实的内在本原，因为那些动作举止暗示了非理性的本质。

515

那么，根据以上所述，人们经常使用的这一说法：一个人“高于他的世纪”，就应理解为：总的来说，这个人是高于人类的，也正因此，要直接认识这样一个人，本身就得具备明显高于常人的能力。但这种能力明显高于常人的人太过稀有了，不可能在任何时候都大量存

在。所以，在这一方面，如果这个人不曾受到命运特别的眷顾，那他就“不被其世纪所认识”，亦即长时间不获承认——直到时间逐渐凑齐了稀有者发出的声音，这些稀有者也就是具有足够的头脑思想以评判高级别的作品。在这之后，后世的人就会说，“这个人高于他的世纪”，而不是“这个人高于人类”。也就是说，人类巴不得把自己的过错推诿给仅仅是某一世纪。由此可以推论：高于自己的世纪的人的确就已经是高于任何一个其他的世纪——除非在某一世纪里，凭借好得不能再好的运气，在这个人的成就领域里，某些公正和有能力的评判员与这个人同时诞生。就像一个美丽的印度神话所说的，正当毗湿奴投胎为一个英雄的时候，梵天在同一时间也降生在这一世上，并成为吟唱毗湿奴事迹的人；所以，瓦米基、瓦萨和卡里德萨都是梵天的化身。(3)在这一意义上，我们可以说每一不朽的作品都在考验它所处的时代是否能够慧眼识宝。在大多数情况下，这些时代都无法通过考验，情形并不比菲勒门和包吉斯的邻居好得了多少——这些邻居因为认不出这些神灵而把他们赶走了。据此，用以评估一个时代的智力水平的正确标准，就不是有多少伟大的思想者在这一时代出现，因为这些思想者的能力是大自然的产物，这些思想者的能力能够得到发掘和修养也只是巧合情势所致；其实，正确的评估尺度应该是：这些思想者的作品在这些同时代人的手里得到了什么样的对待。也就是说，我们要看一看这些杰作是迅速受到了人们热情的欢迎，抑或对这些杰作的赞许姗姗来迟、不无怨恨；又或者这些赞许和欢迎要完全等到后世。尤其当这些是高级别的作品，那这更需要采用这一评估尺度了。这是因为越少人能够涉足伟大思想家工作的领域，那上述的好运就愈加肯定不会出现。在此，在名声方面，诗人文学家享有巨大的优势，因为他们的作品人人都可以接触得到。如果把华尔特·司各脱的作品给当时一百个人阅读和评判，那或许随便一部瞎写一通的作品都会比司各脱的作品更能得到这些常人的欢心。但司各脱在终于奠定名声之后，人们照样可以赞扬司各脱“高于他的世纪”。但如果那一百个以整个世纪的名义对作品做出判断的读者，除了缺乏能力以外，还再加上嫉妒、不诚实和追求个人利益，那么，这作品就将遭受悲惨的命运，情形就像一个诉讼人等候已被收买了的裁判官做出判决。

与此相应，文字著作史普遍显示出：那些以思想和认识为目的的人备受冷落、不为人知，而以貌似这些假象而炫耀的人却获得了同时代人的赞叹和金钱上的进账。

这是因为一个著作者要发挥出作用，首要条件是他获得名声、号召力，让其作品成为必读品。但这许多根本没有价值的作者通过玩弄花招，通过偶然的因素和与大众的同声相应就迅速获得了名声。而真有水平的作者却迟迟无法获得名声。也就是说，前一类作者有的是朋友，因为无耻之辈总是大量存在，并且是抱成一团；而后一类作者有的只是敌人，因为无论在哪里，无论在何种状况下，优越的智力都是这世上最招人讨厌的东西，尤其对在同一行学问中想混出个名堂的混混而言，就更是这样。[4]假如哲学教授们认为我在此暗指他们，暗指他们这三十多年来对我的著作所采用的战略战术，那他们猜对了。

517

因为现实情形就是如此，所以，真要成就一些伟大的东西，创造出一些能流芳后世的东西，主要的条件就是不要理会同时代人及其看法、观点，以及由此产生的批评或者赞语。这一条件是自动形成的，只要其他人抱成一团的话；而这却是幸运的事情。这是因为在创造伟大作品的时候，如果作者考虑到广泛的意见，或者同行的判断，那所有这些都会在他迈出的每一步把他引入歧途。所以，谁要想绵延后世，那他就要摆脱他那时代的影响。当然了，如果他这样做，那在大多数情况下，他也就只能放弃对同时代人发挥影响：就要准备牺牲同时代人的赞美，以换取延绵数世纪的声名。

当某一新的、因而是与通常见解相对立的基本真理出现在这世上的时候，人们普遍都顽固地和尽可能长时间地予以抗拒；甚至当人们开始动摇、几乎已是信服这一真理了，也仍然要矢口否认它。与此同时，这一基本真理悄无声息地发挥着影响，就像强酸般发挥着腐蚀作用，直到一切都销蚀净尽。到了那时候，喀啦啦的开裂声时有所闻；古老的谬误终于轰然倒塌了，而一个新的思想大厦就好像突然之间耸立了起来，就像是刚揭幕的纪念碑：人们啧啧称奇，奔走相告。当然，所有这一切的发生过程经常都相当缓慢，因为一般来说，值得人们倾听的说话者已经不在世的时候，“说得好！”“说得妙！”等一类喝

彩声才会响起来。

518

相比之下，才具平平的人所写出的作品却遭遇更好的命运。这些作品在时代总体文化的发展过程中产生，与这一时代的总体文化有着密切的关联。所以，这些作品与这时代的精神，亦即与正巧在当下流行的观点紧密结合，并着眼于为刹那瞬间的需要服务。所以，这些作品真有那么一些优点的话，人们很快就会认得出来；并且由于这些作品切合当时的文化时代，所以很快就能吸引人们的兴趣。这些作品也就会得到公正的待遇，甚至经常会得到远远超出公正的待遇。它们也只给了嫉妒者很少的材料，因为就像我已说过的：“每个人只会称颂自己有望和期望做出的成就。”但那些非凡的巨作，那些注定是属于整个人类、要在多个世纪中存活的东西，在其产生之时就已远远地领先。正因为这样，这些巨作对同时代的文化和同时代的精神而言就是陌生的。这些巨作并不属于这些时代的文化和精神，与这些东西格格不入，因此也就无法赢得这时代中人的兴趣。它们属于另一更高的文化阶段和某一仍然遥远的时期。它们的运动轨迹与其他作品的运动轨迹相比，就犹如天王星的轨迹与水星的轨迹相比。所以，它们暂时是不会得到公正待遇的，人们都不知道应该如何评判它们。这样，人们就只能让这些作品自个儿走其蜗牛步子。地上的爬虫的确无法看见天上的飞鸟。

以某一语言出版的十万本书里，大概也只有一本是属于真正的和永久的著作。而在这一本著作抛离那十万本书、终于取得其应得的荣誉之前，却通常得承受怎样的命运啊！这样的著作是出自不一般的、明显高超的头脑。而正因为这样，这些杰作是明显与其他作品不一样的——这一点迟早会显现出来。

519

我们可不要以为上述情形在将来某个时候会有所改善。人的可怜本性虽然在每一代人中都改换了一下面目，但在各个时代都是一样的。杰出的思想者甚少在其在生之时排除阻力、取得成功，因为他们的作品根本上就只能被与他们相似、相通的人所完全、真正地理解。

那么，既然从那许多百万人之中也难得会有一人走上通往不朽之路，踏上这一条道路的人必然就是相当的孤独；这一通往后世的旅程所经过的就是荒无人烟的可怕地区，就像利比亚大沙漠。众所周知，从未见过这一大沙漠的，是无论如何也想象不出那种荒凉感觉。在此，我附带给予将到这地区一行的人一个建议：一定要尽量轻装而行，免得中途要扔掉太多的东西。因此，我们应该时刻谨记巴尔塔扎尔·格拉西安的妙语：好的东西，如果浓缩，就成了双倍的好。这一格言尤其应该推荐给全体德国人。

伟大的思想者之于其所生活的短暂时代，就犹如一座大厦之于其坐落的狭窄广场。也就是说，人们无法看到这座大厦的整体，因为人们距离这座大厦太近了。出于相似的原因，人们对这伟大的思想者不会有所发觉，但相隔了一个世纪以后，这位人物就会被人认识和怀念。

的确，那创作了不朽作品的时间上的可朽儿子，其人生与那不朽作品相比，也是极不相称的——这就类似于终有一死的母亲，例如，西米尔或者玛雅，却生下了长生不死的神祇；又或者这类似于忒提斯与阿喀琉斯的那种不相称的关系。这是因为匆匆即逝与永垂不朽形成了太过巨大的反差。他那短暂的一段时间，他那充满欲求、受尽折磨、难得安定的一生，甚少能够允许他看到自己不朽的孩子哪怕是刚刚开始其闪光历程，或者允许他看到自己得到人们的客观承认。相反，一个享有后世名声的人，其境遇却与贵族恰恰相反，因为贵族在人们对其本人了解之前就已有了名声。

520

但是，对一个享有名声的人来说，在当世享有名声抑或在后世享有名声，两者间的差别最终就只在于：如当世享有名声，他的崇敬者与他就在空间中分隔；如享有后世的名声，那他的崇敬者与他则在时间上分隔。这是因为哪怕是享受到了当世的名声，一个人一般来说也不曾亲眼看见他的崇敬者。也就是说，崇敬之情承受不了太过接近的距离，而是始终要保持较远的距离，因为贴身靠近我们所崇敬的人物的话，崇敬之情就会像黄油融化于炎阳之下。据此，哪怕一个人在当世已享有盛名，但在他周围90%的人也只是根据这一名人的地位和财

富而对他另眼相看，其余10%的人顶多只是由于从远处传来的信息而模糊地意识到这个人的过人之处。关于这种崇敬之情与我们面对面看着所崇敬的对象、这种名声与实际生活的不相协调，我们有彼特拉克所写的一封美妙的拉丁文书信。那是1492年威尼斯版《书信集》中第二封信，收信人为托玛士·马萨兰西斯。在信里，彼特拉克提到：所有他那时代的学者都认可和谨守这一格言：著作者只要给读者见上哪怕一面，那所写的作品就会受到这些读者的轻视，所以，那些享有大名的人，在得到人们承认和尊崇方面，如果他们与常人总得要保持远远的距离，那这距离是在空间上抑或是在时间上，就差不了多少。当然，他们有时候可以知悉空间距离中的名声，但却永远不会知悉时间距离中的名声。但作为补偿，真正和伟大的成就却可以确切预计到后世的名声。的确，谁要是生发了某一真正伟大的思想，那早在孕育这一思想的瞬间，他就意识到了自己与将来的后代的关联；他也就连带感觉到自己的存在延展了多个世纪；以此方式他就不仅是为了后世而活，而且还将与后世一道活着。在另一方面，如果我们在研究过巨作以后，对这一位伟大的思想者钦佩不已，亟盼见到这一思想者，与他交谈、和他在一起，那这一渴望也不只是单方面的，因为这一作者本人也渴望后世能够欣赏他，把感谢、爱意和荣耀献给他——而这些却是与这一思想者同时代的嫉妒者所拒绝给他的。

521

243

假如最高级的思想著作通常只能从后世的裁判庭那里得到承认和赞赏，那对于某些曾经不可一世的谬误，等待它们的却是相反的命运。这些谬误由颇有才华之士提出，看上去似乎有理有据，人们也以如此之多的知识和理解为其辩护，以致在其同代人当中获得了名声和威望——起码只要那些谬误的始作俑者仍在生，就仍能保存其威望。这一类的谬误包括好些错误的理论、错误的批评，还有就是由时代的偏执定见所带来的某种不自然的趣味或者风格，以及根据这些而炮制出来的文学、艺术作品。所有这些东西之所以取得威望，风行于一时，只是因为暂时还没有人懂得如何指出、证明或驳斥其虚假、错误

之处。但通常在下一代人当中就已产生这些有识之士，然后，那辉煌、灿烂也就寿终正寝了。只有在个别的情形，那辉煌的名声才维持长一点的时间。牛顿的色彩理论就曾经是、现在仍然是这样的情形。这同样的其他例子包括古希腊天文学家托勒密的宇宙体系理论、斯达尔的化学理论、弗·奥·沃尔夫对荷马其人的否认，或许还有尼布尔对罗马皇帝历史的破坏性批评，等等。因此，无论当世的判决是有利抑或不利，后世法官席是审议当世判决的公正的上一级裁判庭。所以，能够同时满足当世和后世是相当困难的，也是相当稀罕的。

522

我们应该谨记时间在纠正认识和判断所必然发挥的作用。这样，无论是在艺术、科学，抑或在实际生活当中，每当我们看到某一离谱的谬论出现和流传开来，或者某些不当的，甚至根本荒谬、反常的事情和行为造成了效果和影响，而人们又对此表示赞许，我们就能让自己平静下来。也就是说，我们用不着气急败坏，更不要沮丧和气馁，而应该记住：那些人终将要从迷途折返；他们只需要时间和经验，然后自己就会认识到明眼人一眼看出的东西。如果真理是以事实说话，那我们用不着急急忙忙以言词帮腔：时间自会雄辩滔滔地为真理主持公道。所需时间的长短，当然得取决于所认识对象的难度和虚假道理以假乱真的程度。但不管怎么样，这些谬误终归要终结。在许多情况下，试图提早揭穿这些东西是不会有结果的。最坏的情形不过就是这最终在理论上发生了在实际当中所发生的情形：这些迷惑和欺骗由于所向无敌而变得更大胆放肆，变得越发离谱和疯狂，到最后，真相大白已经是不可避免的了。也就是说，在理论思想方面，荒诞的东西也由于愚蠢家伙们的盲目自信而越闹越不像话，到最后，就算是最呆滞的眼睛也看出了荒谬。所以，我们应该对这些人说：“尽管疯狂吧，越疯狂就越好！”回头看一下那些曾经风光了一时，然后就销声匿迹的狂想和怪行，我们就能更坚定信心。在语言的风格、语法、拼写等方面都有这样的一些怪诞玩艺儿，各有三四年的蹦跶时间。至于更了不起的谬误，那我们就只能慨叹人生苦短了，但在看到这些正要走上回头路时，切记不要跟风，因为不想与潮流俱进可以有两种方式：要么在潮流之先，要么在潮流之后。

(1) 威佛尔，《对莎士比亚肖像的历史、真实性和特征的探究》，附21幅版画，伦敦，1836。

(2) 人们不会得到真实的评价，而只是被认定为他人所认为的样子。这给人们压制非凡的思想者提供了机会；这样，庸才就可以趁机阻止和尽量拖延时间，不让那些杰出作品露面。

对于成就，有两种行为态度：要么自己也做出成就，要么就是不承认这些成就。而后一种方式由于更便利，所以人们通常更乐于使用。

(3) 波利埃，《印度的神话》，第1卷，第172—190页。

(4) 一般来说，某一作品的读者群，其数量与其质量是成反比的；所以，例如，仅从一部文学作品不可胜数的出版数，是一点都无法推断出这部作品的价值的。

第21章　论学者和博学

523

244

乍一看见许许多多、五花八门的求学和授课的机构，还有熙攘不堪的学生和教师，大家就会以为人类很热衷于真理和知识。不过，在此，表面现象仍然是靠不住的。教师授课是为了挣钱：他们追求的不是什么智慧，而只是有智慧的外表和名声；学生学习不是为了得到知识和见解，而只是为了能够夸夸其谈，显示出派头。也就是说，在这世上每过30年就涌现出一代新人。这些一无所知的孩子，现在就想要把人类历经数千年积累起来的知识，概括、扼要、以最快的速度塞进头脑里面；然后，就可以比所有前人都更聪明了。为此目的，年轻人走进大学，急匆匆抓起书本，而且是最新出版的书本——这些是他们同时代的伙伴。只要够新、够短就行！就正如他们也是新的！然后，他们就有本钱妄加评判了。在这里我还没有包括把学习当作是饭碗的人。

245

各个年代和各种各样接受过或正在接受教育的人，目标一般来说只在于获得资料、信息，而不是对某事某物能有一个深刻的认识。他们以掌握各种资料、信息为荣，有关所有的石头，或者植物，或者战争，或者各种实验，以及所有有关的书籍。这些人可从来不曾想到过：资料知识纯粹只是帮助我们获得某一深入认识的工具而已，这些资料、信息本身却没有或者只有很小的价值；而一个具有哲学头脑的人，其特征全在于他的思考方式。看到那些对什么事情都略知一二的多面手，以及他们那看上去很了不起的无所不知，我有时候会对自己

说："原来不用怎么动脑子，就可以阅读那么多的东西！"甚至当我看到报道：老普林尼总不停地阅读或者让人念书给他听，无论是在进食、旅行，抑或洗澡都是这样——我就会产生疑问：老普林尼难道真的欠缺自己的思想到这个份上，以致要把别人的思想源源不断地灌输给他，就像痨病患者要吃炖肉汤才能维持生命？老普林尼在作品中那种缺乏自己判断的轻信，还有他那难懂的、一味只要省略字词的讨厌文体，都无法让我高度评价老普林尼的独立思考能力。

524

246

正如大量的阅读和学习会损害自己的思维，大量的写作和教学也一样会逐渐让人不再对事物有一清晰、透彻的理解和认识，因为人们再没有时间去达到这样的理解和认识。这样，在写作或者教学、作报告的时候，人们就得用语词填塞清晰认识里面的空白和缺口。大多数的书籍之所以写得又长又臭，原因就在这里，而不是因为书籍所讨论的是枯燥的问题。就像人们所说的，一个好的厨子用一只旧鞋底就能烧出一道好菜，同样，一个优秀的作者能把最枯燥的话题讨论得妙趣横生。

247

对绝大多数的学者来说，他们的知识只是手段，而不是目的。这就是为什么这些人永远不会在其知识领域里取得点点伟大的成就，因为要做到这一点，他们所从事的知识或者学问就必须是他们的目的，而其他别的一切，甚至他们的存在本身就只是手段而已。这是因为假如我们从事某些工作并不是因为这些工作本身，那我们就只是半投入到这工作中去。能够真正做出成绩的人——无论所从事的是何种工作——都是为了这工作本身而工作，而不只是把这一工作视为达至某一别的目的的手段。同样，能够获得新颖、伟大的基本观点的人，也只是那些把得到自己的见解视为自己学习的直接目的，对此外别的目的

无动于衷的人。但学者们的学习和研究普遍都是为了应付教学和写作。因此，他们的头脑就像不曾消化食物就重又把食物排泄出去的胃肠。正因为这样，他们所讲授和写出的东西没有什么用处。这是因为未经消化的排泄物是无法给他人以养分的，而只有经血液分离出来的奶汁才可以。

525

248

假发的确是很能代表纯粹学者的象征的。数量可观的别人的头发刚好遮盖和美化了缺少自己头发的脑壳，正如学者的广博知识不过就是以大量别人的思想装潢了自己的头脑。当然了，这些别人的思想并不会把自己的头脑包裹得那样伏贴、自然，不会在任何情况下都可用得得心应手，也不会在自己的头脑中深深扎下根子，以致在耗尽以后，从同一源泉又会马上生发出别样的东西以作替代，正如从自己的土壤里所生成的东西。正因此，斯泰恩在《特里斯坦·桑迪》这部小说中大胆地说出："一盎司自己的见解就等同于一吨别人的智慧。"

就算是最渊博的学问，与天才的思想相比，两者间的关系千真万确就犹如植物标本与永远更新和发展、永远清新和年轻、永远是千变万化的植物世界之比。还有什么比注释者的旁征博引与古老作家的单纯朴实造成更大的反差？

249

业余爱好者，你们只是业余爱好者！——这一带有轻视意味的称呼说的是那些由于欣赏和热爱学问或艺术而学习和研究这一门学问或艺术的人；而这样称呼别人的人本身却是为了利益而从事这些学问或艺术，因为吸引他们的只是从事这些行当可以赚钱。这种轻视是基于这些人如此低级的想法：一个人是不会认真从事某一样事情的——除非是受饥饿、困苦所迫，或者受到其他贪欲的刺激和推动。公众也是同样的心理，因此也持同样的看法。由此造成了人们普遍尊崇"专业

人士”，怀疑和不信任所谓的业余研究者。但其实，对业余爱好者、研究者来说，他们所乐于研究的事情就是目的，而对专业人士来说，这一工作只是手段而已。也只有那些直接感兴趣于他们的工作，怀着挚爱投身其中的人才会完全认真地对待这一工作。最伟大的成就永远是由这一类人所创造，而并非那些受薪的雇工。

526

250

这样说来，歌德也是在色彩理论方面的业余研究者了。关于这一话题，我想说上几句。

人的愚蠢和劣性会得到人们的允许，因为愚蠢是人的权利。但谈论这些愚蠢和劣性却是一桩罪过，是对良好礼仪和规矩的粗暴破坏。果然聪明的预防措施！但我这一次顾不了这些，要跟德国人来个实话实说。这是因为我必须说：歌德的色彩理论所遭受的命运就是一个触目惊心的证明：证明了德国学术界要么是不诚实的，要么就是完全欠缺判断力的。情形极有可能是这高贵的一对正在联手作祟。广大受过教育的读者寻求的是惬意、舒服和消遣，所以，不是小说、诗歌、喜剧一类就会被随手推到一边去。如果他们例外想要阅读一些教诲的话，他们首先是要等候懂得该读什么才可找到真正的教诲的人士以白纸黑字给出的说法。而懂得这方面事情的人，他们认为就是专业的人士。也就是说，人们把以这一学问为生的人和为这一学问而生的人混为一谈，尽管这两者甚少是同一类人。狄德罗在《拉摩的侄儿》一书中就已说过，向学生讲授某一学问的人，并不就是懂得这一学问和认真研究这一学问的人，因为真正懂得并认真钻研这一学问的人可没有多余的时间向学生讲课。开班授徒的人，只是以这一学问谋生。对他们来说，这一学问是“一只能给他们下蛋的鸡”[(1)]。当一个民族最伟大的思想者集中精力研究某一课题，正如歌德研究色彩理论那样，而又得不到人们接受的时候，政府就有责任委托由政府资助的学士院成立委员会，以考察这一课题。在法国，远没有这么重要的事情也是以如此方式处理。否则，政府养着这些学士院是为了什么？难道就是为了

让这些愚蠢的家伙坐在一起自吹自擂、目中无人吗？新的和重要的真理甚少出自这些人。因此，这些院士至少理应有能力对别人做出的一些重大成就做出判断，必须因职权的缘故而发表意见。到目前为止，柏林学士院院士林克先生在他的《博物学入门》（第1卷，1836）就为我们提供了一个样品，向我们显示出他的学士院判断力到底是怎样的水平。林克先生先验地认定他的大学同事黑格尔是一位伟大的哲学家，歌德的色彩理论则是一件粗活。在这本书第47页，林克先生把黑格尔和歌德两人扯到了一块："一旦转到了牛顿的话题，黑格尔简直就是大发雷霆；对歌德，那或许是出于宽容吧，但劣活毕竟应该受到劣评。"这位林克先生竟然够胆说得出来，一个可怜的江湖骗子是宽容了我们民族最伟大的思想者！我在下面补充同一本书里的一些话，作为林克先生可笑的判断力和大胆放肆行为的例证和解释上面所说："在思想的深奥方面，黑格尔超过了所有他的前人。我们可以说，那些前人的哲学在黑格尔哲学面前消失无踪了。"（第32页）在描述了一番黑格尔的那些在大学讲坛上的胡言乱语以后，林克先生写出了这样的结语（第44页）："这一学说是由最高一级的形而上的思想见解组成的巍峨大厦，其基础深厚而坚固。这在知识科学中迄今为止还不曾有过。黑格尔的这些话语，'必然性的思维就是自由；精神为自己创造了一个道德的世界——在这世界里，自由重又变成了必然性'，让与黑格尔思想相近的人肃然起敬。一旦领会了这些话的含意，人们会让说得出这样见解的人永垂不朽的。"由于这位林克先生不仅是学士院院士，他同时在学术界也有一定的名气，甚至或许还称得上是德国学术界的名流，所以，他的这些话——尤其是这些话从来不曾遭受任何批评——也可被视为对德国人的判断力和德国人的公正性的检验。据此，人们就更容易理解为何在至今长达30年里，我的著作竟然会一直被视为不值得看上一眼。

527-528

251

但德国的学者却是太过贫穷了，以致不能做到诚实、正直。因此，德国的学者窥测风向、见风使舵，迁就、逢迎别人，否定自己的

信念；所教的和所写的尽是一些自己不相信的东西；溜须拍马、拉帮、结党，对大臣、有权有势的人物，对同事、学生、书贩、书评人，一句话，对除了真理、别人的优点和成就以外的一切都毕恭毕敬。这些就是他们的行事方式。这样，他们通常就变成了谨小慎微的家伙。结果就是在德国的文字创作领域里，尤其是在哲学界，虚假、不诚实已经明显占了上风。现在唯有希望这种虚假风气越演越烈，到最后，由于它再也无法欺骗得了任何人而失去威力。

252

此外，学术界一如其他领域，在这里，人们喜欢那些低调、不作张扬、不会想要显得比别人聪明的人。对那些古怪、偏执和构成某种威胁的人，人们是一致联合起来共同对付的——在这方面，他们是多么的人多势众！

就总体而言，在学术共和国，情形就跟墨西哥共和国一个样，因为在墨西哥共和国，各人只想着各人自己的利益，只为自己追求权力和声望，哪管国家的整体利益会因此而蒙受极大损害。在学术共和国里，每个人同样只想着突出自己，以争取声望。人们唯一意见一致的是这一点：一旦真有出色思想的人暴露出来，大家都不能允许其继续露面，因为这样一个人对大家都构成威胁。整个学术界的情形由此可想而知。

529

253

教授和独立学者之间，自古以来就有某种相互敌视。或许我们可以用家犬和野狼之间的相互敌视来说明这种情形。

教授由于其所处的地位，在让同时代人知道自己方面拥有很大优势；而独立学者也因其自身的处境，享有能让后世的人知道自己的优势。因为要达到这一目的，除了其他的、更稀有的要素以外，一定的闲暇和独立自主是必不可少的。

由于人们需要很长时间才会发现应该把注意力留给上述两者中的哪一方，所以，以上两者就可以并肩各自发挥作用。

总的来说，教授所得到的厩棚里的喂饲，很适合于反刍动物，相比之下，在大自然中猎获食物者，却更适宜生活在自由的野外。

254

人类各种各样的知识，其绝大部分始终就只是存留在纸页上、书本里——这些也就是人类的纸上记忆。只有一小部分是在某一特定时刻的确活生生地存在于某些人的头脑里。之所以是这种情形，原因尤其在于人生的短暂和无常，除此之外，就是人的惰性和追求享乐。每一代的匆匆过客，从人类的知识当中也只拿到了自己恰好要用上的分量。很快，这一代人又告完结了。大部分的学者都是相当肤浅的。接下来是新的满怀希望的一代：他们一无所知，而只能一切从头学起。同样，他们学到了自己所能学到的东西，或者掌握了在自己短短的一生旅程中可以用得上的知识，然后，人生又告谢幕了。所以，如果没有书写和印刷，人类的知识可就遭殃了！因此，图书馆是人类唯一可靠、长久的记忆，人类单个成员的记忆都只是相当有限和欠缺完美的。正因此，大部分的学者都很不愿意别人检查、核实自己的知识，就好比商家不会喜欢客人检查、核实其账本一样。

530

人类的知识在各个方面都是一望无际的。对于值得我们知道的知识，我们个人甚至还没了解到1%。

据此，各个学科已经覆盖了如此之大的范围，谁要想“在此有所成就”，那就只有埋首于某一专门的学科，对所有其他的就无暇顾及了。然后，他虽然可以在自己的专科领域里超出泛泛众人，但在除此之外的其他任何方面则都是泛泛众人中的一员。如果再加上现在已日渐普遍的忽略对古老语言的学习——对古老语言只是浅尝辄止的学习是没有多大作用的——那全面的人文教育就形同虚设了。我们也就将看到学者们在自己专业以外，完全就是笨蛋和呆子。总的来说，这样一个专科学者就类似于一个工厂的工人：这个工人一辈子就是制造一

些特定的螺钉、钩子、把手——这些是制造机器或者设备所需的——除此之外，就再没有做过别样的工作。在这工作方面，这个工人当然达到了异常熟练的程度。我们也可以把这一专科学者比之于只待在自己家里，从来不曾迈出过家门的人。这个人对自己家里的一切都很了解，包括每一细小的台阶、每一个角落、每一根横梁，就像维克多·雨果笔下的敲钟人卡西莫多熟悉整个圣母院，但除此之外，一切就都是陌生的和不了解的。而真正的人文教育却绝对要求多方面的知识和对事物的总体了解。一个更高意义上的学者因此当然应该是某种博学的人。但如果还想要成为哲学家，那在他的头脑里，最偏僻、最尖端的人类知识都得联系起来，因为这些知识又能够在除此之外的哪里可以联系得起来呢？第一流的思想家从来就不会成为一科的专家。对于这样的思想家，整个的存在就是一道难题，而对于这一道难题，每一个思想家都以某一方式方法为人类提供新的解答。这是因为配获天才之名的人，只能是那些把事物的整体、事物根本的和普遍的特性作为自己的成就课题的人，而绝对不是把自己一生都花费在试图解释事物间某些专门、特殊联系的人。

531

255

在欧洲，废除了作为学者间通用语的拉丁语和引入了小家子气的民族语言，是知识、学术界的真正不幸。首先是因为只有依靠拉丁语才可以在欧洲有一广大的、有知识的读者群。这样，每一本新出的书籍都可以直接面向这些读者。现在，真正有思想、有判断力的人在整个欧洲本来就已经很少了，如果再由于语言的限制而把学术的论坛分割和拆散，那这些人所发挥的良好作用就更是大为削弱了。由那些混饭吃的写作匠所炮制、经出版商所随意挑选的翻译，却是普遍通用的学者语言的至为糟糕的代替品。正因此，经过短暂一段闪亮时间以后，康德的哲学就深陷于德国人判断力的泥潭，而在其之上，费希特、谢林，最后还有黑格尔伪科学的鬼火却享受着它们的闪烁时光。正因此，歌德的色彩理论得不到公正的对待。正因此，我一直被人无视和忽略。正因此，独具智力和判断力的英国民族仍然由于让人脸红

的信仰狂热和教士约束而降格。正因此，法国遐迩闻名的物理学和动物学才缺少了足够的和相称的形而上学所提供的支撑和调控。我还可以举出更多的例子。但除此之外，相连的第二个和更大的坏处很快就到了：人们不再学习古老的语言了。现在法国，忽略这些语言已成风气，甚至在德国也是如此。在19世纪30年代，拉丁文的《法典》已被译成了德文。这一迹象清楚表明了人们已开始不懂得所有学问的基础——拉丁语；亦即表明蒙昧、粗野到来了。现在情形已经发展到了这种地步：希腊文甚至拉丁文的原文现在是附带着德文注释一同出版。这简直就是乱七八糟的瞎胡闹。这其中的真正原因就是编者和发行者不再懂得拉丁文写作（尽管那些先生们如何显得很有学问的样子），而可爱的年轻一辈在他们的手里也巴不得走上懒惰、无知、粗野之路。我原以为这种编辑手法会在学术杂志上受到应有的鞭挞，但让我吃惊的是，没有人对此予以责备，就好像这一切都是理当如此。这意味着书评家只是书籍编者或者出版商的无知保护人、亲朋戚友。那些至为体贴入微的低级行径，在德国的各类文字出版物中已经驾轻就熟了。

532

我在这里还要指责的另一越来越明目张胆的恶劣做法，就是人们在学术著作，在真正探讨学问，甚至在学士院出版的杂志、期刊里，在引用希腊文甚至拉丁文著作时，作者搬出的竟然是德语的译文。天哪！难道你们的文章是要写给裁缝、鞋匠看的吗？我想是的——这样就可以为书刊打开销路了。那么，就让我最忠顺地说出这样的话吧：你们的确无论是在何种意义上都是俗。骨子里多一点自重，口袋里就少一点钱吧。就让那些不学无术的人感到自卑好了，而不要盯着人家的钱包哈腰、鞠躬！用德语译文代替希腊语和拉丁语原文，就等于用菊苣根代替真正的咖啡。此外，这些译文的准确性我们可是一点都不可以放心的。

533

如果事情到了这步田地，那就再见了，人文科学、文化！再见了，高雅的趣味和高贵的思想！蒙昧、野蛮又将降临——尽管有了铁路、电报和热气球。最后，我们也一并失去了我们的先辈曾经享受过

的一大优势。也就是说，拉丁文不仅为我们打开了古代罗马帝国的大门，而且也直接让我们了解到在整个中世纪时期和一直到18世纪中叶为止的当代时期，在欧洲各个国家、地区的情况。所以，9世纪的司各图斯、12世纪的萨利斯伯里、13世纪的雷蒙·鲁露斯，以及百多个其他的人就可以直接用这语言向我们说话，而一旦这些人想到科学的事情，他们就会用上这对他们而言是自然和特有的语言。所以，直至现在，这些人仍然可以与我贴近：我是直接与他们接触的，真正地认识他们。但如果他们每人都用自己当时所在国家和地区的语言写作，那现在将是怎样的情形？！过半的东西是我无法弄懂的，与他们进行真正的精神上的接触就将是不可能的事情。在我眼里，他们就将是遥远地平线上的幻影，或者我只能透过译文的望远镜去了解他们。正是为了避免出现这种情形，根据培根自己明确的说法，培根后来把自己的《随笔集》翻译成了拉丁文——但在这过程中，却得到了霍布斯的帮助（参看《托马斯·霍布斯的一生》，沙勒维尔，1681，第22页）。

在此必须附带提一下：想要在知识、科学的领域里伸张爱国主义的话，那这种爱国主义是一个人们都要撵走的猥亵和肮脏家伙。这是因为在此，人们从事的是纯粹和普遍人性的事情，也只有真、美和清晰才唯一具备价值。但因为偏爱了不起的自己恰好所属的国家，就把这份偏爱作为砝码放在了衡量事物的天平上，并且出于类似的考虑，现在就一会儿罔顾真理，一会儿又不公平地对待别国的伟大思想者——目的就是要夸耀自己本国更为逊色的头脑。还有什么比这更不知羞耻的呢？这种庸俗、低劣行为的例子，我们每天都可看到，遍布所有欧洲国家的作者的文章。所以，这种爱国主义早在伊里亚特的33个文学寓言里就受到了奚落。

534

256

为改善大学生的质量——而这是以削减已经超出的学生数量为代价——我们应该订下这些法律上的规定：（1）未满20岁的不可以进

入大学。学生也必须是通过了两种古老语言的严格考试才可以被大学录取。这样的话，学生就必须免除兵役，以取得“优异学者成绩”。大学生该学的东西实在太多了，不可以这样虚掷一年或者更多的青春，在与他们将来的职业很不一样的武器技艺方面。而且这种行伍训练会削弱没有文化的人（不管他是谁）对学者自始至终都会怀有的尊敬，也正正就是劳帕赫在其喜剧《百年之前》、透过“老德绍人”对一个考生的阴险暴力行为所表现的同样野蛮。让从事学问的人自然免除兵役并不曾使军队缩小，但却会减少了拙劣的医生、拙劣的律师和法官、无知无识的教师和各种各样学术骗子的数目——尤其是考虑到士兵生活的各个方面都的确对将来的学者有败坏的作用，就更是如此。

（2）法律上应明确规定：大学的第一年级学生所修的课程必须就只是哲学科目，在第二学年之前他们当然不能上那三种高级科目的课程。但对于这些高级科目，神学学生、法律学生和医科学生则各需要学习两年、三年和四年。在另一方面，在中学里，课程则需局限于古老语言、历史、数学和德语写作文体；尤其是在古老语言方面，更要透彻地学习。但因为学习数学的资质是相当专门和特别的一种，与这个学生其他方面的资质并不同步发展，并且的确与其他资质没有共通之处[(2)]，所以，数学应该完全分班讲授。这样，读六年级其他科目的学生可以跟四五年级的学生一块上数学课，而不会有伤体面。反之亦然。只有这样，学生才可以根据自己这方面的能力学习到数学科目。

535

教授们当然不会支持上述建议，因为他们更上心的是学生的数量而不是质量，也同样不会支持以下建议。授予博士学位应该是完全无偿的，这样，那由于教授的逐利而丧失信誉的博士学位就会重新恢复荣誉。如果真能这样，那后续的对博士的国家考试就可以取消了。

---

(1) 参见席勒，《学问》中的箴言诗。——译者注

(2) 读者就此问题可读一下威廉·哈米尔顿的精彩文章——那是对维沃尔的一本书的评论，登在了1836年1月《爱丁堡周报》。这文章稍后也与他的其他文章编辑在一起出版了，也被翻译成了德文，题目是《论数学的价值和没有价值》（1836）。

第22章　论自为的思考

257

正如藏书最丰的图书馆，如果书籍放置混乱，那其用处也不及一个收藏量相当一般、但却整理得有条有理的小小图书室，同样，大量的知识，如果未经自己思维的加工处理，其价值也远远逊色于数量少得多、但却是经过头脑多方想通了的知识。这是因为只有透过把我们的所知多方组合，透过相互比较各个真理，我们才可以完全掌握这些知识，它们也才真正地为我们所用。我们只能深思我们所知道的东西——这样我们就真正学到了一些道理；但我们也只知道经过我们深思的东西。

536

不过，虽然我们可以随意地让自己阅读和学习，但随意地让自己思考却的确不是我们所能为的。也就是说，正如火的燃烧需要通风才能扇旺和延续，同样，我们的思考必须由对思考对象的兴趣所激发和维持。而这种兴趣可以是纯粹客观（客体）的，也可以只是主观（主体）的。只是在涉及我们的个人事务时才会有主观（主体）的兴趣；但对事物纯粹客观的兴趣，则只有本性喜欢思考的人才会有的，对这些人来说，思考就像呼吸一样自然。但这类人却相当的稀有。所以，大多数的学究对事物很少有客观上的兴趣。

258

自为的思考与阅读对我们的精神思想所产生的效果，其差别之大令人难以置信。所以，这种差别把头脑能力本来就有差别的不同人，更持续地加大了差别——因为根据头脑能力的差别，人们各自相应倾向于自为的思考或者阅读。也就是说，阅读把一些想法强加给我们的头脑，而这些想法与我们此时此刻的倾向和心绪是如此的异样和格格

不入，就像图章要强行在上面压下印痕的火漆。在这期间，我们的头脑受到完全来自外在的压力去思考某一事情或者某一道理——而进行这样或者那样的思考，我们当时正好是既没有欲望也没有情绪。相比之下，在自为思考的时候，我们只是由着自己的兴致，而这即时的兴致则由外在的环境或者某一记忆更详细地限定。也就是说，直观所见的外在环境并不像阅读那样，把某一确定的想法强加给我们的头脑，而只是给头脑提供了素材和机会去思考与这头脑的本质和当下的情绪相称的、相符的事情。所以，太多的阅读会使我们的精神失去弹性，就像持续压着的重物会使弹簧失去弹性一样；而让自己没有自己思想的最稳妥的办法就是在空闲的每一分钟马上随手拿起书本。这种习惯解释了为何庞杂的知识让大多数的人变得比他们本来更加的没有思想，更加的头脑简单，也使他们的写作事业无法取得成功。这些人，就正如蒲柏所说的：

537

不停地阅读别人，却不会被别人所阅读。

——《愚人志》，3，194

学者是阅读书本的人，但思想家、天才、照亮这一世界和推动人类进步的人却是直接阅读世界这部大书。

259

归根到底，只有自己的基本思想才有真理和生命：因为我们真正和完全了解的只是我们自己的思想。阅读得来的别人的思想只是别人留下的残羹剩饭，是某一陌生人穿过的衣服。

别人的和阅读得来的思想，与自身生发的思想相比，就如同史前时代的植物化石痕迹与在春天怒放的植物相比。

260

阅读只是我们自己思考的代替品。在阅读的时候，我们是被别人牵引着自己的思想。除此之外，许多书籍的唯一用处只是向我们表明错误的道路竟有如此之多，而一旦让自己听从其引导，就会拐入如此不堪的迷途。但听从自己的守护神的指引，亦即自发思考、自由思考、正确思考的人，却是掌握了能够找到正确路向的罗盘。所以，我们只能在自己的思想源泉干枯的时候才去阅读——甚至对头脑优秀的人来说，思源干枯也是常有的事情。而赶走和消除自己的具有原始力度的思想，目的却是拿起一本书——这样做是对我们的圣灵的犯罪。这样的人就好比逃避一望无际的大自然，为的就是察看植物标本或者观赏铜刻的美丽风景。

尽管有时候我们自己几经艰辛、缓慢的思考和组合才得以发现的某一见解或某一真理，可以在一本书里轻松和现成地找到，但是，经过自己的思维所获得的见解或真理却是价值多上百倍。这是因为只有经过自己的思维，那见解或真理才会真正融入我们的思想系统，才会成为这整体的一部分和某一活的肢节，与我们总体的思想完美、扎实地联系起来，其根据和结果才为我们所了解，才会带上我们整个思维模式的色彩、色调和印记，才会在我们需要的时候呼之即来，因此是有其扎实的基础而再不会消失。据此，歌德的这两行诗句完全应用在这里，并的确在此得到了解释：

继承自父亲的遗产

你必须挣回来，才算是真的拥有。

也就是说，自为的思想者只是在后来才了解到权威赞同自己的看法，而那权威也只是确认和支持了他的这些见解和增强了他的信心。相比之下，那些书本哲学家却从权威的看法出发，把别人的意见和看法凑合成一个整体——这就跟以异样的材料组合而成的机器人相类似，而自为的思想者却恰似一个生出来的活人。这是因为自为的思想者就像活人一样生成：外在世界让思考的头脑受孕，思想果实也就随后生成。

学来的真理就像只是黏附在我们身上的假肢、假牙、蜡制鼻子，顶多就是通过手术植上别人皮肉而安装的假鼻子；但经过思考而获得的真理却像天生的四肢——也只有它们才真正属于我们。思想家与只是学者的差别就在这里。因此，自为思想者在思想上的收获，就像一幅优美的图画：栩栩如生，光、影准确无误，色调恰到好处，色彩和谐统一。但仅仅只是学者的人，在思想上所得到的却像是一大块的调色板：上面满是缤纷的颜料，或许放置得有系统、有计划，但却没有和谐、连贯和含义。

539

261

阅读就是以别人的而不是自己的头脑思考。我们自己的思维始终是要尽力发展出一个连贯的整体，一个哪怕是不那么严格自成一体的体系。但对自己的思维而言，没有什么比透过不断的阅读而过量引入别人的思想更有害的了，因为这些东西出自各个不同的头脑，属于不同的体系，各自带有不同的色彩，是永远不会自动汇合而成一个思维、知识、观点和信念的统一体。相反，这些乱七八糟的东西很容易就会在头脑里造成巴比伦式的语言混乱；而一旦充塞着这些杂乱的聒噪，头脑从此就会失去一切清晰的见解，也就几乎是处于紊乱了。这种情形见之于许多学究，这使他们在健康的理解力、准确的判断力和实际生活的技巧与智慧方面，逊色于许多没有多少文化的人，而这些欠缺文化的人把从外在事物那里、透过实际经验和与人交谈以及不多的阅读所得到的点滴知识始终是屈从于和纳入自己的思想。科学的思想者则是在更大程度上这样做的。也就是说，虽然这些思想者需要很多的知识，并因此必须进行大量的阅读，但他们的头脑思想却足够强劲地控制着所有这些，吸收、同化掉这些知识，将其纳入自己的思想体系之中；使之屈从于他们那有机的、连贯的、总体的和不断增加的卓越观点。在这期间，他们的思维就像管风琴的基本低音：始终统领着一切，始终不会被其他的音声所盖过。但只是博学的头脑遭遇的却是相反的情形：在他们的头脑里面，就好像发自各种不同调子的音乐碎片在相互干扰，基本的音调已经消失不见了。

262

540

把一生都花在阅读并从书籍中汲取智慧的人，就好比通过阅读许多游记而获得了对某一处地方精确的资讯。这些人可以就许多事情给予我们资讯，但根本上，他们对这一处地方的实际情况并没有连贯、清晰和透彻的了解。相比之下，把一生花在思考上的人，就好比亲身到过这一处的地方：他们才唯一真正知道所谈论的是什么，对那一处地方的事情有一连贯的了解，在这话题上是真正在行的。

263

平庸的书本哲学家与自为的思想家相比，就跟历史的考究者与历史的目击证人之比：这目击证人讲述的是自己对事情亲身的、直接的了解。所以，所有自为的思想者从根本上是和谐、一致的，他们之间的不同只是出自视角的不同。如果视角不变，那他们就都会说出同样的东西，因为他们说出的只是自己的客观所见。我不止一次带着几分犹豫把一些命题公之于众，因为它们有违通常的见解——但在这之后，我很惊讶、很高兴地在伟大思想家的古老著作里，发现了与我相同的见解。相比之下，那些书本哲学家却只是告诉我们这一个人说了什么，另一个人怎么认为，然后又再一个人对这些的异议，等等。他们就把这些东西相互比较，再三权衡和斟酌，做出一定的批评，就想以此方式找出事情的真相。在这方面，书本哲学家酷似考据式的历史编纂学者。例如，他们会着手调查莱布尼茨曾几何时是否信奉斯宾诺莎的哲学等诸如此类的问题。证实我这里所说的最清晰的例子，就是赫尔巴特所写的《对道德学和自然权利的分析说明》和《谈论自由的通信》。这种人不厌其烦所做出的许多工夫或许会让我们觉得奇怪，因为我们觉得，他们只需眼睛专注于事情本身，做出一点点独立的思考，很快就可以达到目的。不过，这里面存在一点小小的困难，因为这样做并不取决于我们的意愿：我们可以随时坐下来阅读，但却——不可以随时坐下来思考。也就是说，思想就像人一样：我们并不可以

随时随心所欲传唤他人，而只能静候他们的光临。对某一事物的思考必然是透过外在机会与内在情绪和强烈好奇的机缘巧合而自动展开；而这种条件却是那些书本哲学家永远不会碰上的。这甚至可以透过涉及我们的个人利益的思想而加以解释。如果我们必须就诸如此类的个人事务作一决定，那我们并不可以在任意某一时间坐下来，细心考虑清楚各种根据和理由，然后做出决定。这是因为经常偏偏就在这个时候，我们难以全神贯注于要考虑的事情，而是思绪飘忽不定，想到别的事情了；而我们对思考这事情的不情愿和厌恶，有时候就是造成一现象的原因。此时，我们不应强迫自己，而是要静候适合思考事情的情绪自动到来：这种思绪经常是不期而至和重复出现，而在不同时候的每一次不同的思绪，都会把不同的光线投向所审视的对象。这一缓慢的过程也就是我们所说的深思熟虑。思考的任务必须定额分开完成。这样，我们就会想到一些在之前被忽略了的东西，甚至我们厌恶的不情愿心态也会在这过程中消失，因为这些事情一旦被我们看清以后，通常都会显得容易接受了许多。同样，在思考理论问题时也必须等候恰当的时机，就算是具有伟大思想能力的人也不是每时每刻都可以自为地思考。因此，把其余的时间用于阅读是不错的做法，而阅读，正如我已经说过的，是自己思维的代替品，为我们的精神头脑提供了素材，因为在阅读的过程中别人为我们思考事情——虽然这思考始终是以某种并非我们自己的方式。也正因此，我们不应该太多地阅读；只有这样，我们的思想才不会习惯于代替品，并与此同时荒废了思考本身，亦即不会蹈袭前人，不会因为跟随别人的思路而疏远和偏离自己的思路。我们最不应该只是为了阅读而完全逃离现实世界的景象，因为在观赏现实世界的时候，引发自己思考的机会和情绪会比在阅读的时候频繁得多。这是因为那直观所见和现实的事物以其原初性和力度，是思维的头脑的天然对象，轻而易举就能深深激发起这样的头脑。

541-542

根据这些思考，如果自为的思想家与书本哲学家就其表述方式已可轻易分辨出来，那是不奇怪的：自为的思想家的表述莫不打着认真、直接和原初的印记，其所有的思想和用语都是出自对实地、实事

的体验；而书本哲学家则一切都是二手货色、传承下来的概念、东拼西凑的糟粕，呆板、晦暗、无力，就像是从印痕复制出印痕。书本哲学家那由陈词、套语以及时髦词汇所构成的文体，就像是这样一个小国：流通的完全是外国货币，因为这一小国本身并不曾铸造自己的钱币。

264

仅仅只是经验，就跟阅读一样并不可以取代思考。纯粹的经验知识与思考的关系就跟进食与消化和吸收的关系一样。当经验自夸只有通过经验的发现才促进了人类知识的发展，那就犹如嘴巴吹牛说整个身体的生存唯一是嘴巴的功劳。

264（补充）

有真正思想能力的人所写出的作品，与其他泛泛之作的区别，就在于前一类作品具有一种断然和确切的特质，连带由此而来的清晰、明了。这是因为这些有思想的人当然是清晰、明确地知道自己想要表达什么——其表达的方式可以是散文、诗歌或者乐音。这些断然和清晰的特质是其他泛泛之作所缺乏的，单从这一点就可以马上认出这一类作品。

543

265

一流的思想者的特质标记，就是他们所有的判断都是直截了当的。他们所说的一切都是他们自己思考的结果，其表达的方式就已无一例外地显示出这一点。因此，这些人在思想的王国就像王侯一样具有一种王者般的直截了当；而其他人却像是处于附属的地位、不由自主——这一点从他们那缺少自己印记的表达风格就已经看得出来。

所以，每一个真正的自为思想者在这一方面就跟王侯一样：他是

直截了当的，没有任何人在他之上。他的判断就犹如君王签发的命令，是发自他自身充足的力量，直截了当地表达出来。这是因为这样的思想家并不会听从权威的看法，就像君王并不接受命令一样；相反，他并不认可任何东西——除了他自己已证实了的以外。相比之下，庸常的头脑受制于各种各样现行的意见、权威和偏见，就跟默默服从法律和号令的普罗大众没有两样。

266

热切和匆忙引用权威的说法以定夺有争议的问题的人，不是提出自己的理解和观点（这些是他们所没有的），而是搬出别人的思想、见解，并为此洋洋得意。这种人的数目相当庞大。正如塞涅卡所说的：“每个人更愿意去相信，而不是自己做出判断。”所以，对他们的那些有争议性的问题，权威的说法就成了他们共同用以击溃对方的武器。谁要是卷入这一类争辩之中，可不要打算以根据和理由来捍卫自己的观点，因为对付这样的武器，对手可是潜入无能思考、无能判断的洪水里面的带角的西格弗里德。所以，对付这些人，就要把他们认为的权威意见搬给他们，作为“因敬畏而成的有效论据”，然后，就可以大声喊道：我们胜利了！

544

267

在现实的王国里，尽管那可能是如此的美丽、迷人和惬意，但我们始终只是活动在一种要去持续克服的重负（重力）气氛之下，但在思想的王国里，我们却成了不具肉身的精灵，既没有了重负也没有了困苦。所以，一副精妙、丰硕的思想头脑在某奇妙一刻在自身所寻觅到的幸福，是这地球上任何幸福都无法比拟的。

268

思想就跟我们的恋人一样。我们以为永远不会忘掉这一思想，我们的恋人也永远不会对我们变冷淡；但眼不见，心不念！最精妙的思想如果不是写下来的话，也有可能从此无法挽回地失之遗忘，而我们的恋人除非与我们缔结了婚姻，否则也有可能跑掉。

269

一个人所想的大量思想对他本人是有价值的，但其中只有寥寥可数的一些，是有力量仍可经由共鸣或者反射而发挥作用，亦即在写下来以后仍能吸引读者的兴趣。

270

但是，首先仅仅是我们自为想出来的东西，才具有真正的价值。也就是说，我们可以把思想者分为首先是自为思考的人和随时为了别样的目的而思考的人。前一类是真正的、具有双重含义的自为思想者：这些人就是实际上的哲学家。这是因为只有这种人才会认真、严肃地对待所思考的事情。他们生存的快乐和幸福也就在于思想。而后一类则是诡辩者：他们只是想显示有思想的样子，并希望以此从别人那里获得利益——而这就是这种人所要寻求的幸福，他们也只有在这方面是认真的。一个人到底属于上述哪一类，从这个人的整个方式、方法，很快就可以看得出来。利希腾贝格是第一类人的例子，赫尔德则属于第二类。

271

当我们考虑到存在的问题是多么的巨大，与我们是多么的息息相关；这一隐晦不明、充满着疑问、饱受痛苦折磨、匆匆即逝、如梦如幻的存在！对这如此巨大、与我们如此息息相关的问题一旦有所意识，其他的问题和目标就全都显得不足挂齿了。与此同时，我们看见

几乎所有人（除了稀有的极少数例外情形）都似乎没有清晰地意识到这一问题，他们甚至好像不曾对此问题有丝毫的察觉，而是更关注其他的一切；过一天算一天，也只考虑那稍微长远一点点的自己个人的将来，因为他们要么明白无误地拒绝考虑这一问题，要么就是在这一问题上，心甘情愿地将就接受某一套大众形而上学，并以此得到满足。当我们考虑清楚上述所有这些，那我们就会得出这样的看法：人之被称为思想的生物，那只是在相当广泛的意义上而言；此后，对人们头脑幼稚和没有思想的特性，我们就不会大惊小怪。相反，我们就会知道正常人的智力视野虽然超过了动物（动物由于对将来、过去都没有意识，动物的整个存在就好比唯独只是现时），但是，人的思想视野也并非像人们普遍认为的那样远远超出了动物。

与我这所说的相应：甚至在谈话中，我们也发现大部分人的思想犹如割断了的干草那样，是如此的短浅、破碎，以致无法让我们理出稍长一点的主线。

如果居住在这一地球上的人是真正的思想生物，那就不可能对各种各样的、惊人的，甚至漫无目的噪音坐视不理，听其为所欲为。如果大自然真的是要人思考的话，那她就不会给人以耳朵，她就起码会给人配备一副密封的、可以关闭的耳朵，就像我所羡慕的蝙蝠的那种耳朵。但事实就是，人就像其他生物一样只是可怜的动物，他的能力也只是为刚好能够维持自己的生存而设置。为此理由，人们需要随时张开耳朵，因为这耳朵不管白天还是黑夜，都会自动地告知追捕者的到来。

第23章　论写作和文体

272

首先，有两种写作者：一种是因为有内容要写出来；另一种则是为写作而写作。第一种写作者是有了一些在他们看来值得传达给别人的思想或者经验；第二种人则是需要钱，所以，他们是为了钱而写作。这第二种人的思考是为了写作。我们很容易就可以认出这种人：他们会把他们的所想尽可能拖长来写，弄出些半真实的、扭曲的、牵强的、摇摆不定的想法，也大都写得晦涩难懂，目的是要装成他们其实并不是的样子。所以，他们写出的东西既不确切又不清晰。人们因此很快就可以发现：这些人写东西只是为了填满纸页，在我们最好的作家的作品里，人们也不时看到这种情形，例如，莱辛剧作中的部分段落，甚至在约翰·保罗所写的许多小说里面，也有充数的东西。一旦发现这些东西，我们就要扔掉这些作品，因为时间是很宝贵的。一旦一个作者是为了填满纸页而写作，那这位作者根本上就是在欺骗他的读者，因为作者声称他之所以动笔就是因为他有某些要向我们传达的东西。稿酬和版权从根本上败坏了写作。只有纯粹是因为有东西要写才动笔的人，才会写出值得一写的东西。如果在写作的各个领域里，只有极少数的、但却是优秀的书籍才可存在，那就真的是功德无量！但可惜这是永远不可能发生的事情——只要写作者有稿酬可赚的话。这是因为金钱就好像被下了一道恶咒：不管是哪一位作者，只要他是为了牟利而写作，那写出的东西就开始变质。伟大人物写出的最优秀著作，在其产生的时候，著作者都不曾获得酬劳或者只是得到了很少的酬劳。这一句西班牙谚语因而在此得到了证明：“荣誉和金钱不会走进同一个口袋。”当代文字写作在德国内外的凄惨景象，根源就在于写书可以牟利。每一个人需要钱的话，就坐下来写出本书，而读者大众又傻乎乎地掏钱购买。这种情形的次要后果就是语言的败坏。[1]

一大群拙劣的写作者纯粹是以读者大众的愚蠢养活自己，因为读者竟然蠢至非最新印刷的东西不读。这群写作者就是“日报记者”（Journaliste），这一称谓非常确切！翻译成德文就应该是“按日挣工资者”。

273

我们也可以说有三类作者：第一类只写不想。这些作者把自己的记忆、回顾写下来，或者干脆直接从其他书里取材。属于这一类的作者数量最多。第二类是一边写作一边思考。他们思考的目的就是为了写作。这类为文者数目也不小。第三类则是在动笔以前就想好了要写的内容。他们写作只是因为他们思考过一些事情。这些人为数极小。

548

属于第二类的、直到动笔才开始思考的写作者，就好比是外出随意走上一圈的捕猎者：他们不大可能会把许多猎物带回家里。相比之下，第三类的、为数很少的写作者就好比早就捉住了猎物，这成群的猎物在稍后从一处栅栏被赶进了另一处同样是围起来的地方——在这里，这些猎物是无法逃走的，猎人此刻要做的只是瞄准和扣动扳机（描述和表现）。这种捕猎是会有所收获的。

甚至在这为数很少的、在动笔之前就的确已认真思考过的作者当中，也只有极少数是思考过事物本身，而其他的则只是思考过书本，思考过别人所说过的话语。也就是说，这后一种人真要思考的话，那就必须先经由别人的和既定的思想而获得更接近和更强力的刺激和推动。别人的这些东西就成了他们最接近的题材。所以，他们始终是受着别人思想的影响，因而永远不会真正有所独创。但上述那些属于凤毛麟角的写作者，却受到了事物本身的激发而思考，因此，他们思考的直接是那事物本身。也只有在这些人的作品里面，才可觅到将会长存不朽的东西。不言而喻，我在这里谈论的是高级学问和思想的写作者，而不是撰写白兰地酿造、精馏的人。

只有那些在写作的时候直接从自己的脑子里掏东西的人，其作品才值得一读。但是，炮制书籍的人、编撰纲要和汇编者、平庸的历史

作者，等等，都是直接从书本里取材，然后直接形诸笔墨，中途甚至不曾经过大脑的循例放行，更不用说经过大脑的一番加工和处理了。（如果书的不少编者和作者了解自己编出的书里面的东西，那他们将是多么的博学啊！）因此，这些人所发的议论经常意义含混，读者绞尽脑汁也搞不懂他们到底想的是什么。其实，他们根本就没有在想些什么。他们所抄写的原书本身有时候就是同样的云山雾罩、不知所云。所以，这样的写作就好比根据石膏模子再造出另一副石膏模子。到最后，安提诺斯就变成了几乎难以辨认的脸部轮廓。所以，我们应该尽量少读这类的纲要和汇编，因为完全避免这种书籍是有点困难的，因为把多个世纪以来积聚起来的知识浓缩在小小空间的简编、概要一类，也属于所谓的汇编。

549

没有什么比相信这一看法更错误的了：最迟说出的话语始终是更准确的，最新写出的文字肯定优于之前的文字，每种新的变化都是一个进步。真正思考的思想者，能够做出正确判断和严肃认真对待自己所从事的事情的人只是例外。到处都充斥着苍蝇、蚊子一类的害虫。这已经是规律中的事情。这类人总是随时、勤勉地以他们的方式，自以为是地把真正的思想者经过深思熟虑以后说出的话语越改越糟糕。因此，谁要想就某一话题向人求教，那就千万不要马上只是拿起讨论这一话题最新出版的书，满以为科学总在进步，而这撰写者肯定是利用了之前的旧著。事实的确是这样，但是怎样利用的呢？这撰写者经常并不曾彻底理解前贤的作品，但却又不愿意直截了当沿用旧著的字词。所以，就把那本来表达得更好和更清晰的原话改得一塌糊涂，弄巧成拙。要知道，原话是前贤根据自己对事物亲身和活的认识写出来的。这撰写者经常漏掉了前贤最精髓的部分，漏掉了对事情最鲜明生动的解释和最绝妙的评论，因为这撰写者无法认出这些价值，对前贤简明、扼要、含蓄的笔法也没有感觉。只有肤浅的唠叨才和他们同气相通。这样，一本更早的杰出著作就常常被更新出的和更糟糕的、纯粹为金钱而撰写的书取而代之。这些新作在同伙的颂扬声中狂妄、傲慢地登场。在学问领域里，为了获得认可、产生影响力，每一位著作人都想拿出一些新的东西，而这经常只是推翻在此之前人们认为正确

的东西，以亮出自己本人可笑、荒唐的货色。这一招有时候也可以奏效于一时，然后人们又回到原来正确的东西。这一类的新作者并不会严肃、认真地对待这世上的任何事情，除了他们那尊敬的自己——而这正是他们想要别人认可的。提出某一似是而非的悖论应该能够快速达到这一目的；他们那缺乏创造性的头脑就向他们推荐了否定之法：所以，他们就否定很久以来一直得到公认的真理，否定诸如生命力、交感神经系统、生物的自然发生、毕夏对情欲的作用和智力产生的效果所做出的划分，等等；这些人重又回到极端的原子学说中去。因此，很多时候，科学的步伐是逆行的。属于这一类别的还有那些在翻译原作的同时，做出修改和纠正的翻译者。我始终觉得这种翻译是大胆、无礼的行为。你们自己写出值得让别人翻译的书吧，就让别人的作品保持原样好了。所以，如可能的话，我们就要阅读那些真正的原创者、奠基者和发现者的著作，或者至少是在某一学问领域里被公认的大师的作品。宁可购买二手书，也不要阅读内容方面的二手书。当然，因为“在别人做出发现以后，提出点点的补充是容易的”，所以，我们在了解了某一理论的坚固扎实的根据、理由以后，就要知道对这一理论的最新补充。总的来说，这一普遍的规律同样适用于此处：新的甚少是好的，因为好的只是很短时间内是新的。[2]

550

273（补充）

一本书的书名之于这本书，就应该是信封上的地址、姓名之于一封发出去的信。也就是说，书名首先就是要让这本书能够引起那些可能会对这本书感兴趣的公众注意。因此，书名应该是描述性的；并且既然书名本质上就是简短的，那书名就必须凝练、扼要，如可能的话，书名要能够透露出内容的梗概。据此，烦琐、啰嗦、含义模糊、不知所云或者虚假、误导读者的书名都是糟糕的，而虚假、误导读者的书名就更是为这本书准备了与写错了地址的信件所遭受的同样命运。但至为恶劣的却是偷窃得来的书名，亦即别的书籍已有的书名。因为首先这是剽窃行为；其次，这最明显地证明了书的作者完全缺乏独创性，因为既然连为这本书起一个新的名字的创意都没有，那他就

更没有能力给予这书以新的内容。与此类书名相关和类似的就是模仿，亦即半偷窃别人的书名。例如，在我出版了《论大自然的意欲》很长时间以后，奥斯特就写了一本《论自然界的精神》。

551

274

一本书只是这一本书作者的思想所留下的印痕而已。这些思想的价值要么在于其题（素）材，亦即作者所思考的对象；要么在于其形式，亦即作者对其题材所作的处理。也就是说，作者对这些题材想出了些什么。

思考的对象（题材）是多种多样的，它们给予一本书的优势也同样是多种多样的。所有经验的素材，也就是说，所有历史的、自然物理的事实本身，以及在最广泛意义上的这一类东西，都包括在题材里面。独特之处全在于客体。因此，某些书无论其作者是谁，都可以成为重要的作品。

相比之下，作者想出了些什么，其独特之处却在于主体。思考的对象可以是人人都可接触到的、很熟悉的东西，但对这些对象的把握形式、作者想出了些什么，在此却赋予了这本书以价值在于主体。因此，如果一本书是在这一方面出色的话，那这书的作者也就是出色的。由此可以推论：一个值得一读的作者，越不需借助于其题材，也就是说，书的题材越是为人熟知和越是被人反复采用，那这一作者所做出的成绩就越大。例如，三个伟大的希腊悲剧作家就曾处理过同样的题材。

552

所以，如果一本书很出名，我们就要分清楚这本书的名声是因为其题材，抑或是因为其对这题材的处理形式。

由于选取了特定的题（素）材，相当平庸、肤浅的人也可能写出很重要的书籍，因为只有他们才接触到这些素材，例如，对边远的国家，对罕见的自然现象，对所进行的试验和对历史事件等描述——因

为作者就是这些事情的目击证人；或者这些作者花费了时间和精力去搜寻和特别探究了这些事情的来龙去脉和原始资料。

但如果形式才是关键的，因为那些素（题）材每一个人都可以接触到，甚至是相当熟悉的；也就是说，如果只有对这些素材所做出的思考才会给予作品以价值，那就只有具有出色头脑的作者才写得出值得一读的东西。这是因为其他的人只能想出人人也都会想到的东西，他们写出的作品是其思想的印痕，但每一位读者自己就已经有了产生这种印痕的原型物了。

不过，读者大众对题材的兴趣远甚于对形式的兴趣，也正因为这样，读者大众无法领略更高一级的文化。他们在对待文学作品时把这种倾向表现得至为可笑，因为他们一丝不苟地探究现实发生过的情形，或者文学家本人的那些引发出这些作品的亲身经历。的确，这一类事情对广大读者来说，最终还是比作品本身更有趣，他们阅读更多的是关于歌德的书而不是歌德写出的书，探究浮士德的传说比研读《浮士德》长诗更来劲。贝尔格已经说过："读者会就莱诺尔到底是何许人氏展开学识渊博的考察。"我们看到此话一字不差地应在歌德的身上，因为我们现在已经有了许多对《浮士德》长诗和浮士德传说的学识渊博的调查。这些调查是、并且永远属于题（素）材方面。这种对题（素）材（与形式相比较）的偏好，就好比对一个美丽的古意大利花瓶的外形和图案视而不见，一门心思只是探究这花瓶的黏土成分和颜色的化学构成。

迎合和助长这种不良倾向、试图通过题材产生效应的做法，在必须明确做出形式方面的成绩的领域里，因而也就是在诗歌领域里，是绝对要不得的。尽管如此，我们还是不时看到那些下三烂的戏剧作者竭力利用题材，以吸引观众到场。所以，例如，他们就把某些生平并没有多少戏剧性事件的名人硬是搬上了舞台；有时候那些与名人一道出场的真实人物还没死去，戏剧作者们就已经等不及了。

在此所谈论的题材与形式的差别，甚至在人们的谈话中也表现了出来。也就是说，要能够进行谈话，首先必须具备理解力、判断力、

机智、活泼等素质。这些素质赋予谈话以形式。但接下来很快就要看谈话的素材了，亦即我们可以与这个人谈论的东西，也就是他的所知。如果可供交谈的素材很少，那就只有具备非比一般的上述形式方面的素质，才可以使谈话具有价值，因为这种谈话所涉及的素材就只能涉及人们一般都熟悉的人、自然的状况和事物。但如果一个人缺乏形式方面的这些素质，但他的某一方面的知识让这谈话具有一定的价值，那情形就刚好相反了：这种谈话的价值全在于这谈话的素材。这正应了那句西班牙俗语所说的："笨人对自己家里的了解更甚于聪明的外人。"

275

一个思想的真实生命维持至这一思想终于成为字词为止：到了这时候，这一思想就成了化石，从此以后就是死的，但同时也是坚固、经久的，就像远古世界石化了的动植物。我们也可以把这一思想的短暂生命比作水晶石在结晶的一刻。

也就是说，一旦我们的思想找到了字词，那这一思想就不再是密切和至诚至真的。在其开始为他人而存在的时候，它就停止活在我们的内在了；就像一个婴儿与母体分离了，这婴儿开始了自己的存在。诗人歌德也说了：

554

你们可不要驳诘，使我迷惘，

人们一旦说话，思想就开始混乱。

276

羽笔之于思考就等于手杖之于走路，但最轻松自在的走路是不需借助手杖的，最美妙的思考不需借助羽笔而进行。只有当我们开始变老了，我们才会喜欢借助手杖走路，才会喜欢借助羽笔思考。

277

某一设想一旦在头脑里占据了位置或者诞生了，那这一设想就有了自己的生命，就在这方面类似于一个生物体：从外在世界那里只吸收对它有益的、与它同质的东西，而与它有害的、异质的东西则要么拒绝和排斥，要么就原封不动地剔除掉——如果无法阻止这些东西闯入的话。

278

讽刺作品必须像代数学一样，只可以运用抽象和不确切的数或量，而不能以具体的、带名称的这些东西操作。我们不可以把活人写进讽刺作品中去，就像我们不可以在活人身上实施解剖一样——以防我们的身家、性命受到威胁。

279

一件作品要永恒不朽，就必须具备如此之多的优点，以致要找到一个能够理解和赏识所有这些优点的读者也不容易。但是，总会有这一位读者赏识这一作品的这一优点，而那一位读者则敬慕这一作品的另一优点。这样，历经多个世纪，在人们的口味和兴趣不断变换的情况下，这一作品仍然能够维持其声誉和名望，因为这一作品时而在这一意义上，时而又在另一意义上得到敬重，永无穷尽。不过，写出这一著作的作者，亦即有资格存活在后世之中的人，却在他的同时代人当中，在这偌大的世界里始终无法找到与己相似的人；他实在是太过不同了。并且，就算他像永远流浪的犹太人一样走过了几代人，他发现情况仍旧是一样的。一句话，他就是阿里奥斯托的诗句所描绘的人：“大自然塑造了他，然后把模子打碎了。”这是因为如果情况不是这样的话，那就难以理解为何这位作者的思想就不会也像所有其他作者的思想一样遭湮没。

280

几乎任何时候，无论是在艺术还是在文学当中，都会有一些错误的基本观点、方法和格调流行开来，并得到人们的赞叹。思想平庸的人就会争相仿效这些东西，而有洞察力的人则会看穿和鄙视这些东西，不为时尚所动。但用不了几年，甚至读者大众也终于看到了这些把戏可笑的本来面目。那些矫揉造作的作品用以打扮自己，并曾让人们惊艳的脂粉、口红终于剥落和褪色了，就像马虎地涂抹在墙壁上的劣质灰泥装饰掉了下来；这些作品现在就像光秃的墙壁一样摆在了我们面前。所以，当某些很长时间以来就已蠢蠢欲动的错误的基本观点，现在终于明目张胆地清晰表达出来时，我们用不着生气，而是应该感到高兴，因为人们从现在开始很快就会感觉、看穿和最终道出它们的虚假本质。到了那时候，就好像脓疮终于被弄破了。

281

面对我们这时代不知廉耻的乱写文字，及日益严重、罪恶洪水般汹涌而至的无用和劣质书籍，书刊批评杂志应起着堤坝的作用，因为这些杂志应该公正、无私、严格地做出判断，毫不留情地抨击不够资格的作者炮制出来的每一劣品。那些干瘪的脑袋就借助于那些劣品，想要助其干瘪的腰袋一把。所以，所有的书籍中9/10都是这一类次品。书评刊物应该毫不留情地严厉谴责这些货色，履行职责，迫使滥竽充数者不再看见笔就手心发痒，阻止他们继续招摇撞骗，而不是以无耻纵容的方式与作者和出版者结盟，助其抢夺读者的时间和金钱。一般来说，这些摇笔杆子的是只有微薄薪水和酬劳的教授或者文人，他们为了赚钱而写作。既然这些写作人的目的是一致的，他们也就有着共同的利益，也就团结起来，互相扶持，互相吹捧。这就是劣书获得好评的由来，书刊批评杂志登载的尽是这些吹捧文字。所以，这些刊物信守的格言就是“生活，也让别人生活”（而读者大众则头脑简单，宁读最新的，不读最好的）！现在或者过去可曾有过一家书评刊物，可以夸口从来不曾赞扬过最低级的文字垃圾，从来不曾诋毁或者贬低优秀之作，或者从来不曾狡猾地把出色的著作视为不值一提，不

予置评，目的就是引开大众对这些杰作的注意？可曾有过一家书评刊物是认真负责地始终根据作品的重要性而筛选出作品，向读者宣传、推介它们，而不是听任亲朋戚友的引荐，或碍于同事、同行的情面，或者甚至接受了出版商的贿赂而这样做？难道不是每一个人在看到一本书被捧到天上或者被踩到脚下时，都会马上近乎机械性地翻看出版商的名字吗——只要这个人不是毛头新手的话？书评普遍都是维护出版商和书贩而不是读者公众的利益。但如果真有我在上文所要求的书评刊物，那每一个拙劣的写作者，每一个缺乏思想的编纂人，每一个剽窃别人著作的家伙，每一个空洞、无能、一心只是争取职位的冒牌哲学家，每一个苍白而又自负的假冒诗人，在看到自己粗劣的制品用不了多久就将被钉在耻辱柱上，那发痒的手也会瘫痪下来。这对于文字创作是真正的福祉，因为在文字创作的领域里，劣作不仅毫无用处，而且还是相当有害的。既然现在的书籍绝大多数都糟糕至极、根本就不应该面世，那么，对书籍的赞扬就应该是稀罕的，就像现在的抨击那样稀罕才对——而现在人们甚少发出抨击是因为人们受到个人利益考虑和这宗旨的影响：“大家都是自己人！赞扬别人吧，别人到头来也会赞扬你！”在社会生活里，对于无处不在的愚昧、没有头脑思想的人，我们有必要持宽容的态度；但把这种宽容也带进文字创作的领域，则是彻头彻尾的错误。这是因为在此领域，这些愚蠢的家伙却是厚颜的闯入者；鄙视他们的劣等货色是对优秀作品的义务和责任，因为辨别不出什么是坏的也就无法看清什么是好的。总的来说，在文字写作的领域，那源自社会生活的礼貌是古怪的、并经常是有害的东西，因为礼貌要求人们把坏的说成是好的，因此就是直接妨碍实现科学和艺术的目标。当然，我希望的书评杂志只能由这些人执笔：他们诚实、可靠，不会被贿赂收买，兼备少有的知识和更少有的判断力。照此标准，甚至整个德国恐怕也出不了这样一本书评杂志。这样的书评杂志就将是公平的裁判庭，其成员则必须是选举出来的。但现在的书评杂志却是掌握在大学行会或者文人集团的手里，甚至出版商和书贩或许也在暗中为着书业的利益操纵着这类杂志；并且书评杂志一般也有劣质作者的某些联盟，以阻挠杰作的露面。歌德早已说过，弄虚作假无过于文坛。我在《论大自然的意欲》第22页（第2版，第17页）更为详尽地讨论了这一问题。

556-557

因此，最重要的就是必须取缔匿名的做法，因为这实已成了文学流氓护身的盾牌。人们在书评、文论杂志里引入匿名做法的借口，就是保护诚实的评论者和读者的顾问免受著作者及其靠山恼羞成怒的攻击。但如果匿名真的保护了批评者，那这一做法就百倍之多地为无法支持和证明自己言论的匿名者开脱了一切责任；或者当那些可被收买的和无耻的家伙为了从出版商那里获得点点的喝酒钱，而向读者颂扬某一本劣书的时候，这种匿名做法就能够为他们掩盖这种丢脸的事情。这种做法还经常为水平低下、寂寂无闻和根本无足轻重的评判者打掩护。一旦知道躲在匿名的阴影之下就能确保安全，那些家伙的放肆妄为，就会令人难以置信；又有什么欺骗行为是他们不敢使用的呢？正如有一种万应良药，下面的就是对付所有匿名批评的万应反批评，不管那些匿名者是吹捧拙劣之作抑或贬损优秀作品，都一概行得通："报上名来，你们这些流氓！躲在暗处攻击身在明处的他人是好汉的行为吗？那只是无赖、地痞的行径。有种就报上名字吧，你这个坏蛋！"这是证实有效的。

558

卢梭在《新爱洛绮丝》的前言里就已经说过："正直、诚实的人就得承认自己所出的东西。"翻译成德文就是"正直、诚实的人就要给自己写出的文字签上名字。"一般的肯定命题都可透过换质位法反转过来。争论和攻击性的笔战——评论文章大都属于这类文字——就更是如此！所以，里默在《关于歌德的报道》一书的"前言"（第29页）所说的是相当正确的："一个露出自己面孔的公开对手，是一个诚实、不会过分的人，对这样的人我们可以谅解、容忍，并与之和好。但躲在暗处的敌手却是卑鄙和怯懦的无赖，对他所做出的判断，他是没有足够的胆量承认的，他的意见因此对于他本人也不是很重要的，他只是感兴趣于暗中获得发泄怨毒所带来的快意，既不被人认出，又不受到惩罚。"这段话可能是歌德的看法，因为歌德的看法经常透过里默表达出来。但卢梭定下的规则应该普遍应用于印刷出来的每一行文字。难道一个戴上面具的人可以获准在大庭广众面前或者在会议上大放厥词吗？甚至会让这样的人肆意攻击和指责别人吗？人们难道不

是马上一脚把他踢出门外吗？

德国人终于获得了出版自由以后就不知羞耻地滥用这种自由。享有出版自由的先决条件应该至少是禁止一切匿名和假名。这样，每个人就得为自己透过出版发行这一高音喇叭公开说出的话，至少是以名誉承担责任——如果他还有点点名誉的话。而如果这个人已经名誉扫地，那他说出的话就因其名字被抵消了。匿名攻击并非匿名的作者是明显不光彩的。一个匿名的批评家，意味着这个人就他人或者他人的作品所作的介绍或更确切地说隐瞒，是不愿意强力主张和维护的，所以不想透露自己的名字。这样的事情人们可以容忍吗？因此，正如警察不会允许人们戴着面具在街上走动，他们也同样不应容忍人们匿名写作东西。专门登载匿名文字的文论刊物就是无知对学问、愚蠢对理智私设公堂进行审判的地方，而且不会受到惩罚；也是读者公众被人愚弄、欺骗的地方，因为对拙劣作品的吹捧骗去了读者的时间和金钱，欺骗者同样不会受到惩罚。匿名难道不是为所有文字写作，尤其是为出版业的流氓行径提供了稳固的据点吗？所以，这样的据点必须被彻底铲平。换句话说，发表在刊物上的每一篇文字都必须署上撰写者的名字，而编辑则要承担核实名字的重大责任。这样，因为就算是最微不足道的人也被他所到之处的人所知晓，刊物上2/3的谎言也就销声匿迹，摇唇鼓舌者的放肆行为也将有一定程度的收敛。法国现在就是以此方式处理这一问题。

559

在发表文论的领域里，只要不存在禁止匿名，那所有诚实、正直的作者就应该联合起来对付匿名的行径，要公开地、不知疲倦地、每时每刻地对这种行为表示出极度鄙视，给这样的行为烙上耻辱的印记；要以各种方式让人们认识到：匿名批评和评论是卑贱、不光彩的。谁要是匿名撰文和匿名投入笔战，那就可以此事实假定这个人是在试图欺骗读者，或者在不冒任何风险地损害别人的声誉。所以，我们在谈论起某一位匿名评论者时，尽管只是顺便谈起这个人，并且没有要责备他的意思，我们也要用上这样的字眼：“这个或者那个胆怯的匿名无赖”、“那本期刊上的戴着面具的匿名流氓”，等等。这的确是谈论这些家伙时合适和正确的口吻。这样才可以使他们对自己那营生

意兴阑珊。这是因为一个人只有在让人看到他是谁、以此让别人知道所面对的人的时候，才可以期望得到对他本人的某些敬重；但蒙上面罩蹑手蹑脚活动的人却没有资格得到我们的重视。更准确地说，这种人以其行为本身剥夺了自己的公民权。他就是个“无名氏”，而每一个人都可以指责说，这一无名先生就是一个流氓。所以，我们应该马上把匿名评论者称作是痞子、下流坯，尤其是在反批评的时候就更应这样对付他们，而不要像某些作者那样，尽管名誉受到那些无赖的玷污，但由于懦弱的缘故仍称他们为“尊敬的评论者先生”。“一个不敢说出自己名字的下流坯”——这是所有正直的人对其标准称呼。如果在这之后有人做出功德，除掉了这受到了夹道鞭挞的家伙的隐身帽子，拧着他的耳朵把他拖上前来，那些夜猫子们就会为真相大白而呼声雷动。当某一口传的谩骂和中伤传到我们的耳朵里，我们最初的怒气爆发，一般都是提出这一问题：“这是谁说的？”但匿名人却不会给予回答。

560

这种匿名评论家尤其可笑和尤其不要脸的做法，就是采用国王才用的“我们”这一代词，但其实他们不仅只能用单数的“我”，而且还要用缩小词，并且在使用的时候要态度谦卑。例如，他们应该说“渺小和可怜的我”、“懦弱和耍出小狡猾的我”、“隐藏起来的无能的本人”，等等。对于那些隐藏身份的骗子，那些从某一文艺小报的昏暗一角发出咝咝声响的瞎虫来说，这样称呼自己是合适的，他们的营生必须终结。发表文章而又不署上真实姓名，就等同于在日常生活中的物质上的欺骗。“要么报上名来，要么就给我住嘴！你这个无赖！”——这是我们向那些人要说的话。每一篇不署真名的批评文字我们都可以马上加上“欺骗”两个字。这种匿名营生可以带来金钱，但肯定不会带来荣耀。这是因为在匿名发出攻击的时候，假名先生就只是无赖先生。我们可以一百对一地打赌：不想公开自己名字的人，就是想要欺骗读者大众。只是对匿名出的书，我们才有合理理由对其匿名批评。总的来说，随着匿名的消失，文坛上无赖行为的99%就会销声匿迹。直到这一匿名营生被取缔之前，我们一有机会就要让操控这些事情的人（匿名批评机构的董事和雇主）为他们的雇工所犯下的罪过直接负上责

任，并且要用上对这种人理应采用的口吻和语气。没有什么太过放肆的谎言是匿名评论者不敢说出的：他们根本就不用为此承担责任。所有的匿名评论都是为了造假和欺骗。而我自己呢，我宁愿开一个赌档或者妓寮，也不会办这样的匿名书评杂志。(3)

561

281（补充）

一个匿名批评者的罪孽，应该由出版和编辑这东西的人直接负责，就好像那些东西是他本人写的一样；就正如一个手工师傅要为他的学徒的拙劣工艺负责。我们对那些家伙不要客气，这是他这营生所应得的。

匿名的做法是文字上的招摇撞骗——我们应该马上对其喊道："你这个流氓，如果你不承认对他人所说的东西，那就闭上你的臭嘴！"

匿名的批评并不比一封匿名信更具权威，因此同样要受到质疑。或者，我们是否可以把投身于此、主持这样一个匿名者社团的人的名字，看作是他的伙计的真诚的保证？

562

现在的写作者到底还有多少诚实可言，可以从这一点看得出来：他们在歪曲引用别人著作的时候，可谓没有良心、不负责任。我的著作中被别人引用的部分普遍受到了歪曲，也只有我那些旗帜鲜明的追随者是例外的情形。很多时候，这种歪曲是由于粗心大意造成的，因为这些为文者用惯了陈词滥调，一下笔这些东西就习惯性地倾泻而出。有时候，则是由于小孩子式的自以为是——他们想矫正、改正我的表达。但最多的是出于卑劣的目的。这样的话，这种故意歪曲就是卑鄙、无耻的下流行径，正如制造假币一样。做出这种行为的人，以此行为一举剥夺了自己的名誉。

282

文字的风格是精神思想的外相，它比肉体外相更少欺骗性。模仿别人的风格就等同于戴上了一副面具。就算这副面具非常好看，但因为这副面具是死物，这副面具也就很快变得如此索然无味，让人生厌，哪怕是一张至为丑陋的、活的面孔也比这副死面具要好。所以，那些以拉丁文写作、仿效古老作家的作者，就确实像是戴上了一副面具。也就是说，我们能够听见他们说话，但就仅此而已，因为我们无法看见他们的面相、风格。但在那些自为思想家的拉丁语作品里，我们却看到各人的面相和风格，例如在斯各图斯、彼特拉克、培根、笛卡儿、斯宾诺莎、霍布斯等人的作品里，因为他们并不会勉强自己去模仿别人。

矫揉造作的文体就好像是挤眉弄眼而成的表情。人们书写的语言就是人们的民族面相。而各个民族的面相有着很大的差别，从希腊语一直到加勒比语，都是如此。

我们要在别人的文字作品中发现文体毛病，目的就是避免重蹈别人的覆辙。

563

283

要对一位写作者的精神产品做出初步的评价，我们并不怎么需要知道他思考过什么素材，或者他对这些素材想出了些什么，因为这样做就意味着必须读完他所有的作品。其实，首要知道他是如何思考就足够了。作者思考的方式，他的思维的基本特性和大致素质，其精确的模子和印痕，就是这位作者的文体。也就是说，这个人的文体会显示出这个人所有思想的形式特性，而这一形式特性是始终保持一致的，不管这个人思考的素材如何各自不一，也不管他得出了些什么思想。这就好比是一块面团：以此面团可以捏出各种各样、差别很大的形状。所以，当路人向欧伦斯皮格尔打听要走多长时间才能抵达下一目的地时，欧伦斯皮格尔做出了似乎荒谬的回答，“继续走！”——欧伦斯皮格尔的目的就是从问路者的步速算计出这一问路者在一定时间内能够走出多远的距离。同样，我只需读上几页某位作者的文字，就

可以约略知道他能对我有多大的帮助。

正是由于私下里意识到这种情况，所以，那些平庸的作者都尽力掩藏自己特有的、自然的风格。这样，他们就首先被迫放弃自己的质朴、无华。因此，质朴、无华是那些高人一筹、充分感受到自身优势并因此充满自信的思想者的特权。也就是说，那些思想平庸的作者完全不敢下定决心直写自己的所思，因为他们预感到这样写出来的东西会显得简单、幼稚。但其实，直写自己的所思总还是具有一定价值的。所以，如果他们老老实实地写作，把自己确实思考过的相当一般的点滴东西，以朴实简单的方式传达给读者，那么，他们所写出来的东西还是可以让我们一读；在其特定的范围之内，甚至还是有一定教益的。但他们却偏偏没有这样做。他们力图显得比实际上想得更多，想得更深。所以，他们在表达自己的想法时，喜用生僻的字眼、复杂的长句、时髦和牵强的短语、拐弯抹角和闪烁其词的套叠句子。这一类作者就在既想传达这些思想、又想掩藏起这些思想之间左右为难。他们很想把自己的思想装饰一番，以显示出一副渊博、高深的样子。这样，读者就会以为在他们所写的东西里面另有更多读者暂时还不曾察觉的东西。因此，他们时而把自己的想法用短小、模棱两可、似是而非的格言式句子零碎地表达出来——这样，就好像是别有一番深意在这些句子之外（谢林关于自然哲学的著作就提供了这方面的绝好例子）；时而又把自己的思想淹没在滔滔的语词里面，其啰嗦、繁复让人忍无可忍，就好像他们的思想不花费庞大的工夫就不足以说得清楚一样。其实，他们脑子里面也就那么一些简单至极的想法，甚至只是老一套的滥调（属于这一类的大量例子见之于费希特的大众作品和许多其他不值一提的草包所编的哲学教材）。或者他们会看中某一自以为高雅、有文化的风格，例如，会尽力写出某种深研、科学的味道，而读者则被这些又长又臭、但却没有思想的巨无霸句子折磨得头昏脑涨（由那些不知羞耻的黑格尔门徒编写的黑格尔刊物《科学知识年鉴》，尤其为我们提供了这一类例子）。又或者，他们刻意写出机智、俏皮的笔法，看上去十足的疯疯癫癫、精神错乱。诸如此类的情形不胜枚举。他们所有的这些努力都是“雷声大，雨点小”，经常使读者无法看清他们的葫芦里究竟卖些什么药。他们写下没有丁点思想的名词、句子，但却又冀望别人以此想出点东西。所有类似的努力，其

骨子里不外乎就是拼命寻求新的手段，把字词当作思想贩卖给读者；并且通过运用新的字词，或者旧词新用，或者拼凑、组合短语和句子，造成有思想的假象，以弥补作者恰恰在这一方面所痛心感受到的欠缺。为了达到这一目的，他们时而采用这一手法，时而又变换另一种方式以冒充学问和思想——此情此景真的让人忍俊不禁。这些手段可能暂时欺骗了没有经验的读者，但这副死面具迟早会被人们识穿，招徕别人的笑话。到了那时候，又得变换新的花样了。我们看过不少作者下笔狂热奔放、酣畅淋漓，完全是忘乎所以的样子；但转眼间，并且在接下来的第二页就变成了严谨认真、引经据典，一副学问大家的派头，其咬文嚼字、拖沓凝滞的文体，就像已故克里斯蒂安·沃尔夫所惯用的文体——虽然现在披上了现代的外衣。但最经久耐用的办法还是写出含混、让人不明所以的文字——但这只在德国才吃得开。在德国，费希特最先采用了这一风格，谢林则把它发扬光大，而到了黑格尔手里，这种风格达到了极致；而且效果至为美妙！但是，没有什么事情比写出无人能懂的东西更容易，而以人人都可以明白的方式表达出重要、深奥的思想则是最困难不过的。如果作者真有头脑思想的话，那他是用不着使出这些招数的，因为有了思想就可以以自身的样子示人，并证实了贺拉斯的这句话：

564-565

头脑智慧是正确写作的条件。

但上述那些作者却像那些试验百多种不同的金属组合物，以代替那唯一的和不可取代的黄金的人。其实，作者最需要提防和避免的，就是明显在极力显示比实际上更有头脑思想，因为如果作者是这样做的话，那反倒引起读者怀疑这位作者并没有什么思想，因为一个人总是冒充拥有自己实际上欠缺的东西。正因为这样，如果我们说作者的文体质朴、无华，那就是一条赞语，因为那意味着这位作者能够以自身的样子示人。总的来说，质朴、无华都能获得人们的欢心，而有失自然总是惹人反感。我们也可以看到：每一个真正的思想家都是努力争取以尽量单纯、清晰、准确和扼要的方式表达自己的思想。据此，简朴不仅始终是真理，而且也是天才的标志。文体是因思想而优美，但

在那些假冒思想家的作品里，思想据说是因文体而变得美丽。文体只是思想的剪影，写出模糊或者拙劣的文字其实就是思维迟钝或者混乱。

566

所以，写出良好文体的首要律条就是：写作者必须是有话要说；事实上，仅仅这么一条规则本身就差不多足够了。这一规则含义多么深远啊！而无视这一规则却是德国哲学著作的写作者和思辨作家的通病，尤其是自费希特时代以来。也就是说，我们可以注意到哲学作者很想显示出一副有话要说的样子，但其实他们却无话可说。这种由大学的假冒哲学家所引入的写作方式，甚至在这一时代显赫的文学名家的作品中也屡见不鲜。这也是句子里出现扭曲的、模糊的、两歧，甚至多歧含义的由来，也同样导致了冗赘、淤滞不畅的文气、僵硬的文体和不着边际、哇啦哇啦一发不可收拾的词语；最后还有那不知疲倦的长篇大论以掩盖作者缺乏思想的苦况，就像风车一样咯吱咯吱转个不停，使人头昏目眩。这种文字可以让我们读上几个小时而始终无法把握住哪怕是某些清楚、具体表达出来的思想。臭名昭著的《哈尔年鉴》——后来是《德意志年鉴》——就为我们提供了这方面的大量典型例子。与此同时，德国人的沉着和耐性已经使他们习惯了一页接着一页地读着各种各样的文字垃圾，而又不太知道作者到底想要说些什么。德国的读者们误以为这一切都理当如此，殊不知作者只是为写而写。相比之下，一个具有丰富思想的优秀作者很快就会赢得读者的信任：作者是认真的，作者在说话时，的确是有话要说。这会让有头脑的读者耐心地认真读下去。正因为这样的作者的确是有内容要传达给读者，所以，他总是以最简单和最明确的方式表达自己的思想，因为他所关心的就是唤起读者与自己一样的思想。据此，他就可以与布瓦洛一道说出：

567

我的思想随时可以尽情表露，

我的诗句不管是好是坏，总是言之有物。

而同一位诗人所说的“言多必然无物”适用于上述那些作者。那些作者的另一个特点就是：尽可能地回避所有明确和断然的词语，这样，他们就可以在需要的时候摆脱窘境。所以，在任何情况下，他们都会选用抽象一些的词语，而有思想的作者却会采用更具体的字词，因为具体的字词能让读者更直观、形象地看清事情，而直观所见是所有证据之源。证明那些作者喜好抽象词语的例子有很多，一个尤其可笑的例子就是在过去10年间德语文章中，在本来应该使用“导致、产生（某一效果）”（bewirken）或“（作为原因）引起”（verursachen）等动词的时候，人们几乎全都使用了“以……为条件、前提”（*bedingen*）一词，因为“以……为条件”这一动词是抽象和不确定的词语，更少具体的含义（其含义只是“非此不行”，而不是“由此”、“因此”）。所以，使用这样的抽象词语就总能为自己留下一扇小后门——这对某些人来说是求之不得的，因为这些人私下里意识到自己本事有限，所以总是不放心使用肯定和断然的词语。至于其他也使用更抽象词语的人，却只是他们跟风的国民性使然。所以，文章写作中的每一个愚蠢花样，就像日常生活中的每一个无礼行为一样，马上就会找到仿效者。这种喜欢跟风的习气可以从这两者能够迅速蔓延得到证明。英国人则无论在文章写作抑或在日常生活方面都会以自己的判断为依据，但德国人却最称不上是这样。因此原因，“导致、产生”和“引起”等词几乎已经全部从最近10年出版的文章书籍中绝迹，人们到处都只用“以……为条件”（bedingen）一词。在此提出这些事情是因为这是这一类可笑事情的典型例子。

568

头脑平庸的作者写出的是空洞和沉闷的文字——我们甚至从这些人总是带着一半的意识说话就可以推导出这一点。也就是说，他们连自己说出的字词的真正含义也不甚了了，因为这些字词是他们鹦鹉学舌般现成搬过来的。所以，他们更喜欢用上整个的短句和成语，而不是把词语组合起来。这就是为什么他们的文字特征明显缺乏清晰的思想印记，而这恰恰是因为这些作者并没有能留下这些印记的印模——他们自己清晰的思维。所以，我们读到的只是一团模糊和不确切的字词、流行的套话、用得太滥的俗语和时髦说法。这样做的结果就是：

他们写出的浓雾一样的东西就像是用破损了的字模印出来的文字，读来让人如坠五里雾中。相比之下，具有头脑思想的作者透过其文章的确是在向我们说话；因此，他们的文字能振奋和愉悦我们。也只有这些作者才是完全有意识、有目的地精选、组合个别字词。所以，这些人的表述比起上述其他作者的表述，就好像一幅的确是用油彩绘成的油画跟一张用模板印出的画作之比。也就是说，在前一种情形里，作者选用的每一个字，或者画家勾勒、涂抹的每一笔都带有特定的目的；但在后一种情形里，所有的一切都是机械性印上去的。[4]在音乐里我们也可以观察到同样的差别。这是因为天才作品的特征就是在各个细微的部分都匠心独运，这就好比利希腾贝格所说的：加力克无处不在的灵魂就显现在加力克身上所有的肌肉上面。

569

至于上面提到单调、乏味的文字，我们可以大致上分为两类：一种是主体（观）的，另一种是客体（观）的。属于客体（观）的单调、乏味始终是因我们现正讨论的作者能力欠缺所致，也就是说，因为作者根本就没有足够清晰的思想或者见解可供传达。这是因为谁要是有一定的思想、见解，就会直截了当地达到自己的目的，亦即传达自己的这些思想和见解。这样，他就始终能够给予读者清晰表达出来的观念和看法；他也就既不会啰嗦、冗长，也不会言之无物和混乱。哪怕这位作者的根本观点是错误的，但在这样的情形里，他的根本观点仍然是经过了清晰思考和仔细推敲。所以，这一观点至少在形式上是正确的，也就是说，这样的作品始终还有一定的价值。而客观上单调、乏味的文章，基于同样的理由，总是没有价值的。相比之下，主观上感到的单调、乏味就只是相对的，那是因为读者对作者所讨论的事情缺乏兴趣，但这缺乏兴趣有可能是因读者自己的局限所致。所以，甚至优秀的作品，对某些读者来说，也可能是主观上单调、乏味的。同样，一些最拙劣、低级不过的作品，对某些读者来说，却可以是主观上相当有趣的，因为那题材或者说作者吸引了他们的兴趣。

如果德国的文人能够认识到：虽然人们要尽可能地像伟大的思想者一样地思考，但却应该像每个常人一样地运用那同一语言，那就将是很有益的事情。我们要用平凡的字词说出不平凡的东西。但德国的

作者却做出恰恰相反的事情。也就是说，他们尽力把渺小的想法裹以庄严、高贵的字词，用最不寻常的词语、最造作、最不自然、最古怪的空话表达相当寻常的思想。那些句子始终是踩着高跷阔步前行。这种钟情于浮夸、虚张声势、矫揉造作的文风，其代表人物就是莎翁《亨利四世》（第1部分第5幕第3场）一剧中的旗手匹斯托尔——他的朋友福斯塔夫很不耐烦地对他吼道："我实在是拜托你了！你就不可以像人一样说话吗？！"我把下面这一宣传广告提供给喜欢具体例子的人："我们出版社即将推出一本既有学术理论性又有实际操作性，集科学生理学、病理学、疗法于一体的专著。其探讨的对象名为'臌胀'，是一种人所共知的气体现象。在本专著里，作者把这些现象的机体和因果关系联系起来，根据这些现象的特性和本质，结合所有作为这些现象前提条件的、不管是内在还是外在的生物起源学的因素，以及这些现象的全部外现和活动，对这些现象做出了有系统的描述和解释，从而为人类和科学的思想知识做出了贡献。这一德语译本几经勘误，并附有详细的注释和评语。该书译自法国的《放屁的艺术》。"

570

在德语里我们没有与法语词stile　empesé（僵硬的文体）精确对应的字词，但在德国，这种文体却更常见。如果这种文体与矫揉作态相结合出现在书里，那就等于在社交中出现的故作深沉、趾高气扬、扭捏作态的举止行为，都是同样令人作呕的。缺乏思想的内容就喜欢以这样的文字外衣装扮自己，正如在日常生活中，愚人喜欢摆出严肃的神情和拘泥于形式一样。

写出矫饰造作的文字就像是精心穿戴一番以免被人看作是普通平民并与之为伍，但真正的绅士哪怕是穿着最糟糕的衣服，也很少会有被人错认的危险。因此，正如人们从一个人艳丽、太过挺括的衣着看出这是一个俗人一样，从矫饰、虚浮的文体就可认出这是个平庸的作者。[5]

571

尽管如此，如果认为我们的作文应该像说话一样，那可是错误的看法。相反，每一种写作文体都必须带有某种精炼、简洁的气质，这

也的确就是各种文体万变不离的宗旨。所以，怎么说就怎么写是要不得的，一如与此相反的做法，亦即说话就像写作一样：那就成了书呆子气，听众听他说话也倍感吃力。

晦暗、模糊的表达无论在任何情况下都是糟糕的信号，因为在99%这样的情形里，那都是因为作者的思想模糊、不确切所致，而这又几乎无一例外归因于作者的思想本身就是前后不一、自相矛盾和因此有欠正确的。一旦在某一头脑中萌生了某一正确见解，这一见解就会尽力清晰呈现，并且很快就可以做到这一点：那清晰的想法很容易就能找到恰当的表达。我们能够想出来的东西总能找到清楚、易懂、没有歧义的语言表述。写出难懂、晦暗、错综复杂、歧义的词句的人，当然并不知道自己到底要说些什么；事实上，对于自己想要表达的东西，他们只是朦胧地有所意识，但这朦胧之物还没有成为确切、具体的思想。他们经常希望向自己和向他人隐瞒自己其实是无话可说的。如同费希特、谢林、黑格尔一样，这些人希望显得知道自己其实并不知道、思考自己其实并不曾思考、说出自己其实并不曾说出的东西。如果一个人真有一些实在、确切的东西需要表达，那他会尽量含糊其辞，还是尽量清楚地表达出意思？甚至昆体良也说过：“对事情有专门了解的人说出的话经常更易懂，也更清楚……所以，一个人越是没有本事，说出的话就越是模糊难懂。”[6]

同样，我们的语言表达不能像谜面一样让读者瞎猜，而应该知道想还是不想表达出自己的意思。德国人写文章时躲躲闪闪、犹豫不决、顾左右而言他，这使他们写出来的东西没有吸引力，让人不堪忍受。当然，如果作者传达的是某些在某一方面不合法、不许谈论的事情，那就另当别论。

572

正如过度的作用通常会造成与目标相反的效果，同理，虽然字词可以让人领会思想，但这只是在某种限度之内。如果字词堆砌超出了一定限度，那就让要传达的思想重又变得更模糊。把握这个中的度就是文体的任务和判断力的事情，因为每一个多余的字词都会产生与其目的相反的效果。伏尔泰的话正好表达了这一层意思：“形容词是名词的死敌。”但当然了，不少写文章的人倾泻字词，其目的就是掩饰

自己思想贫乏。

据此，我们要避免一切赘语和一切并不值得让读者伤脑筋、句子中间可有可无的插入语。我们必须照顾读者的时间、努力和耐性。这样，我们就可以让读者相信：那些写出来的东西值得读者认真关注，花费在此的努力是有回报的。删去了不错的东西也总比加进空洞的废话要好。赫斯奥德的话适用于这里："一半比全部还要多。"（《工作与时日》，5，40）总之，不要把所有话都说出来！"让自己变得讨厌的秘诀就是把话全都说完。"[7]所以，如可能的话，就只说出精华，就只说出主要的，读者自己也会想到的东西则一概不写。用很多的字词、但传达的意思却很少——这是作者思想平庸的确切标志，无一例外都是这样。相比之下，具有出色头脑的作者却能言简意赅。

真理在赤裸的时候是最美的，其表达越简朴，所造成的印象就越深刻。原因之一就是读（听）者的精神不会受到其他枝节思想的扰乱，原因之二就是读（听）者觉得自己在此并没有受到表达者巧妙、动听言辞的迷惑，那产生的效果完全是出自真理本身。例如，在哀叹人生的虚无方面，还有什么会比《圣经·约伯记》中的这一段话更让人印象深刻："人为妇人所生，日子短少，多有患难。出来如花，又被割下；飞去如影，不能存留。"[8]正因为这样，歌德的单纯、简朴的诗歌远胜于席勒修辞讲究和华丽的诗作。这也是为何许多通俗、流行歌谣能够产生如此强有力效果的原因。所以，正如在建筑艺术里必须避免过分装饰一样，在语言艺术里我们也要避免不必要的辞藻、毫无用处的润饰和一切重复、多余的言词，也就是要尽力写出一种贞洁的文体。凡是可有可无的词语都只会造成不良的效果。简单和朴实是所有优美艺术都要谨守的法则，因为简单和朴实，甚至和最伟大、最崇高的也是协调、一致的。[9]

573

真正的简约就是永远只说出值得说出的东西，准确区分什么是必要的，什么是多余的，读者自己能够想到的则不必无谓讨论和解释。但我们却永远不可以为求简洁而牺牲清晰，牺牲语法则更是不可以的。为了节约个把字词而不惜削弱某一思想的表达，甚至模糊或妨碍了复合句的意思，那就是可怜的弱智行为。但当今广为流行的假冒简

约就是这样做的；其手段就是把有用途的字词，甚至把必要的语法或者逻辑成分去掉。当今德国那些胡写一气的笔杆子，就像着了邪一样地沉迷于这种简约方式，其愚蠢令人难以置信。也就是说，他们为了省略个把字和达到一石二鸟之功，不仅只是让一个动词或者一个形容词同时服务于多个和不同的分句，并且是朝着不同的方向——读者碰到这样的句子时，在不明其意的情况下，必须通读完所有的复合句，就像在黑暗中摸索路径，直至那谜底一样的关键字终于出现，并让我们明白所读过的句子。除此之外，他们还透过许多其他完全不合规矩的字词省略方法，写出了其简单头脑误以为的简约风格和浓缩文体。这样，为节省而去掉了本来马上就可以显示出复合句子含义的一个词以后，他们就把整个句子弄成了一个谜——读者为解开谜底而必须反复阅读整个复合句子。特别是他们摒弃分词“Wenn”和“So”，必须到处都前置动词以代替，而不做些必要的、对于他们那种头脑当然是太过细腻的分辨：这样的翻转句子在哪里是合适的，在哪里却是不合适的。由此就常常不仅产生了难看的硬性和造作，而且还导致让人费解的句子。与此类似的是，人们现在普遍喜爱的一个语言错误。这用例子可很好地说明，这样的句子“käme er zu mir，so würde ich ihm sagen”（“假如他来找我的话，我就会跟他说”），等等，现在9/10的摇笔杆子的人会写成würde er zu mir kommen，ich sagte ihm，而这不仅是笨拙的，而且还是错误的，因为只有问句才可以以“würde”开始，一个假设的句子却顶多只能用现在时，而不是将来时。但在简约方面，他们的才能就只是计算字词和随时准备不惜代价删去个别字词，甚至字词中的某一音节。他们完全就只是在这一方面试图弄出缩短的文体和敦实的陈述。据此，每一个音节，只要其逻辑、语法或者语音作用不为这些呆滞头脑所明白，就被干脆利索地砍掉，而一旦某一个傻瓜做出了这样的大胆行为，数以百计的其他人就会欢呼着争相仿效。对此，无论在哪里都没有反对的声音！对这种愚蠢行为没有反对和抵制，相反，只要有人做出某一真正的蠢事，其他人就会赞赏和模仿！所以，在19世纪40年代，这些无知的摇笔杆子的家伙完全弃用德文中的完成时和过去完成时，因为他们为了其所钟情的简短，无论是在何种情况下都以未完成过去时态取代之，以致未完成过去时也就只是这语言里面唯一的过去时。为此付出的代价就不仅仅是没有了句

子细腻的精确性或者语法的正确性。不，不仅是这些。人的理解力也经常一并受到了损害，因为这样写出来的词句纯粹就是瞎扯。所以，在上述种种破坏语言的做法当中，以弃用完成时为最卑劣的，因为这损害了语言中的逻辑及连带的语言的含义。这是语言学上骇人听闻的事情。[(10)]我敢打赌：在过去10年出版的书籍里面，读者肯定找不到哪怕是一个过去完成时，甚至完成时也没有。难道这些先生们真的以为未完成时和完成时代表了同一含义，所以，这两者可以不加区别地混用？如果他们真的这样认为，那中学四五年级该为他们腾出位置了。如果古老作家这样马虎写作，那他们将会遭遇什么样的情形？这种亵渎语言的例子，几乎无一例外见之于所有报纸和大部分学术刊物，[(11)]因为在德国，正如我已说过的，文字写作中的某一愚蠢做法和日常生活中的每一个无礼举止一样，都会找到大批的仿效者；也没有人敢特立独行，因为我们德国人判断力不佳，我们的邻人反倒更具有判断力——这一事实并不是我所能掩盖的。由于上面已提到过的消除了动词的两种重要时态，一种语言几乎就已经降至粗糙的地步。该用完成时的时候，选用未完成时不仅是对德语语法规则的犯罪，而且也是对所有语言的普遍语法的犯罪。所以，为德国的文人开设一个小型语言学校是有必要的了：在此，他们就可以了解未完成时、完成时和过去完成时之间的差别；接着就是第二格和第六格的分别，因为人们在该用第二格（所有格）的时候，总是无拘无束地越来越普遍地采用从格。例如，“莱布尼茨的一生”和“安德列亚斯·霍费之死”，不是写成“Leibnizens Leben”和“Hofers Tod”，而是写成“das Leben von Leibniz”和“der Tod von Andreas Hofer”。这样的错误发生在其他语言，人们将会如何看待？例如，假如一个意大利写作者把“di”和“da”（亦即所有格和从格）混淆了，那意大利人将会说些什么！但由于在法语，这两个助词都是由那呆板的“de”所代替，而德国的写书者的现代语言知识又不曾超出那点点的法语程度，所以，他们就相信可以把那法语的简陋之处也加在德国语言上面，并且在做出蠢事时，都会有人赞赏和模仿。[(12)]出于那值得尊敬的理由，因为法语贫乏之故，介词pour得履行四或五个德语介词的职责，所以，我们的那些愚蠢的摇笔杆子的人，就在需要用上*gegen*、*um*、*auf*，或者其他介词，或者甚至不需用上介词的地方都用上“*Für*”，就只是为了跟风和模

仿法语的pour，搞得如此离谱，以致介词“Für”六次当中有五次是用错的。[13]同样的短语，例如，“这些人，他们并没有判断力”，而不是应该的“这些人并没有判断力”。总的来说，类似法语这样的某一黏合起来的平民语言，把这法语的贫乏语法引入德语——这一高贵得多的语言——是极为有害的法国化。但这并不就是如一些狭隘的纯粹主义者所误以为的引入个别的外来词语：这些外来词语将被吸收并丰富了语言。德语词汇几乎一半来自拉丁语，虽然哪些词语是取自罗马人，哪些又是从祖先语言梵文中来的，存在一定的疑问。被提名的语言学校可以出一个有奖问题，例如，清楚解释这以下两个问题的区别：“Sind Sie gestern im Theatergewesen?”（“您昨天到剧院了吗？”）和“Waren Sie gestern im Theater?”（“您昨天在剧院吗？”）

574-578

那越来越普遍的错用*nur*一词提供了不当简洁的又一个例子。众所周知，*nur*一词的含义是明显有局限的：词的意思是“不多于……”但现在，我不知道是哪一个乖僻的家伙首先把这词用作“不外于……”的意思，而这就成了完全另外不一样的思想了，但为了那有好处的节省字词，这种错误马上就得到了最热情的模仿，以致这词的错误用法现在已是至为常见的了，虽然这样的用法常常表达出的字面意思是与写作者想要表达的意思相反。例如，“Ich kann es nur loben.”（“我只能赞扬它”）——那就是说我不能奖励它、仿效它；“ich kann es nur missbilligen”（“我只能反对它”）——那就是说不能惩罚它。还有就是，好些形容词普遍被用作副词，例如，“ähnlich”（“相似的”、“类似的”）和“einfach”（“简单的”、“简朴的”）——虽然这样的副词用法以前可能有过几个例子，但这对于我始终是刺耳的。这是因为任何语言，都不会允许人们把形容词原封不动当作副词应用。假如一个希腊作者写出ομοιοζ（同样的）而不是ομοιψζ（以同样的方式），απλουζ（简单的）而不是απλψζ（以简单的方式），那人们会怎么说呢？或者在其他语言里，一个人写成了：

579

similis　而不是　similiter，

pareil　而不是　pareillement，

like　而不是　likely，

simplex　而不是　simpliciter，

simple　而不是　simplement，

simple　而不是　simply。

只有德国人才是不客气的，直接率性而为，根据自己的短浅见解和无知而对待德语，而这些与其民族的精神面相是相吻合的。

所有这些一点都不是小事。这些是毫无价值的摇笔杆子们对德语语法和精神的破坏，而又没有任何人提出异议。那些本应反对这些的所谓学者、有科学文化的人士，却争相仿效。这是一场互比愚蠢和失聪的竞赛。德国语言已是完全掉进了口角、吵闹之中：每个人都不甘人后，每个摇笔杆子的流氓都来破坏一把。

在任何情况下，我们都要尽可能地分清楚形容词和副词，因此，例如，在意思是“sicherlich”的时候写成“sicher”。[14]总的来说，我们都不应为了简约而做出以确切和精准为代价的哪怕小小的牺牲，因为正是确切和精准的可能性让一种语言有其价值。只是因为得益于确切和精准，语言才能精确和无歧义地表达出某一思想的每一细微变化和调整，就犹如让这思想穿上了一件湿的衣服出现，而不是犹如套着一个袋子。美丽、有力和言简意赅的文体就在于此，经典作家也就由此而成。而砍掉了前缀和附加的成分，去掉了把副词与形容词区分开来的音节，删去了助词，在需用现在完成时的时候用了过去时，等等，把语言弄得支离破碎，而表达确切和精准的可能性也就恰恰由此完全失去了。现在所有德国的写字者就都犹如着了这蔓延开来的偏执狂，在这方面，个个都做得唯恐落在人后，而没有任何人提出一点点的反对；那种没有头脑的做法，在英格兰、法国和意大利是永远不会成为普遍的。这种砍削、肢解语言，就犹如把一件贵重的材料切开、割破成碎片，目的就是可以包装地更紧凑。这样，这语言就会沦为一种让人半懂不懂的粗话，德语很快就会成为这种粗糙的语言。

但这种对简约的错误追求方法，最明显地表现在砍削单个字词的部分。计日工资的出书者、无知得让人目瞪口呆的文人和可收买的报纸记者全方位修剪德语的字词，一切都不过就是为了所喜爱的和他们所理解的简约目的。在这种追求中，他们就活像那些急躁的、说话不清楚的人：只是为了要在短时间内、一口气说多些话，就吞掉字母和音节；在急忙呼吸空气之时，气喘吁吁地匆匆说出短语，所以就只是说出字词的一半。上述写作者也是以这样的方式，为了在很小的空间内多写出些文字，也是从字词的中间砍掉字母，在字词的开首和末尾砍掉整个音节。也就是说，首先，那服务于韵律、发音和悦耳的双元音和加长了的-h就全都砍掉。这样，所有在某个地方仍能去掉的东西，就都砍掉了。我们的那些字词蚕食者，他们的破坏狂就尤其瞄准了词尾音节“ung”和“keit”，恰恰只是因为他们不明白也不感觉到这些音节的含义，在他们那厚厚的脑壳之下，远远无法察觉到在我们的祖先循本能组成语言时，在变换那些音节的时候所花的细腻心思，因为通过“ung”，一般就把主体、行为，与客体、行为的对象区分开来；但通过“keit”，则大多表达了持久的、长存的素质：例如，前者的例子是Tötung（谋杀）、Zeugung（生育）、Befolgung（遵守）、Ausmessung（测定），等等；后者的例子是Freigebigkeit（慷慨）、Gutmütigkeit（好心肠）、freimütigkeit（坦率、正直）、unmöglichkeit（不可能）、Dauerhaftigkeit（持久性），等等。我们只需看看这三个词，“Entschließung（决定、决议）、Entschluß（决心）和Entschlossenheit”（坚毅）。但由于太过愚笨而无法认清这些，我们“对待今天”的粗糙语言改进者却写出了诸如“Freimuth”（坦率）；但他们也应该写出Gutmut和Freigabe才对，还有就是“Ausfuhr”，而不是“Ausfuhrung”，“Durchfuhr”而不是“Durchfuhrung”。*Beweis*（证据）是对的，但就像我们那些呆滞的所要改良为*Nachweis*（证据）则是不对的，而应该是*Nachweisung*，因为*Beweis*是某样客体（客观）的东西如，mathematischer Beweis（数学证据）、faktischer Beweis（实际证据）、unwiderleglicher Beweis（不可否认的证据），等等，而*Nachweisung*则是某样主观的东西，是发自主体的东西，是证明（Nachweisen）的行为。通常，他们在写“Vorlage”的时候，意思并不是像这词所指的那样，即“提交的

样品”，而是指提交的行为，亦即“Vorlegung”，这当中的区别就类似于Beilage（附件）和Beilegung（调停）、Grundlage（基础）和Grundlegung（奠基）、Einlage（附件）和Einlegung（放入）、Versuch（试验）和Versuchung（试探、诱惑）、Eingabe（呈文、申诉书）和Eingebung（突发灵感）、Zuruckgabe（复原）和zuruckgebung（退回）及许多其他相似的字词。但甚至法院也认可这样的损毁语言，即法院办公室不仅写“Vorlage”（“草案”、“样品”），而不是写“Vorlegung”（“呈送”），而且也用上“Vollzug”（“执行”），而不是“Vollziehung”（“执行”），并且命令要*in Selbstperson*出现，亦即要其本人（in eigener Person）而不是他人身份现身；[(15)]——那我们就不要觉得奇怪，为何会看到报纸的写手报道“Einzug einer Pension”（退休金的“Einzug”）——他的意思其实是“Einziehung”，即“取消退休金”，也就是“退休金将再不能入场了”。这是因为表达彩票的抽彩用Ziehung einer Lotterie，但一支部队的列车则用Zuge eines Heeres的德语智慧，他是无法理解的。不过，对这样的报纸写作者又能有什么期待呢——如果就算是有学问的《海德堡年鉴》（1850年第24期）也在说“Einzug seiner Güter”（“没收他的财产”）?这《德国年鉴》至多可以给出这样的借口：那只是一个哲学教授这样写的。我感到奇怪的是：为何还没发现“Absatz”取代了“Absetzung”、“Empfang”取代了“Enpfangnis”，或者“die Abtretung dieses Hauses”取代了“Abtritt dieses Hauses”，因为这样做才是前后一致的，那些德语改进者也才是值得尊敬的，并能带来令人愉快的误会。但我的确是在一份有不少读者的报纸上发现了，并且是多次发现了“Unterbruch”而不是Unterbrechung——这样一来，人们就会被误导，以为那是一般的疝气，而不是腹股沟疝。但报纸却恰恰是最没有理由剪裁字词的，因为那些字词越长，那它们就更占满了专栏；而如果这是由无辜的音节所致，那这报纸就因此少给这世界散发了谎言。但严肃地说吧，我现在必须在此提请大家记住：阅读人口中肯定有多于9/10之数，就仅仅阅读报纸而已，所以，他们几乎就是无法避免地根据这些报纸而塑造和形成自己的拼写、语法和风格，甚至以他们的简单头脑，会视诸如此类的破坏语言的做法为简约的表达、优雅灵便和独具慧眼的语言改良。的确，没受教育阶层的年轻人

会尊报纸为某种权威，因为报纸毕竟是印刷出来的东西。因此，认真说来，出于国家的需要，报纸是要确保在语言方面做到完全没有错误。为达到这一目的，我们可以聘用一个监察员：这监察员不受薪水；但那些报纸的写手如果肢解了字词或者用上了在优良作家那里不曾碰到过的字词，还有那些语法上（虽然就只是句法上）的错误，以及组合不当或者搞错了意思的介词——每一次犯下诸如此类的错误，就向他们征收1个金路易的手续费；但对那些狂妄嘲笑一切语法规则、乱写一气的家伙，例如不是正确写出“hinsichtlich”，而是写成*hinsichts*的，则得罚上3个金路易，如果重犯的话则罚上多一倍。头脑平庸的人应该墨守成规，而不要去改进语言。抑或德语是被剥夺了权利的，是微不足道的小桩事情，并不值得受到每一个粪堆都会享有的法律保护？可怜的菲利斯特人！如果做事马虎的人和报纸写手保留斟酌决定之力，可以根据自己一时的心情和念头，听从自己缺乏理解力的判断而对德语搓圆按扁，那德国语言又究竟会变成什么样子？再者，我们这谈论的恶劣行为一点都不是只局限在报纸方面，而是成了普遍的事情，无论是书籍还是讲学问的期刊，人们都是以同样的热情和同样不加考虑地破坏语言。我们会发现人们无所顾忌地截去了词语的前缀和附加部分，例如，“Hingebung”变成了“Hingabe”(16)；“Mißverstandniß”剪成了Mißverstand；Verwandeln成了“Wandeln”；Verlauf成了“Lauf”；Vermeiden成了“Meiden”；Berathschlagen成了“Rathschlagen”；Beschlusse成了“Schlusse”；Auffuhrung成了“Fuhrung”；Vergleichung成了“Vergleich”；Ausze-hrung成了“Zehrung”，以及种种这些把戏，间或还有些更恶劣的。就算是在那些讲究学问的著作里面，我们也发现作者在赶时髦。例如，在列普修斯的《埃及人年表》（1849）第545页是这样写的：“Manethos fügte seinem Geschichtswerke—eine Übersicht—nach Art ägyptischer Annalen，zu”（“马内托斯为他的历史著作，根据埃及编年史的方式，补充了一个概要。”）——也就是说，为了节省一个音节，把“hinzufügen”（“补充”）写成了“zufügen”。今天所有的胡乱和糟糕写作的人，就是以这样笨拙的方式截去字词的音节和破坏德国语言，而那种破坏在之后是无法修复的。所以，这样的语言改进者必须一律像小学生一样地受到责罚。每

一个善意的和有识之士都要为了保护德国语言站到我这一边来，共同对抗德国人的愚蠢。类似今天在德国的那些摇笔杆子家伙，其随意和放肆恶待语言的行为，要是发生在英国、法国、意大利（意大利甚至还有令人羡慕的“保护意大利语学院”），那将会招来何种对待？举例说吧，我们看到在《意大利古典作品集成》（米兰，1804，第142卷）里，编辑在审阅《切尼尼的一生》一书时，半点偏离纯正托斯卡纳语的地方都不放过。要是某一个字母出了差错，编辑就会马上在脚注里提出批评。《法国道德学者》（1838）的编辑也是这样。例如，针对伏维纳古所写的这一句话“ni le dégoût n'est une marque de santé，ni l'appétit *est* une maladie.”（“厌食既非健康的迹象，有胃口也不是疾病”，《随想与格言》），编辑指出应该是*n'est*，而不是*est*。换上我们德国人，要怎么写就尽管怎么写好了！如果伏维纳古写了la difficulté est à les connaitre（困难就在于认识它们），那编辑就会表示，“我认为应该是‘*de les connaître*’”。在一份英国报章，我看到某位演讲者受到了严厉的斥责，因为他说了*my talented* friend（我那位有才华的朋友），而这并非标准的英文。其他国家就是这样严肃看待自己的语言的。(17)相比之下，德国的每一个涂鸦者都毫无顾虑地生造离奇的字词，而不会在杂志上接受夹道鞭笞，反而还能找到赞赏者和仿效者。那些写作者和最低级下作的摇笔杆子者，在强加给某一动词从来不曾有过的含义时，是从来不会缩手缩脚的——只要读者能够猜到那强加上去的含义，那这种做法就是有创意的，就会有人模仿。那些傻瓜把随时穿过自己头脑的杂七杂八都写下来，罔顾语言的语法、惯用法、含义和种种常识，并且是越离奇越疯狂就越好！我刚刚就读到Centro-Amerika而不是Central-Amerika。为了节省一个字母而不惜牺牲上文提到的语言能力！这意味着德国人在所有事情上面，都是仇视规则、法律和秩序的。他们喜欢个人随心所欲，然后再以自己敏锐的眼光找出老套的合理理由。所以，德国人是否能够学会在街上沿右边行走，就像英伦三岛以及所有英国殖民地的英国人那样无论在大街还是小巷，都严守沿右走的规矩，我是持怀疑态度的——哪怕严守规矩很有明显的好处。在俱乐部和社交会所里，我们也可以看到人们喜欢由着性子走，破坏最符合目的的公共准则，而这样做并不会给自己带来任何便利和好处。但歌德说了：

581-585

随着自己的感官生活是粗俗的，

高贵之人为秩序和规则而奋斗。

——《译稿》，第17卷，第297页

那发自德国人特性的要破坏语言的疯狂是普遍性的：人人都迫不及待地破坏德国语言，没有半点的怜悯之情；那的确就像外出射鸟的人，每个人都唯恐落后。也就是说，在这样一个时代，既然在德国没有哪怕是一位在世的作家能够写出有可能延续后世的作品，那出书商、写作匠和报纸写手就让自己动手去改革德语了。这样，我们就看到现在的一代人，虽然留着长长的胡子，但却是性无能的，亦即没有能力创造更高级的思想作品。他们就把闲暇用于随意、无耻地肢解众多伟大作家曾经使用过的语言。他们就像赫洛斯特拉图斯一样，为求虚荣而遗下臭名。如果说往昔的文学大家在个别之处对德语做出了某些深思熟虑的改进，那现在每一个摇笔杆子的人、每一个报纸记者和每一个地区文艺小报的编辑都认为自己有权染指语言，以除掉语言中不合自己飘忽心意的东西，或者加进新词。

586

就像我已说过的，人们这种删削字词的躁狂主要是针对词语的前缀和附加部分。他们这样的乱删削当然是为了达到简约的效果，从而让表达更浓缩、更有力，因为只是节省了纸页，毕竟意义不大。所以，他们就想浓缩自己要说的话。但要达到这一目的，该做的却不仅仅是删削字词的字母音节，而是需要简明、扼要的思维。但这恰恰是这些人所无能为力的。此外，只要每一个概念在这语言中都有可以表达的字词，而这一概念细微的含义变化也可以通过这一字词精确相应的变化而标示出来，那简洁、有力、确切的表达才得以成为可能，因为只有通过准确运用这些字词及其变化，才有可能在完整的句子表达以后，在读（听）者的心目中精确唤起表达者想要表达的思想，而不会让读（听）者哪怕有一刻对表达者的意思存疑。为达到这一目的，语言里的每一个字根就必须能够做出相应变化，以表示字意概念所具

有的细腻差别，并以此表达思想的细腻之处，就像穿上了一件湿贴的衣服。而完成这一变化任务主要就是通过词的前缀和附加部分：它们就是语言的键盘所弹出的每一个基本概念的变奏。因此，希腊人和罗马人都通过运用词的前缀来表达几乎所有动词和许多名词微妙意思的变化。我们可以在每一个拉丁语的主要动词那里以例子说明这一点。例如，动词ponere就可以变成imponere，deponere、disponere、exponere、componere、adponere、subponere、superponere、seponere、praeponere、proponere、interponere、transponere，等等。德语也可展示同样的情形。名词Sicht（视野、观点）也就可以变成Aussicht（眺望），Einsicht（眼力、认识）、Durchsicht（审阅、检查）、Nachsicht（醒悟）、Vorsicht（预见、谨慎）、Hinsicht（方面）、Absicht（目的），等等。或者动词Suchen（寻找）可以变成Aufsuchen（搜寻）、Aussuchen（挑选）、Untersuchen（调查）、Besuchen（探访）、Ersuchen（请求）、Versuchen（试图）、Heimsuchen（打击）、Durchsuchen（搜索）、Nachsuchen（追踪）等。[18]这就是词的前缀所发挥的作用。那么，如果为图简约而省略了这些前缀，无论在任何情况下都只用ponere，或者Sicht，或者suchen，而不是上述的字词变化，那一个范围很广的基本概念所包含的所有细微限定就无由标示，就只能听天由命，任由读者去理解了。这样，语言就会变得贫乏、笨拙和粗糙。而这正是“当代今天”的那些自作聪明的语言改进者求之不得的。由于自己的粗糙、无知，他们真的以为我们如此深思熟虑的祖先只是由于蠢笨才无聊地制定了这些前缀，但他们的所为则是别具匠心的，因为一旦只是看到一样的东西，他们就迫不及待地剪掉那些前缀。但在德语，前缀都是有其意义的，都是帮助基本概念表达其所有细微的变化，也正是透过这手段，表达才有可能清晰、确切和细腻，然后才可以有力和言简意赅。相比之下，删削掉多个字词的前缀，就会造成只有一个字词，词汇也就由此变得贫乏。但不仅是这样。以此方式，失去的不仅仅是字词，概念也一并失去了，因为我们没有了把这些概念固定起来的工具。这样，我们在说话，甚至在思考的时候也就只能满足于约略和大概，由此也就失去了说话的力度和思想的清晰。也就是说，通过这样的删削而减少了字词数目的同时，我们也就无法避免地

扩大了余下的字词的含义。而字词含义扩大了，又会再度失去其精确性和具体性，结果就是让歧义和含糊有了可乘之机。这样的话，准确和清晰已是不可能了，力度和言简意赅就更无从谈起。我上面所批评的*nur*的含义扩大，就是说明这方面情形的例子，即马上就带来了歧义，有时候甚至导致错误的表达。如果能把概念定义得更清楚，多出两个音节又何妨呢！难道在表达*Indifferentismus*（冷淡态度）意思的时候，竟然有思想扭曲的人宁愿省掉一两个音节而写出*Indifferenz*（冷淡）字吗？

587-588

所以，那些帮助根词在运用时表现各种细微变化的前缀，对于一切清晰、确切的表达和以此达到的真正言简意赅和力度，就是必不可少的手段。词的后缀也是同样的情形，亦即由动词变成的名词的那些各式不一的末尾音节，而这透过上面的Versuchen（尝试）变成的名词Versuch（尝试）和Versuchung（诱惑）等已经可以说明。因此，字词和概念的这两种变化方式就由我们的祖先经过深思熟虑，极其巧妙、恰到好处地布置在语言里面，并在字词上面留下了印记。但到了我们这一时代，后继者却是粗糙、无知、无能的涂鸦者。这些家伙为了自己的利益而齐心协力，通过糟蹋词语来破坏德语这一古老的艺术珍品，因为这些厚皮囊当然不会对那为表达细腻、微妙的思想而设的艺术工具有任何感觉，但他们却是蛮懂得计算字母的。所以，如果这些厚皮囊要在这两个字词里面任选其一：一个词以其前缀或者后缀精确对应所要表达的概念；另一个词却只是近似和大概地做到这一点，但却短了三个字母——那我们的厚皮囊会毫不犹豫地选用后一个词，并满足于词的大概、差不多的含义，因为他们的思维并不需要这么精细的划分，而只是笼统、批发式地运作；但字词的字母一定要少一些！表达的简约和力度、语言的优美，就取决于这些！例如，假如他们要说so etwas ist nicht *vorhanden*（某些东西是不存在的），那他们就会说so etwas ist nicht da，因为这样就省了不少字母。他们信守的最高原则就是永远宁取短词以作代替，也不要精确和贴切的其他词语。这就逐渐产生了含义极其模糊的俗词；到最后，这些词就都变得不知所云了。这样，德国人所真正拥有的相对其他欧洲民族的唯一优

势，亦即德语轻率地被消除了。也就是说，在优美书写表达方面，德语是唯一几乎可以与希腊语和拉丁语相比肩的语言。对其他的欧洲主要语言作此赞誉则是可笑的，因为那些都是方言、土话而已。所以，与其他欧洲语言相比，德语有着某种不同寻常的高贵、优美气质。但那些厚皮囊又如何能对德语细巧、精致的本质，对德语那些宝贵与柔和的材料有所感觉？——这些材料提供给思想者，好让他们能够固定和保存起每一精确和细致的思想。但数字母却是厚皮囊喜欢做的事情。所以，看看他们是如何沉醉于破坏德语的，这些“当代今天”的高贵儿子。只需看看他们：光秃的头、长长的胡子、以眼镜而不是眼睛视物、动物性的嘴上咬着一根雪茄以代替思想，背上穿着袋子一样的衣服而不是一件外套，无所事事地闲逛而不是勤勉地工作，一副傲慢的态度而不是有着真知灼见，大胆放肆和故作矫情而不是做出成绩。(19)高贵的“当代今天”，华丽的模仿者，喝着黑格尔哲学的母乳长大起来的一代人！你们想把你们的爪子伸进我们古老的语言，好把你们那肤浅和愚蠢的存在痕迹和印记，就像脚印化石一样地以永留纪念。“但愿上帝阻止这样的事情！”滚吧，厚皮囊！这是德语，人们以此表达自己、伟大的诗人以此吟唱和伟大的思想家以此写作！收回你的爪子！否则，你们就没得吃了（这是唯一可以吓唬住他们的）。

589-590

标点符号也成了“当代今天”把语言越改越糟的家伙手里的猎物。这些男孩太早就逃学了，就在无知无识中长大。时至今日，人们在对待标点符号时几乎普遍是故意马虎处理，且自鸣得意。很难说得清楚那些乱写一气的人心里到底想的是什么，但极有可能的是，人们会把这种漫不经心的愚蠢做法看作是法国人的那种可爱、轻盈的文体，或者自以为是容易理解的写法。在印刷出来的文字里，人们惜标点符号如金，以致应该出现的逗号被省略掉了3/4（就让读者自己摸索意思吧，如果能够的话）；本来应该是句号，却只有逗号，或者至多是分号，等等。这样做的直接后果就是每一大复合句子，读者都得读上两遍。其实，标点符号是复合句中逻辑的一部分——只要句子是据逻辑而标点的话。因此，人们这种故意不把标点符号放在眼里的行为简直就是亵渎，尤其是那些语文学家，在处理古老作家的著作时也是草率

处理标点符号。而这正是现在频繁发生的情形，甚至连最新版的《新约》也难以幸免。理解古典著作因此也就变得难多了。但如果你们不惜靠删除音节、计算字母而达致简约，目的就是节省读者的时间，那就应该用足够的标点符号，以让读者一眼就认出哪些字词是属于哪一个分句。这就更能达到目的。很明显，标点符号在例如法语那里是比较松散的，因为法语的句子有着严格的逻辑关系和因此连接紧密的词序；在英语，由于语法贫乏，其松散的标点符号也勉强行得通。但松散和不规则的标点符号在相对古老的语言中是行不通的，因为古老、原始的语言有着复杂和高深的语法，可以造出巧妙的复合句子。诸如此类的古老语言就是希腊语、拉丁语和德语。[20]

591

现在让我们回到我们真正讨论的言简意赅的表达。真正的言简意赅只能出自丰富、有内容的思想，所以，是最不需要仅靠删削字词和短语的部分以缩略其表达方式。这些寒酸的手段，我在此一次性地给予毫不客气的斥责。这是因为有分量的、内容丰富的，因此也就是值得写下来的思想，自然能提供充足的材料和内容，让表达这些思想的复合句子及其完整的语法和词汇如此的丰满，以致没有任何一处是空洞、轻浮的。相反，整个陈述都是言简意赅，而思想在这样的陈述中得到了明白、恰当的表达，并的确优雅地铺展和活动在这些文字里面。所以，我们不要缩略字词和语言的形式，而是应该增加和丰富我们的思想，就像一个身体康复者应该透过恢复丰满的体型，重又穿上之前的衣服，而不是透过缩剪衣服。

592

284

时至今日，伴随着文字写作水平的降低和古老语言被忽视，日渐普遍的文体毛病就是文体的主观性，但这却只在德国土生土长起来。这种主观性就在于写作者只满足于自己知道想要表达的意思，至于读者会看到什么，就由他们去琢磨吧！这种作者信笔而写，而不理会读者，就像他们在进行独白似的。其实，文章应该是作者和读者的对

话；并且在进行这种对话时，作者更应该表达得清楚，因为读者一方提出的问题是作者无法听见的。也正因为这样，写作的文体不应该是主观的，而应该是客观的。为此目的，作者所写出的文字应该直接让读者精确想到作者所想到的事情。但要做到这一点，作者就必须时刻谨记：思想也遵循着重力定律思想，即从头脑抵达纸页总比从纸页进入头脑容易很多；所以，在这过程中，作者必须动用一切手段以助思想一臂之力。如果作者真做到了这一点，那写出的文字就能纯粹客观地发挥作用，就像一幅圆满完成的油画作品。而主观性的文体却不会比墙上的斑点产生出更确切的效果——在看着墙上的斑点时，只有那些想象力被这些斑点偶然激发的人才会看出某些图形，而其他人看到的则只是斑点而已。我们这里所说的差别扩展至作者整个的语言表达方式，但在个别的例子中也经常可以证明。例如，最近我在一本新书里读到了这样的句子："为了增加现有书的数量，我并没有写这本书。"但这一句话表达了与作者其实想表达的相反的意思（我写这书的目的并不是为了增加现有书的数量）。

593

285

写作疏忽、马虎的人，从一开始就以此承认了他自己的思想并没有多大的价值。这是因为只有当我们确信自己的思想包含着真理，并且非常的重要，我们才会有所需的热情，一心一意，以不懈的毅力、用上最清楚、最优美和最有力的语句把这些思想表达出来，正如放置圣物或者无价的艺术珍品时，我们会选用银制或者金制的器具一样。所以，古老作家的思想在其文字中存活了数千年，并因此缘故被冠以"经典"这一荣誉头衔。这些古老作家都是细致、认真地写作。柏拉图的《理想国》的序言据说写了七次，每次都做了大幅改动。而德国人在文体和衣着方面却以其疏忽、马虎明显有别于其他国家的人。而这两种草率、邋遢都源自同一民族性的根源。但是，正如衣冠不整暴露出了并不尊重要与之接触的人，同样，草率、马虎、拙劣的文体，表明了作者并不尊重他的读者。那么，拒绝阅读这样的文章就是读者对作者合情合理的惩罚。尤其可笑的是，某些批评家就是以极为草

率、为赚取稿费而写的文字批评别人的著作。这种情形就好比坐在法官席上的人穿的是睡衣和拖鞋。相比之下，英国的《爱丁堡评论》和法国的《知识分子杂志》里面的文字却是多么的认真、严谨！正如与一个衣着邋遢、肮脏的人搭话之前，我会犹豫一番，同样，一旦看到作者写得疏忽、大意，我就会随手把书放下。

594

直至大概一百年前，学者们都是以拉丁文撰写文章，在德国尤其是这样。在运用这一文字时，哪怕出现一个失误在当时也是一件耻辱的事情，但大多数人还是认真地争取写出优雅、精致的拉丁文，许多人成功地做到了这一点。现在，在人们摆脱了这一镣铐，可以用自己的母语舒适、方便地写作的时候，本来以为他们会很认真地以母语写出起码是尽量精确和尽可能优雅的文字。在法国、英国和意大利，情况仍的确如此，但在德国却是相反的情形！在德国，人们就像那些被支付了金钱的下人一样，急匆匆地胡乱写下要说的东西，从自己还没漱干净的嘴里冒出的词语直接就形诸笔墨，既不讲究文体，也没有逻辑可言，因为在该用完成时和过去完成时的时候，都用了未完成时；该用第二格的时候却用了第六格；永远用介词“*für*”代替所有的介词——而这一用法六次里面有五次是用错的。一句话，所有我在上文提到过的文体毛病，他们无一幸免。

285（补充）

人们越来越普遍地误用*Frauen*（妻子、太太）以代替*Weiber*（女人）。在我看来，这是对德语的破坏，因为德语因此而变得更贫乏了。这是因为Frau是妻子，而*Weib*则是女人（Mädchen——小姐、姑娘——并不就是Frauen，而是想要成为“Frau”）。这样的混乱在13世纪就曾经出现，也只是在后来这两个名称才分开了。女人（Weiber）不再想称为Weiber，与犹太人想称为“以色列人”，与裁缝想称为“时装师”，与商贩把其柜台名为“办公室”，与每一个戏谑、玩笑都想称为幽默，都是出于同一个原因，因为人们把并不属于这个词的东西，把更应该与那事物和事情本身有关联的东西赋予了这个词。并不是那词

招来对那事物的鄙视，而是恰恰相反。因此，在两百年后，当事者就会建议再变换一下词语。

595

但德语无论如何都不应该因为某一妇人的古怪念头而减少一个字词。所以，我们不能听任女人及其肤浅的茶桌才女掺和这些事情，而是要谨记：欧洲的这些女人的捣鼓或者夫人们的举止行为，最终就会将我们引至摩门教的怀抱。(21)

286

596

甚少人是以建筑师的建筑方式写作：建筑师在开始建筑之前就已制定了计划，连零星、个别的细节都已考虑妥当。大部分人的写作就只是像玩多米诺骨牌一样。也就是说，正如人们在玩骨牌的时候一半带有目的、一半听任偶然地把骨牌一块块排列起来，人们也是以同样的方式，以一定的次序和连贯写下他们的句子。写出来的东西在完成以后整体是个什么样子，所有那些要得出一个什么样的结论——对此，写文章的人大概都是不知道的。许多人甚至连这些都不知道就拼命地写，一如辛勤建造的珊瑚虫：长而复杂的复合句一个接着一个，也只有天知道这些句子要走到哪里结尾。“当代今天”的生活就是扎样的风驰电掣，反映在写作里则是极度的仓促、马虎。

287

写出良好文笔所必须遵循的主导原则应该是：一个人每次只可以清楚地思考一样事情。所以，我们不能苛求一个人在同一时间里思考两个或者两个以上的思想。但如果作者把一个主要复合句拆开，把不止一个思想以插入句的形式塞进复合句的空隙里，那这位作者就是在苛求读者在同一时间里思考多个思想。这就毫无必要和恶意地扰乱了读者。这主要是德国作者的所为。虽然德语比起其他活着的语言都更适合做到这一点，但那只是为这样做提供了可能，而不是说这样做就

是值得赞扬的。法语散文读起来让人轻松、愉快，没有其他语言能与之相比，因为法语文章一般都没有上述毛病。法国人会尽量以合乎逻辑、顺乎自然的次序串起自己的思想，把这些思想逐一呈给读者思考。这样，读者就能集中全副精神逐一思考作者的想法。而德国人则把不止一个想法交叠在了一起，然后反复交叠再交叠，弄成一个复杂、交叉的复合句，因为他们想要同时说出五六样东西，而不是一个接一个地把这些东西表达出来。要一句一句地说话，不要同时、交叉地表达五六个意思！也就是说，德国作者本应尽力吸引和抓住读者的注意力，但他们却还要求读者违反上述每次领会一样东西的法则，在同一时间里要思考三到四个不同的想法；或者因为这是不可能的事情，所以，就让读者以快速变换的方式交替思考多个想法。如此一来，“僵硬的文体”就奠定了基础，然后，用上造作、浮夸的词语表达至为简单的东西，再加上其他诸如此类的方式手段，那这种“僵硬文体”也就终于完备了。

597

德国人的真正民族性就是笨拙、迟缓。这可以从德国人的走路方式、举止动作、语言谈吐、理解和思维等方面显现出来，但德国人的写作风格，他们那种以造出长而笨重、错综复杂的句子为乐，则尤其表现出这种民族性。在阅读这些句子的时候，记忆力必须单独在长达5分钟的时间里耐心记住交给它的功课——直到最终在复合句子的末尾，理解力才帮得上忙和解开谜团。德国的作者就以此炫耀自己；如果能再把矫饰、浮夸和貌似崇高与庄严等悉数展示，那作者就更陶醉其中了。但愿读者能有足够的耐性吧！但德国作者首要竭力写出的，无一例外就是尽可能模糊和不确定的词语和句子，这样，一切就像显现在浓雾当中：目的似乎就是既要为每一个说法都预留一条后路，也要装腔作势，冒充说出了比实际想到的更多的内容；再有就是这种特色源自确实的蠢笨和浑噩，而正是这一点使外国读者讨厌所有的德语文章，因为他们可不愿意在黑暗中瞎摸索，而我们的国人对这一点却似乎特别投缘。

本就冗长的复合句子，由于加进了连环的插入分句而变得更臃肿，那些句子就像肚子里塞满了苹果的烤鹅，读者没有预先看表都不

敢碰这些句子。这样，首先卖力应付任务的是记忆力，而本来要投入工作的应该是理解力和判断力才对；但理解力和判断力的活动和发挥正是由于记忆力的活动而遭削弱和妨碍。这是因为这样的庞大复合句子给读者提供的，就只是未完成的短语和散句——在这过程中，读者必须发挥记忆力，小心收集和保存这些散句和短语，就像保存好一封撕烂了的信件的碎片——直到凑齐了，稍后才会读到整个复合句的其余部分，读者才终于得知具体的意思。所以，读者首先必须不明所以地读上一大段文字，在这期间却无从展开思考，而只能死记所读到的所有东西，希望在读完结尾的点睛句子以后，才终于得到可以思考的某些东西。读者得到了如此之多要记住的东西以后，才获得了供理解的某些东西——这种做法显而易见是极为糟糕的，并且消磨了读者的耐性。[22]但头脑平庸的人明显偏爱这种文字，其原因就在于它只有在消耗了读者一定的时间和精力以后，才会让读者去理解其实可以马上就能理解的东西；经此折腾，就产生了这些作者比读者更具头脑和深度的假象。这种方式也属于上文已经提到的那一类手段——平庸的作者无意识地和本能地应用这些手段以隐藏自己的思想贫乏，制造出与此实情恰恰相反的假象。在这些手法方面，这些人的创意真可谓惊人。

598

但很显然，把一个思想与另一个思想交错叠在一起，就像木造的十字架那样，有违一切健康的理性。但这正正就是所发生的情形，因为作者打断自己已经开始的话语，而在中间插入完全不同的另一些话。也就是说，作者让他的读者记住已开始了的、但暂时还没有含义的复合句，直至收到后续的补充部分为止。这种情形就好比主人把空的食物盘子交给他的客人，让客人引颈期待会有点点食物。真正说来，中间的逗号与页底的注解和正文中间的插入语是同一个家族，这三者从根本上就只是程度上的差别而已。如果说德谟斯芬尼和西塞罗有时候也写出了类似的包含插入式的复合句子，那他们不曾这样做的话就更好了。

599

但至为无聊、愚蠢的则是插入句并非是在句子结构许可的情况下

加进去，而是直接折断整个句子以强行夹进所要插入的句子。假如打断别人的说话是无礼的举动，那打断自己的说话也是如此，例如在造句时突兀地插入分句。这种句式被应用了多年，所有拙劣、马虎、急匆匆、眼睛只盯着黄油面包的摇笔杆子者，在其文章中的每一页都写出了五六个这种句式，而且为此自鸣得意。这种句式就是——我们应该，如可能的话，在列出准则的同时也举出示范例子——折断一个句子，以便在这句子的两部分之间粘上另一个句子。这些人这样地写作却并非只是出于懒惰，还因为他们愚蠢，因为他们把这种句式视为一种可爱的“轻灵”文体，可以让他们的表达跳跃、活泼。只有在相当稀有的个别例子里，这种句式才是可以原谅的。

288

在逻辑学中，固然可以顺便应用上有关分析判断的学说，但在良好的陈述中，逻辑其实是不会露面的，因为那会显得简单和幼稚。在个体被通过谓项以定性时，就最显示出这一点，因为这些谓项已为那个体的种属所有，例如，一只公牛，是带角的；一个医生，其职业是治疗疾病的，等等。所以，只有在需要解释或者定义的时候，这些才是用得着的。

600

289

只要比喻是把某一未知的关系由某一已知的关系加以说明，那比喻就是很有价值的。甚至那些详尽并因此变成了寓言的比喻，也只是把事物的某种关系以最简单、最明晰、最容易为人理解的方式表现出来。甚至概念的组成归根到底也是以比喻为基础的——只要比喻是出自把握事物中相似的地方和忽略不相似之处。再者，真正的理解归根到底就在于把握事物之间的关联（un saisir de rapports）：我们越能在彼此差别很大的情形里和在各自完全不同的事物当中，重又认出事物中的同一关联，那我们对这一关联的认识就越清晰和越纯粹。也就

是说，只要事物的某一关联只在某一个别情形里为我所认识，那我对这一关联的认识也就只是个别的，因此的确就仍只是直观的。但只要我哪怕只是在两种不同的情形里也认识到了这同一种关联，那对这一关联的整个本质，我就有了一个概念，亦即有了更深刻和更完整的认识。

正因为比喻对认知来说是强有力的杠杆，所以，能够提出令人惊奇的，并且是鲜明、有力的比喻，也就表明了提出比喻的人具有深刻的理解力。据此，亚里士多德说：“能够找到比喻是相当难得的事情，因为这是唯一无法向他人学习到的本领。这是天才的标记之一，道理在于要说出很好的比喻，就要认出事物中同类和相似的地方。”（《诗学》，第22章）同样，“甚至在哲学里，能够在相差甚远的事物当中找到相似、同类的东西，就是洞察力的标志”（《修辞学》，3，11）。

289（补充）

601

发明出语言的语法的人类远古智者，无论其具体是在哪里，是多么的伟大和了不起！因为语法是至为了不起的艺术品。他们创造出不同的词类，把名词、形容词、代词的性和格，动词的时态和语气划分清楚、固定了下来；同时，把未完成时、现在完成时和过去完成时一丝不苟地、细腻地区别开来。希腊语则另有不定过去时呢。所有的这些，都是为了这一高贵的目的：拥有一个合适的和得力的物质工具，以相称和完整地表达人的思想，可以记录下和精确再现这些思想每一细微的变化和差别！相比之下，现在让我们看一看当今那些要改进这一艺术品的人吧。那些粗笨、迟钝、以摇笔杆子为业的德国学徒，为了节省点篇幅，就想把那些他们认为是多余的细腻差别清除掉。所以，他们就把多种的过去时浇铸成铁板一块的未完成时，然后就只固守这一时态。在这些人的眼中，上面我所称赞的、发明了这些语法形式的人简直就是傻瓜——他们竟然不知道我们其实可以无分彼此、粗略地一概处理所有事情！未完成时就是唯一的万应过去时态，以此表

达就足够有余了！在这些人的眼中，甚至希腊人也是头脑幼稚的，因为他们竟然不满足于三种过去时态，还要另外再加上两种为希腊语所特有的过去动作时态！[23]此外，这些人还热心地砍削掉所有前缀，认为就是些无用的累赘，而剩下的部分到底表达了什么意思，就让聪明的人去猜吧！一些关键的逻辑助词，如“nur、wenn、um、zwar、und”等，为了节省篇幅而被省略掉了，但这些助词却指示了整个复合句的含义。这样一省略，读者也就不很清楚其中的意思了。而这却正是很多作者求之不得的事情。也就是说，这些作者故意写出难懂和模糊的文字，因为他们误以为这样就能够让读者对他们肃然起敬。这些坏蛋！一句话，这些家伙肆无忌惮地破坏语法和字词，目的就是要省掉几个音节。为了在这里或者在那里去掉个把的音节。他们想出了数之不尽的办法，傻乎乎地误以为这样就可以做到言简意赅。但是，我的头脑简单的人啊，言简意赅的表达并非是删削个把音节，而是需要完全不一样的东西，所要求的素质是你们既不会理解，也不会拥有的。针对这些人的所为，非但没有任何的责备，反倒随时有着众多比他们更差劲的蠢驴群起仿效。上述那些“改进”德语的做法都得到普遍的，并且几乎是无一例外的仿效——这一事实可以以此解释：很多音节的细腻含义不为粗人所理解，要理解消除这些音节的做法，只需拥有连最愚蠢之人都会有的智力就足够了。

602

语言是艺术品，对语言人们应作如是观，因而要客观待之。据此，用语言所表达的一切都应该遵循规则和符合语言的目的。每一个句子所理应表达的意思，都必须的确能够证明就是客观包含在这一个句子里面。我们不应该只是主观地应用语言，得过且过地表达思想，而又希望别人可以猜到我们的意思。但那些从来不会显明词格、一概以未完成时表达所有的过去时态、删掉字词的前缀及做出其他种种事情的人，就是这样做的。与最初那些发明和细分了动词的时态和语气、名词和形容词的词格的人相比，那些可怜的家伙相差多大的距离啊！——他们巴不得扬弃所有这些，好让德语在其手里沦为某种霍屯督式土话，那就更适合含糊其辞、只表达大概意思的他们！那些人就是当今在精神思想方面都破产了的文坛中一切向钱看的卑贱文人。

面对来自日报记者、写手对语言的糟蹋，文艺刊物和学术书籍的学者们却是服从、欣赏和模仿，而不是起码以身作则，做出相反的行为，亦即应该保存和保持真正优美的德语文字，以制止破坏行为。没有人肯挺身而出，抵制上述糟蹋行为。德语在遭到最低级的文痞恶待的时候，没有哪怕是一个人肯站出来施以援手。没有，德国人就像绵羊一样地随大流，跟着蠢驴往前走。这是因为没有哪一个民族像德国人那样不愿意自己独立做出判断（to judge for themselves）和因此做出谴责，而每时每刻，无论是在现实社会还是文章写作，都给德国人提供了这样做的机会。[24]“这些人是没有肝火的，就像鸽子一样。”[25]但是，没有肝火的人，也就是没有理解力的，而理解力必然带来某种程度的尖锐眼光。每天，现实生活、文学艺术中的很多事情都必然引发具有尖锐眼光的人在内心的嘲笑和谴责，而正是这些不会让我们模仿那些可笑的东西。

603

最后，我建议读者阅读我的主要著作第2卷第12章所说的内容。

---

(1) 伟大的作家（高的级别）和艺术家的特点，因此也是为他们所共有的东西，就是他们对其事业是认真的，而其他的人则除非是对他们有用的和有进账的事情，否则，对任何其他都不会认真对待。

如果一个作者是出于自己内在的某种使命和冲动而写出了一本书并获取了名声，但在这之后就利用这名声而过多写作，那他就是为了可怜巴巴的金钱而出售自己的名声。一旦一个人的写作是因为要谋取某些东西，那他就不会写出什么好的东西。

只是到了这个世纪，才有了职业的作家。在这之前，只有具有使命感的作家。

(2) 为了确保长久吸引读者的这一兴趣，我们必须要么写出具有永恒价值的东西，要么就得不断写出些新的东西——而恰恰因为这样，这些新的东西就越搞越差。

我要是接近顶点，不下又不上，

那我就得每次都搞出新的花样。

——蒂克

(3) 另一个版本：我宁愿开一个专门偷、骗、造谣中伤的机构，也……

(4) 平庸之人没完没了写出的东西就像是用模板压印而成，也就是说，纯粹是由时髦的现成套语所组成。作者不曾想到任何东西就把这些词语写了下来。头脑杰出的人却组合字词以形容每一专门的情景。

生动的字词、独创的说法和巧妙的表达就像衣服一样：在新的时候，这些令人眼前一亮，产生很好的效果。但随后，人们就一窝蜂仿效它们。这样，很短的时间以后，这些词句就被用滥了，到最后，变得完全没有效果了。

(5) 谁要是有值得一说的话，那他用不着使用矫揉造作的字词、复杂的短语和幽暗不明的隐喻以遮盖自己的意思。相反，他会简单、清楚、朴实地表达出自己的看法，并且确信能产生效果。所以，谁要是使出上述招数，也就以此暴露出自己欠缺头脑思想和知识。

(6) 令人费解的文字（Unverständliche）是与缺乏理解力（Unverständigen）紧密相关的。在这种令人费解的语言背后，极有可能是故弄玄虚，而不是深不可测的思想。

(7) 参见伏尔泰，《论人》，6，172。——译者注

(8) 参见《约伯记》，14：1。——译者注

(9) 另一个版本：缺乏思想的内容就要借助各种形式以掩藏自己：会藏身于装腔作势、自以为是和华而不实的词藻，以及百多样其他的花样。但偏偏朴实是不被采用的，因为一旦以朴实的形式出现，那就无法折腾，其简单、迟钝就尽现出来。甚至头脑不错的作者也不敢写出朴实的文字，因为自己的思想就会显得干巴和乏味。所以，朴实的风格始终是为天才准备的礼服，正如赤裸是美丽身体的特权一样。

(10) 另一个版本：人们在当代对德语所做出的种种骇人听闻的伤害，其中最厉害者则是消除完成时，以未完成时取而代之，因为这种做法直接破坏了言语的逻辑，混乱了言语的含义，把个中的根本差别一举消除了，并让言语说了与说话人本意不一样的意思。在德语里，使用未完成时和完成时的规矩是和拉丁语一样的，因为在这两种语言里，主导原则是一样的：把仍在继续的未完成动作与已经完成、完全已成过去的动作区别开来。

(11) 在号称学术的《哥丁根评论》（1856年2月），我发现在绝对需要用上虚拟式的过去完成时的地方——假设这句子是有人能理解的意思的话——作者却为了那受欢迎的简约而用了一般的过去未完成时，也就是看到了这短语“er schien”，而不是“er würde geschienen haben”。我对此的回应是：“可怜的家伙！”

(12) *von*的离格（第六格）简直已成了所有格（第二格）的同义词：每个人都以为可以挑选他想用的那一个。前者逐渐就会完全取代所有格，人们就会像是个德国的法国人一样地写东西。这可是羞耻的事情：语法失去了所有的权威性，取而代之的是胡写者的率性而为。所有格在德语中透过“des”和“der”表达出来，而*von*标示的是离格，永远记住这一点吧，我的伙计们，如果你们是要写德语而不是法式德语的术语的话。

(13) *Für*很快将会成为德语中唯一的介词了。人们乱用这介词已到了无法无天的程度。“Liebe *für* Andre”（“对他人的爱”）而不是用*zu*；“Beleg für u. s.w.”（“对……的证明”），而不是用*zu*；“wird *für* die Reparatur der Mauern gebraucht”（“对修墙所要用到的”）而不是用*zur*；“Professor *für* Physik”（“物理学教授”）而不是用*der*；“ist *für* die Untersuchung erforderlich”（“对探究所需的”）而不是用*zur*；“die Jury hat ihn *für* schuldig erkannt”（“陪审团认定其有罪”）而*für*在此是多余的；“Beiträge *für* Geologie”（“对地质学的贡献”）而不是*zur*；“Rücksicht *für* Jemanden”（“对某人的体谅”）而不是用*gegen*；“reif *für* etwas”（“某事已准备就绪”）而不是用*zu*；“er braucht es *für* seine Arbeit”（“他的工作需要用上那东西”）而不是用*zu*；“Die Steuerlast *für* unerträglich finden”（“纳税负担已无法承受”）、“Grund *für* etwas”（“对某件事的根据理由”）而不是用*zu*；“Liebe *für* Musik”（“对音乐的爱”）而不是用*zur*；“Dasjenige was früher *für* nöthig erschienen，jetzt ...”（《邮报》，“那早些时候似乎是需要的东西，现在……”）。而“*für* nötig finden”、“*für* nötig eracten”（“视为必需的”）则毫无例外见之于最近10年所有的书籍和报纸，但这却是错误的用法。在我年轻的时候，一个中学高年级学生也不会犯下这样的错误，因为在德语里，应该写成“nötig eracten”，要么就是für nötig halten。所以，现在一个写作者在需要某一个介词的时候，一刻都不用多想，就用上*für*，而不管这到底表达了什么。这一个介词必须承担大任、代表所有的其他介词。“Gesuch *für* die Gestattung”而不是用*um*；“*Für* die Dauer”而不是用*auf*；“*Für* den Fall”而不是用*auf*；“Gleichgültig *für*”而不是用*gegen*；“Mitleid *für* mich”而不是用*mit* mir（在一篇反批评文

章！）；“Rechenschaft *für* eine Sache geben”而不是用*von*；“*Dafür* befähigt”而不是用*dazu*；“*Für* den Fall des Todes des Herzogs muß sein Bruder auf den Thron kommen”而不是*im*；“*Für* Lord R. wird ein neuer Englischer Gesandter ernannt warden”而不是用*an Stelle*；“Schlüssel *für* das Verständniß”而不是用*zum*；“Die Gründe *für* diesen Schritt”而不是用*zu*；“ist eine Beleidigung *für* den Kaiser”而不是用*des* Kaisers；“Der König von Korea will an Frankreich ein Grundstück *für* eine Niederlassung abtreten”（《邮报》），用德语说的话，那就是“Frankreich dem König eine Niederlassung *für* ein Grundstück giebt”。“Er reist *für* sein Vergnügen”而不是用*zum*；“Er fand es *für* zweckmäßig”（《邮报》）。“Beweis *für*”而不是“Beweis *der* Sache”；“Ist nicht ohne Einfluß *für* die Dauer des Lebens！”而不是*auf*（苏科教授在耶拿）；“*Für* einige Zeit verreist”！（*Für*意味着赞同，也只有在拉丁语也可以这样用的话才可以这样用。）“Indignation *für* die Grausamkeiten”（《邮报》）而不是用*gegen*。“Abneigung *für*”而不是用*gegen*；“*Für* schuldig erkennen”，还有就是“*Für* schuldig erklären”——这*für*都是多余的。“Das Motiv *dafür*”而不是用*dazu*；“Verwendung *für* diesen Zweck”而不是用*zu*；“Unempfindlichkeit *für* Eindrücke”而不是用*gegen*；题目“Beiträge *für* die Kunde des Indischen Alterthums”而不是用*zur*；“Die Verdienste unsers Königs *für* Landwirthschaft，Handel und Gewerbe”而不是用*um*（《邮报》）；“Ein Heilmittel *für* ein Übel”而不是用*gegen*；“Neues Werk：das Manuskript *dafür* ist fertig”而不是用*dazu*；人人都写成“Schritt *für* Schritt”而变得毫无意义，而不是用*vor*；“Freundschaftliche Gesinnung *für*”而不是用*gegen*；甚至“Freundschaft *für* Jemand”也是错的，必须用*gegen*：也就是说，在德语中，*gegen*既意味着“相反”也意味着“对方”；“Unempfindlich *für* den Schmerzensruf”而不是用*gegen*；“Er wurde *für* todt gesagt”！还有“*für* würdig erachten”，*für*都是多余的。“eine Maske erkannte er *für* den Kaiser”而不是用*als*；“*für* einen Zweck bestimmt”而不是用*zu*；“*Dafür* ist es jetzt noch nicht an der Zeit”而不是用*dazu*；“Sie erleiden eine *für* die jetzige Kälte sehr harte Behandlung”而不是用*bei*；“Rücksicht *für* Ihre Gesundheit”而不是用*auf*；“Rücksicht *für* Sie”而不是用*gegen*；“Erforderniß *für* den Aufschwung”而不是用*zu*；“Neigung und Beruf *für* Komödie”而不是用*zur*。最后的两个短语是一个著名的德语语

言文学研究者写出来的（J.格林，《关于席勒的演讲》，根据1860年1月《文学报刊》所登载的节选）。

(14) 只有德国人和霍屯督人才会允许自己做出这样的事情，写出“sicher”而不是“sicherlich”；然后，在要写“gewiss”之处写成了“sicher”。

写成*sicher*而不是*gewiss*：*sicher*是一个形容词，其副词形式是*sicherlich*。 *sicher*不可以作为副词代替*gewiß*，就正如现在普遍所发生的情形，而这样做并没有任何的根据基础。

(15) 法院不是写*Vorladung*（传讯），而是写了*Ladung*（装载）。但只有武器和船只才是*Ladung*（装满弹药、装载了货物）的，而招待宴会只会发出*Einladung*（邀请），法庭只会有*Vorladung*（传讯）。法院要永远记住：法庭判断力的身家性命是听任他们自己决定的，所以，这些可不是闹着玩、随便出丑的。在英国和法国，人们在这方面更加的精明，始终坚守那古老的官方文体，因此，法庭的几乎每一个判决都是以whereas（有鉴于……）或者pursuant to（依据……）开始。

(16) 我们可以说：“Die *Ausgebung* der neuen *Ausgabe* wird erst über acht Tage stattfinden”（“新分发的东西将只能在8天后分发）。”

(17) 英国人、法国人、意大利人的这种严格态度并不是书呆子的咬文嚼字，而是一种小心、谨慎的行为：他们不允许摇笔杆子的人妄动民族的圣物——语言，而这却是现在德国正在发生的情形。

(18) Führen一词可变成Mitführen、Ausführen、Verführen、Einführen、Aufführen、Abführen、Durchführen。

(19) 直至40年前，天花夺去了2/5的小孩的生命，也就是夺去了所有的虚弱小孩，剩下的是更强壮、抵御住了这火的考验的小孩。牛痘疫苗保护了那些虚弱者。看看今天在你们的胯下跑动的长胡子侏儒，他们的父母就只是由于牛痘疫苗的恩惠而得以存活。

(20) 另一个版本：在类似法语，甚至英语当中，因为其语法极其贫乏，尤其是在其词语变格和词形变化的能力方面，其字词因此需要有严格的逻辑顺序，所以，其标点符号就可以是不足和松散的。但如果有完美的语法可以允许透过调动顺序中的词语而搭建起巧妙的句子（这提供了修辞和诗歌的巨大优势），那并不是直接相关的句子和短语就必须通过标点符号以分开，以便让人一目了然复合句的意思，就像希腊语、拉丁语和德语那样。

(21) 另一个版本：*Weiber*一词完全是无辜的，只是标示了女性性别而已，并没有任何附带的含义。如果这个词带上了某一令人不快的含义，那这只是由于这词的所指，而不是由于这个词本身。因此，改变这个词并不会改变这件事情。德语跟意大利语一样，都有表达属和种、女性和妻子的两个相应词，不应该由于女人的怪念头而弃用这些词。所以，把Frauen用来表示Mädchen，也始终是不着调的，就算是千百个无聊的茶桌文人都毕恭毕敬地硬是把这词作此用法。犹太人也同样想称为“以色列人”，裁缝也想称作“时装师”；不久前，还有人提议：因为*Litterat*（文人）一词已经不遭人信任，所以，这些文人先生们不想用这名称了，想改为*Schriftverfasser*（原作者）。但假如一个本身并没有问题的名称招致了不好的名声，那这并不在于这个名称本身，而在于这名称的所指，因为新的名称很快就会又有旧名称的命运。个人与全体也是一样：假如一个人改了名字，那是因为他之前让自己的名誉受损，但这个人还是同样的一个人，并不会让新的名字带有比旧名字更多的荣誉。

*Weib*一词并没有任何过错，不管是其发音还是词源。所以，假如这个词有了某些不好的含义，那这不能归咎于这个词，而只能归咎于这个词所指示的对象；所以，无论人们替换上哪一个词，那词都会受到传染。这就跟想要称为以色列人的犹太人是一样的——虽然自从沙曼萨国王以来，就只有以色列的辉煌纪念，而再没有以色列人了。

(22) 另一个版本：写出这样长和塞在一起的复合句子的作者，知道这庞然大物的走向和结尾的词语，所以，作者是蛮有信心的，因为是他建造起那迷宫；但读者却不知道这些而为此受苦，因为他要用心记住所有的分句和从句，直至读到最后的点睛词语才终于知道这到底要说的是什么。

(23) 我们的天才的语言改进者不是早就生活在希腊人的时候，是多么的可惜！他们就会把希腊语的语法砍削成霍屯督的语言。

(24) 后来的版本增加了内容。内容是：相反，人们误以为只要跟风、模仿破坏语言的愚蠢行为，就能显示出自己跟上了时间的潮流，就是与时代同步的作家。——译者注

(25) 参见《哈姆雷特》，第2幕，第2景。——译者注

第24章　论阅读和书籍

290

无知只有在与财富结伴的时候才让人降格。穷人为贫穷和匮乏所苦，他们的劳作取代了求知并占据了他们的思想。相比之下，有钱、但无知无识的人却只是生活在感官快乐之中，就跟畜生一样，我们每天都能看到这样的情形。此外，对这种有钱的无知者还有这样的指责：他们并没有充分利用财富和闲暇，没有应用于让这两者陡具极大价值的事业。

291

在阅读的时候，别人代替我们进行思考：我们只是重复着别人的思维过程。这种情形就好比小学生在学写字的时候，用羽毛笔摹写教师用铅笔写下的笔画。因此，在阅读的时候，思维的大部分工作是别人帮我们做的。所以，当我们不再专注于自己的思想而转入阅读的时候，会感受到明显的放松。但在阅读的时候，我们的脑袋却只成了别人思想的游戏场。当这些东西终于撤离了以后，留下来的又是什么呢？那是因为一个人要是几乎整天大量地阅读，在间歇的时候则只做没有思想的消遣以稍事休息，那他逐渐就会失去自己独立思考的能力，就犹如一个总是骑在马背上的人最终就不会走路了一样。但相当多的学究所遭遇到的情形就是这样：他们把自己读蠢了。这是因为一有空闲时间就马上重新接着持续阅读，对精神思想的瘫痪作用，甚至更甚于持续的手工劳作，因为在从事手工操作时，我们毕竟还可以沉浸于自己的思想之中。正如弹簧持续受到重压最终就会失去弹性，同样，我们的头脑会由于别人思想的持续侵入和压力而失去其弹性。正如太多的食物会搞坏我们的肠胃，并因此损害了整个身体，同样，太多的精神食物会塞满和窒息我们的头脑。这是因为我们阅读得越多，

所阅读的东西在头脑留下的痕迹就越少——因为我们此时的头脑就像一块密密麻麻重叠写满了东西的黑板。这样，我们就无暇重温和回想，而只有经过重温和回想我们才能吸收所阅读过的东西，正如食物并非咽下之时就能为我们提供营养，而只能在经过消化以后。如果我们经常持续不断地阅读，在这之后对所阅读的东西又不多加琢磨，那这些东西就不会在头脑中扎根，其大部分就会失之遗忘。总的来说，精神营养跟身体营养并没有两样：我们咽下的东西真正被我们吸收的不到1/50，其余的经由蒸发、呼吸和其他方式消耗掉了。

604

此外，付诸纸上的思想总的来说不外乎就是在沙滩上走路的人所留下的足迹：我们是看到他所走过的路，但要知道这个人沿途所见，那我们就必须用自己的眼睛才行。

292

605

我们并不是通过阅读有文采的作品就可掌握这些文采素质——这些包括，例如，丰富的形象、生动的比喻和雄辩的说服力；大胆直率或者尖刻讽刺的用语、简洁明快或者优美雅致的表达；除此之外，还有语带双关的妙句、令人眼前一亮的醒目对仗、言简意赅的行文、朴实无华的风格，等等。不过，观摩这样的文笔却可以引发我们自身已经具备的这些潜在素质，使自己意识到所具备的内在素质，同时也了解到能够把这些素质发挥到怎样的程度。这样，自己也就更放心地顺应自己的倾向，甚至大胆发挥这些才能；从别人的例子我们就可以鉴别运用这些才能的效果，并由此学到正确发挥这些才能的技巧。只有这样，我们才实际拥有了这些才能。所以，这是阅读唯一能够培养我们写作的地方，因为阅读教会了我们如何发挥和运用自身的天赋能力——前提当然始终是我们本身已经具备这些天赋。但如果自身欠缺这些素质，那无论怎样阅读也都于事无补——除了勉强学到一些死板、僵硬的矫揉造作以外；以此方式我们就只成了肤浅的模仿者。

292（补充）

为了我们眼睛的健康起见，卫生官员应该监察印刷字体的大小，以防它们小于一定的限度。（1818年我在威尼斯的时候，那些精美的威尼斯饰链还有人制作。一个首饰匠告诉我：那些制作微型饰链的匠人过了30年以后，眼睛就瞎了。）

293

正如地球的岩石层逐层保存着以往年代的生物，同样，图书馆的书架上也按照时间顺序保存着以往年代的错误观点及其陈述——这些东西曾几何时，就像那些以往年代的生物一样，活蹦乱跳，得意于一时，并且也确实造成了一定的轰动。但现在它们却僵直地、石化地呆在图书架上，也只有研究古籍的人才会向它们打量一眼。

606

294

据希罗多德所言，波斯国王泽克西斯一世看着自己一望无际的大军时不禁潸然泪下，因为他想到过了一百年以后，这里面的人没有一个还会活着。而看着那厚厚的出版物目录，考虑到所有这些书籍用不了10年的时间就会结束其生命——面对此情此景，谁又能不潸然泪下呢？

295

文字作品跟生活别无两样：在这里，我们随便都会碰见不可救药的粗鄙之人，到处都充斥着他们，玷污着一切，就像夏天的苍蝇。所以，就有了数不胜数的坏书、劣书。这些文字作品中的杂草夺走了麦苗的养分，并使之窒息。也就是说，这些坏书、劣书抢夺了读者大众的时间、金钱和注意力，而所有这些按理说是要投入到优秀的书籍及

其高贵的目标中去的。这些坏书、劣书本身就只是为了获得金钱，或者谋取职位而写出来的。所以，这样的东西不仅毫无用处，而且更是绝对有害的。我们当今9/10的文字作品除了蒙骗读者，从其口袋中抠出几个铜子以外，再没有别的其他目的。为此共同的目的，作者、出版商、评论家绝对是沆瀣一气，狼狈为奸。

那些多产的写作匠、为面包而挥舞笔杆子的人，为对抗时代的良好趣味和真正的文化修养而成功地使用了这样一个相当狡猾和低级、但却管用的招数：他们竟然牵引、指挥着高雅社会，训练他们原速阅读，亦即让所有人都随时阅读同一样的，亦即最新出版的东西，以便在其圈子里有一定的谈资。那些出自一些曾经享有一定文名的作者，例如，斯宾德勒、布瓦尔、欧仁·苏等的劣质小说和类似性质的文章就都是服务于这样的目的。既然文学艺术的读者群总是以阅读那些最新写出来的东西为己任，而那些东西又是出自极为平庸的头脑，是为了赚钱而写出来的，也正因此总是多如牛毛——而作为代价，这些读者对于各个时期各个国家曾经有过的出色和稀有的思想著作也就只知其名而已，那还有比这更悲惨的命运吗？！那些文艺杂志和日报就尤其是为抢夺高雅读者群的时间而想出来的狡猾手段，而高雅读者群的时间本应是要投进真正的作品中去，以修养和熏陶自己。这样，读者们就把时间消磨在了平庸之人每天都在推出的拙劣作品上面。

607

因此，在我们的阅读方面，不读的艺术是至为重要的。这一艺术就在于别碰那些无论何时刚好吸引住最多读者的读物，那些造成轰动，甚至在其最初和最后的岁月里竟然可以多次印刷的东西，诸如宣扬政治、文学主张的小册，或者小说、诗歌等。我们必须记住这一点：那些写给傻瓜看的东西总能找到大群的读者；而我们则应该把始终是相当有限的阅读时间专门用于阅读历史上各个国家和民族所曾有过的伟大著作——写出这些著作的人可是高人一筹，其名声就已表明了这一点。只有这些著作才的确给我们以熏陶和教益。

坏的东西无论如何少读也嫌太多，而好的作品无论怎样多读也嫌太少。劣书是损害我们思想的精神毒药。

阅读好书的前提条件之一就是不要读坏书，因为生命是短暂的，时间和精力都很有限。

295（补充）

人们写出了有关古代这一位或者那一位伟大的思想家的书，读者大众就去捧读它们，而不是去阅读那些古代思想家的著作，因为大众只愿意阅读最新印刷出来的东西；也因为“相同羽毛的鸟聚在一起”，当今那些肤浅的人所写出的沉闷、唠叨的废话，对读者大众而言，要比伟大的思想家的思想更加的同声同气和更加的随和。但我很感激自己的好运，因为在年轻的时候我就有幸看到施莱格尔的这一优美格言——从那以后，这一格言就成了我的座右铭：

认真阅读真正的古老经典，

今人对它们的评论并没有太多的意义。

啊，庸常的头脑彼此多么的相似！他们的思想简直就是出自同一个模子！同一样的场合，他们产生的是同一样的想法，而不会还有其他！再加上他们那些卑微、渺小的个人目的和打算。这些小人物不管唠叨些什么毫无价值的无聊闲话，只要是新鲜印刷出版，傻乎乎的读者大众就会去捧读它们，而那些伟大的思想家的巨作却静静地躺在书架上，无人问津。

读者大众的愚蠢和反常是令人难以置信的。他们放着各个时代、各个民族保存下来的至为高贵和至为稀罕的各种思想作品不读，偏要拿起每天都在涌现的、出自庸常头脑的没完没了的东西，就只是因为这些文字是今天才印刷的，油墨还没干透。这些文字每年就像苍蝇一样大量孵化出来。其实，这些印刷物从其诞生的第一天起，我们就要鄙视和无视它们，而用不了几年的时间，这些东西就会并且永远地受到人们的鄙视和无视，只会为人们嘲弄逝去的荒唐年代提供笑料。

296

无论何时，都有两种并行发展、但却几乎是彼此陌生、互不相干的文字作品：一种是货真价实的，另一种则只是表面上这样。前者渐变而成永恒的作品。在这一方面努力的人是为科学或者文艺而生的；他们执著认真，不作张扬，但却走着极为缓慢的步子。在欧洲一个世纪也产生不了十来部这样的著作，但这些著作却能长存。从事另一类文字作品的人却是以科学或者文艺为生；他们跃马扬鞭，伴随着他们的是利益牵涉其中的人所发出的喧哗和鼓噪，每年都会把千万本作品送进市场。但用不了几年，人们就会问：这些作品现在在哪儿了？那些人所享有的如此早熟和如此轰动的名声现在又到哪儿去了？所以，我们也可以把这一类文字作品形容为流水般的一去不返，而前一类文字作品则是静止、常驻的。

609

296（补充）

如果在买书的同时又能买到阅读这些书的时间，那该有多好！但是，人们经常把购买书籍错误地等同于吸收和掌握这些书籍的内容。

要求一个人记住他所读过的所有东西，就等于要求他的肚子里留住他所吃过的所有食物。食物和书籍是这个人在身体上和精神上赖以为生的东西，通过这些，他成了此刻的样子。但正如人的身体只吸收与身体同类同质的食物，同样，每一个人也只记住让他感兴趣的事情，亦即符合他的总体思想或者利益目标的东西。当然，利益目标是每一个人都会有的，但类似于一个总体思想体系的东西却是很少人会有的。所以，人们对事情不会有客观的兴趣，也正因为这个原因，他们所读的东西不会扎根、生长：他们不会留住所读过的任何东西。

复习是学习之母。每一本重要的书籍都必须一气连续读上两遍。原因之一是在阅读第二遍的时候，我们会更好地理解书中内容的整体关联，而只有知道了书的结尾才会明白书的开头；原因之二就是在第二遍阅读的时候，阅读的每一段落，我们的心境、情绪与在第一遍阅

读时已经有所不同。这样，我们获得的印象也会不一样。情形就好比在不同光线之下审视同一样物体。

一个人的著作是这个人的思想精华。所以，尽管一个人具有最伟大的思想能力，但阅读这个人的著作始终比与这个人的交往收获更丰。就最重要的方面而言，阅读这些著作的确可以取代，甚至远远超过与这个人的近身交往。甚至一个才具平平的人所写出的文字也会有一定的启发意义，值得一读和能够提供消遣——原因恰恰就是这些东西是他思想的精华，是他所有思考、研究和学习的结果；而与这个人的交往却不一定能令人满意。因此，我们可以读一下一些人的作品，但与这些人的交往无法给予我们乐趣。也正因为这样，高度的思想修养逐渐使我们几乎只从书本，而不再从具体的个人那里找到消遣和娱乐。

610

没有什么比阅读古老的经典作品更能使我们神清气爽了：只要随便拿起任何一部这样的经典作品，读上哪怕是半个小时，整个人马上就会感觉耳目一新，身心舒畅，精神也得到了纯净、升华和加强，感觉就犹如畅饮了山涧岩泉。这到底是因为古老的语言及其完美特性，还是因为这些古典作家的伟大思想，其著作虽历经数千年仍然完好无损，其力度也不曾减弱分毫？或许两种原因兼而有之吧。但这一点我是知道的：假如人们放弃了学习古老语言——现在就存在这种威胁——那新的文字作品就将前所未有地充斥着肤浅、粗野和没有价值的文字。尤其是德语这一具有古老语言的某些完美特质的语言，现在就正受到“当代今天”的拙劣文人有步骤地和变本加厉地破坏和摧残；这样，越贫乏和扭曲的德语也就逐渐沦为可怜的方言和粗话。

我们有两种历史：政治的历史和文学、艺术的历史，前者是意欲的历史，后者则是智力的历史。所以，政治的历史从头到尾让人担忧不安，甚至惊心动魄：充斥着恐惧、困苦、欺骗和大规模的谋杀。而文学、艺术的历史却全都是让人愉快和开朗的，就像那分离了的智力；哪怕在描述了弯路的部分。这种历史的主要分支是哲学史：究其实，这是智力历史的基本低音，其发出的鸣响甚至传到其他历史中去，并且在别的历史中也从根本上主导着观点和看法。所以，正确理

解的话，哲学也是一种至为强大的物质力量，虽然它相当缓慢地发挥作用。

611

297

在世界历史当中，半个世纪始终是一段长的时期，因为它的素材源源不断，事情永远都在发生。相比之下，对于文学的历史，半个世纪通常无法寄望什么东西，因为什么事情都不曾发生——粗制滥造的东西跟这种历史却是毫无关系的。所以，50年过去以后，我们仍然是在原地踏步。

为把这种情形说清楚，我们可以把人类知识的进步跟一颗行星的轨迹相比，而在取得每一次显著进步以后，人类通常很快就会步入弯路——这我们可以用托勒密周转线（Ptolemaische Epicykeln）表示。在走完每一圈这样的周转线以后，人类重又回到这一周转线的出发点。但那些的确是在行星的轨道引领人类前行的伟大思想者，却不会走进这些周转线。由此可以解释，为何获得后世的名声，经常必须是以失去同时代人的赞许为代价，反之亦然。这样的周转线就是，例如，费希特和谢林的哲学，最后则以黑格尔的怪诞货色达到顶峰。这一周转线是从康德最上一次所抵达的圆周岔开来的——我在这之后就在那里重又接过那路线以前行。但在这期间，那上述的虚假哲学家以及还有其他几个人，就一道跑完了刚结束的周转线。那与他们一道跑完的公众已经意识到他们还是在当初出发的原地。

与事物这种发展过程紧密相连的，就是大约每过30年，我们就可看到科学、文学或者艺术的时代精神宣告破产。也就是说，在这一段时间里，种种谬误越演越烈，直至最终被自己的荒谬所压垮，而对立相反的意见与此同时却增强了声势。这样，情形就发生了变化，但接下来的谬误却经常朝着相反的方向。能显示出事物发展过程中的周期性反复，就会是文学史的根据事实的合适素材，但这文学史却偏偏不着意这方面的事实素材。此外，由于这样的周期相对比较短，从较远的时间里搜集这期间的资料经常是困难的，所以，在这一问题上，最

方便的就是观察自己的时代。如果大家想要有现实科学的例子，那尽可以拿魏尔纳的水成论作例子。但我还是沿用我在上文提及的、距离我们最近的例子。在康德的辉煌期过去以后，德国的哲学接下来是这样的另一个时期：人们所力求的不是说服别人，而是给人以深刻印象；不是透彻和清晰，而是要闪光耀眼和夸张，尤其是要让人无法明白；更有甚者，不是要找出真理，而是要哄骗人。在这期间，哲学是不会取得进步的。到最后，这一整个学派和方法都破产了。这是因为，一方面黑格尔及其伙伴的放肆妄为、胡写一气，而在另一方面那昧着良心的赞颂和叫卖，以及那整件可鄙事情的明显目的，都达到了如此厉害的程度，最终所有人的眼睛都必然看穿了那江湖骗术。并且由于某些揭露，上头撤销了对这事业的保护。费希特和谢林这些先例，这些极其可悲和前无古人的冒牌哲学玩意，就被这些拖进了名声败坏的深渊。这样，从现在开始，在康德之后，在紧接着的上半个世纪里面，德国哲学的完全无能就充分暴露了，但人们却在外国人的面前吹嘘德国人的哲学天赋，尤其是在一个英国作家不怀好意地讽刺德国人为思想家的民族以后。

612-613

但谁要是想从艺术史里面得到证明这里所提出的周转线普遍模式的证据，那就只需看一下在上世纪仍是风头很劲的贝尼尼雕塑学派，尤其是这学派在法国的进展：这一学派不是去表现古典的美，而是表现了庸俗的本性；不是去表现古典的朴实和优雅，而是表现了法国的社交舞礼仪。在温克尔曼提出批评指责以后，随着接下来的回归古典学派，这雕塑学派也就寿终正寝了。再有就是，这个世纪前25年的绘画也给我们提供了证据，因为这些绘画把艺术只是视为手段和工具以表现中世纪式的宗教虔信，因此把教会的题材和原型选为这些绘画表现的主题。不过，现在处理这些题材的画家，却缺乏对那些信仰真正严肃的感情，但由于上述的错误看法，所以就以弗朗切斯科·弗兰西亚、彼得罗·佩鲁吉诺、菲耶索基的安杰利科一类的作品为范本，并的确高度评价这些画家甚于在这些画家之后的真正大师。关于这些错误的路向，也因为有人同一时间在诗歌中提出和实施类似的追求，所以，歌德就写出了寓言诗《神职人员的游戏》。这一画派也在之后被

看出是基于奇思怪想，也就寿终正寝了。接下来的就是回归自然，具体表现在各式的风俗画和生活场景画，尽管有时候也会流于庸俗。

与我所描述的人类进步的进程相吻合，文字写作的历史，就其大部分的内容而言，就是各式畸胎、怪胎的目录册子。让这些保存得至为长久的酒精，就是猪皮。而为数很少的成功降生的胎儿，人们却不用在这文字史中寻找：它们仍具生命力，我们无论身在世界何处都可以随时碰见这些不朽之作，永远是那样的鲜活、年轻。只有这些作品才唯一构成了我在上一节所说的真正的文字作品，其人物不多的历史，我们在年轻的时候是从有思想文化修养的人的嘴里了解到的，而不是首先从教科书的大纲和简编中获知。针对今天人们流行的阅读文学史的偏执病，其目的就是不需真正懂得点点什么就可以闲聊一切，我推荐利希腾贝格一段很值得一读的话（旧版本，第2卷，第302页）。

614

但我希望将来有朝一日，有人会编写出一本文学的悲惨史——这将记录下都为本民族所具有的伟大作家和艺术家而至感自豪的各个不同国家，当这些伟大人物在生之时，究竟是如何对待他们的。这样一部悲惨历史必须让人们看到所有真正的、优秀的作品，无论在哪个时候、哪个地方，都要与总是占据上风的荒唐、拙劣的东西没完没了地恶斗；要描绘出几乎所有真正的人类启蒙者，几乎所有在各个学问和艺术上的大师都是殉道者；要展示给我们：除了极少数的例外，这些非凡的人物既得不到人们的承认和同情，也没有学生和弟子，都是在贫困苦难中度过自己的一生，而名声、荣誉和财富则归于在这一学科中不配拥有这些东西的人，情形就跟以扫的遭遇一样：以扫为父亲捕猎野兽，而雅各却在家里穿上以扫的衣服骗取了父亲的祝福。但是，尽管如此，那些伟大人物对其事业的挚爱支撑着他们，直至这些人类教育家的苦斗终于落幕——长生不朽的月桂花环此时向他们招手了，这样的时分终于敲响了，这也意味着：

沉重的铠甲化为翅膀的羽毛，

短暂的是苦痛，恒久的是欢乐。[1]

(1) 参见席勒，《奥尔良的年轻太太》。——译者注

第25章　论语言和词语

615

298

动物的声音只是帮助表达意欲的兴奋和活动，但人的声音也用于表达认知。与此相关和相吻合的就是：动物的声音几乎总是给我们造成不愉快的印象，也只有个别鸟儿的声音属于例外。

至于人类语言的起源，我们可以很肯定地说：最先的语言只是一些感叹词，这些感叹词表达的不是概念，而是感情、意欲活动，就像动物所发出的鸣响。各种不同形式的感叹用词很快就出现了，从这些各自不同的感叹词进一步过渡发展出了名词、动词、代词，等等。

人类的字词是维持至为长久之物。一旦诗人、文学家把自己匆匆即逝的感受以精确、恰当的字词表现出来，那这些感受就能在这些词语里存活，历经数千年之久，并在每一个敏感的读者那里重又唤起这种感受。

298（补充）

众所周知，语言越是古老就越完美，尤其是语法方面；然后就逐级越来越糟糕，从久远、高贵的梵文往下，一直到粗俗的英文——这英文就像是用不同料子的碎布片缝补而成的思想外衣。语言的这种逐渐变得劣质就是一条严肃的依据，以质疑我们的那些干巴巴微笑的乐观主义者及其喜欢的“人类不断向着更好进步”的理论。为了证明他们的理论，这些乐观主义者不惜歪曲两足种属的可叹历史。但这始终是很不好解决的难题。我们还是忍不住想象一下那不管以何种方式出自大自然怀抱的第一批人类，完全是处于幼稚和蒙昧的状态，既粗野又迟钝——这样子的人类，又如何据说是想出了那些极其巧妙的语言结

构、错综复杂和各式各样的语法形式——就算词汇宝藏只是慢慢积聚而成的？而在另一方面，无论在世界何处，我们都看到后代子孙们固守着祖辈的语言，只是逐渐在语言上做出小小的改变。经验并没有告诉我们：随着人类世代更替语言也在语法上完善起来，而是就像我所说的恰恰相反。也就是说，语言变得越来越简单和越来越糟糕。不过，我们是否可以假定语言的生命就类似于植物的生命，即一株植物从一颗普通的种子长成，先是并不起眼的幼芽，逐渐地成长直至达到顶点，然后就开始逐渐变老、衰退——但我们所了解的，就只是这衰败的情形，而对之前的成长过程并不知情？这只是一个形象化的，并且是随意提出的假说；一个比喻，而不是解释！但真要对此做出解释的话，那这样的假设，在我看来是最可信和最有说服力的：人类是本能地发明出语言，因为人类本来就具有某种本能：由于这种本能的作用，人类不需要经过反省思维和有意识的目的，就创造出了运用自己的理性所必不可少的工具和机能；而在语言一旦形成以后，这一本能就再也运用不上了，在人类的世代更替中也就逐渐丧失了。正如所有发自纯粹本能的作品，诸如蜜蜂或马蜂的蜂巢、鸟巢、海狸窝，等等，形态多种多样，但始终是合理适宜、符合目的的；各自都有其独特的完美之处，因为这些东西正好精确，就是正好做出其目的所要求的；对于这些作品所包含的高深智慧，我们都赞叹不已。同样，最早的和原初的语言也是这样的情形：都同样有着所有本能作品所特有的高度完美。深入探究语言的这种高度完美之处，把这些纳入反省思维和清晰意识的明亮之中，则是在数千年以后才出现的语法学的事情。

616

299

617

学习多种语言不仅只是培养思想智力和文化的间接手段，其实，这种手段是直接和深入的。所以，卡尔五世说过：“懂得了多种语言，也就等于多活了几遍。”这其中的原因如下。

对一种语言里面的每一个字词，我们不一定在其他语言里找到精

确的对应词。也就是说，由一种语言的字词所描述的总体概念，与另一种语言的字词所表达的总体概念并非是精确一样的，虽然很多时候不少概念确实精确对应，有时甚至惊人的一致。例如，希腊词ζυλληψιε和拉丁语的conceptio（领会），德语的Schneider和法语的tailleur（裁缝）就属于这样的情形。很多时候，不同语言的字词所表示的只是相似和相关的概念而已，它们之间还是有着某些微妙的差别。下面的例子可以帮助说明我的意思：

αпαιδεντοζ、rudis、roh（希腊文、拉丁文、德文：粗糙、粗野）

Óρμη、impetus、Andrang（希腊文、拉丁文、德文：压力、冲动）

μηχαυη、Mittel、medium（希腊文、德文、英文：手段、工具）

seccatore、Qualgeist、importun（拉丁文、德文、法文：讨厌的人、纠缠不休）

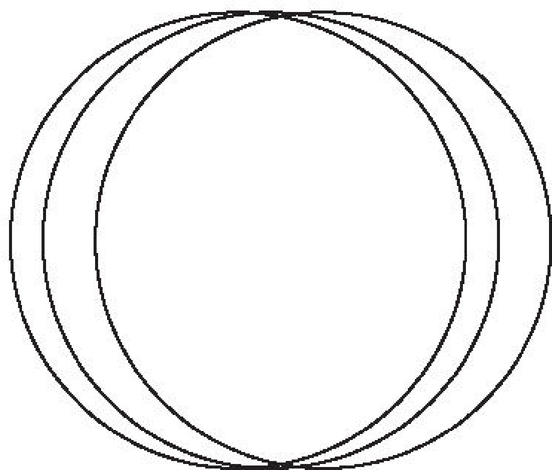
ingenieux、sinnreich、clever（法文、德文、英文：聪明、机敏）

Geist、esprit、wit（德文、法文、英文：精神、机智）

Witzig、facetus、plaisant（德文、拉丁文、法文：令人愉快的）

Malice、Bosheit、wickedness（法文、德文、英文：恶毒）

除了这些，还可以加上无数其他的，甚至更恰当的例子。我们可以采用逻辑学中常用的、以圆圈标示概念的形象化方法——这样，通过大致上互相覆盖、但不一定是同一中心的圆圈，就大概可以把概念的相同之处表示出来，如下图。



618

有时候，在某一语言里并没有描述某一概念的某一字词，而其他大多数的、或许是所有其他语言却都有这样的字词。一个相当离谱的例子就是法语竟然没有“站立”的动词。再有就是，对于好几个含义，在某一语言里却只有一个字词——这样，这一个字词就兼备了其他字词的含义。例如，拉丁语的“Affekt”、法语的“naiv”和英语的comfortable、disappointment、gentleman，等等。也有时候，某一外语词所表示的概念带有某一细微的含义，而在我们自己的语言里，并没有带着如此细微的含义，能让人马上就想到这些含义的词。碰上这样的情形，着意于精确表达自己思想的人尽管照用这一外语词好了，不必理会死板、迂腐的语言纯正癖者的吠叫。在某一语言里无法找到某一确切的字词，以标示在另一语言里某一字词所标示的同一概念时，词典就得列出多个彼此相关的字词以再现这一概念：所有这些相关的字词都表达了那一个概念的含义，但却不具有同一个中心点，而是涉及与那一概念相近的不同方面，就像上图所示那样；这一概念所涉及的各词的含义范围也就以此显示出来了。因此，例如，拉丁字honestum就用诚实、正直、可敬、体面、荣耀、美德等词解释。解释希腊词σωφρωυ也是以同样的方式进行的。[1]这就是为什么凡是翻译就必然有所欠缺。任何有特色、意味深长、耐人寻味的一段文字，在

翻译成另一种语言以后，几乎都永远无法精确和完美地发挥出原文的效果。诗歌是无法翻译的，而只能被改写——这种改写始终是靠不住的。就算翻译的只是散文，那最好的译文与原文相比，顶多就像是换了调子的一段音乐与原汁原味的这一段音乐之比。懂得音乐的人就会知道换了个调子意味着什么。因此，翻译过来的文字始终是死文字，其风格是牵强、僵硬和不自然的；要么，这些文字是灵活自在的——那就意味着这种翻译满足于只取原文的大概和近似的意思，这种译文也就是不真实的。收藏译本的图书馆就像是收藏复制本的画廊。甚至古老著作的翻译本也只是代替品而已，与原作相比就像菊苣根咖啡与真正的咖啡之比。

619

据此，学习一门外语的首要困难就在于把外语字词所具有的每一个概念的含义都了解清楚——哪怕是自己的母语并没有与这些概念的含义精确对应的字词——而这可是经常碰到的情形。因此，在学习一门外语时，我们就必须在头脑里划出更多全新的概念范围。这样，在以前还没有概念范围的地方就形成了概念范围。也就是说，我们不仅学会了字词，而且还获得了概念。学习古老的语言就更是这样，因为古人的表达方式与我们今人的表达方式有着很大的不同，其差别远甚于现代不同的语言之间的差别。这一点可以从这一事实反映出来：我们要翻译成拉丁语时，不得不动用一些与原文完全不一样的措辞和说法。在大多数情况下，要翻译为拉丁文的思想必须重新回炉熔掉和重新浇铸。在这一过程里，这些思想内容被拆卸为最基本的组成部分，然后再重新组合起来。这就是为什么我们的思想智力能透过学习古老语言而获得巨大的促进。只有当我们正确把握了在所学的语言中透过个别字词所标示的所有概念，在碰到这一语言的字词时就能直接想到与这些字词精确对应的概念，而不是首先得把这些字词翻译成母语字词，然后才想到这些母语字词所标示的概念（而这些概念与所学语言字词所标示的概念并不总是精确对应的，在词组方面也是同样的情形），我们才算是掌握了所学习的这门外语的精神，也才能说对这门语言的民族有长足的认识。这是因为正如文与其人的内在精神密切相关，同样，一种语言与说这门语言的民族的精神也是密切相关的。[2]

但也只有当一个人能够不仅只是把书本一类的东西，而且还能把自身通过这一外语表达出来，以致在不失去个性特色的情况下，直接以这一语言表达自己，亦即外国听众能够领会、欣赏他的话语，就像他的同胞听他讲母语的时候一样——只有到了这个时候，他才算是完全掌握了这一门外语。

620

欠缺能力的人并非轻易就可以真正学会一门外语。他们会学到这门外语的字词，但在运用这些外语词的时候，想到的却始终只是与之大概对应的母语词，也总是保留着有母语特色的习语、短语和套语。这些人恰恰是无法领会和吸收这一外语的精神，而这究其实又是因为他们的思维本身并非依靠自己而展开，而是大部分从母语中借来的——母语中那些流行的短语和套语就代替了他们自己的思想。因此，他们甚至在运用母语的时候，也总是用上老掉牙的套话（即英语的hackne'yed phrases和法语的phrases banales）；甚至在拼凑起这些词语的时候，也仍然是那样的笨手笨脚。这让我们看出这些人并非完全意识到其所用字词的概念的含义，他们的整个思维并不曾超越字词的范围，所以，根本就不比鹦鹉学舌强很多。基于与此相反的理由，遣词用字独到、恰到好处，就是高超智力的可靠标志。

所以，由上述这些可以看出：学会了每一门新的外语，我们也就会随之组成了新的概念，让新的符号有了意义；概念得到了更为细腻的划分——而如果不学这门外语的话，这些更细腻的概念就只是共同构成了一个含义更宽泛，因此就是更不确切的笼统概念，因为在我们的母语里，标示这一大的概念就只有一个字词；以前我们并不知道的关联现在被发现了，因为那外语通过其特有的明喻或者暗喻标示出了那概念；据此，事物无穷多的微妙、类似之处、不同的地方、相互的关联，透过新学会的语言而进入了我们的意识；这样，对所有的事物我们都有了多方的看法。现在，由此得出下面的结论：运用每一种语言，我们的思维都有所不同，所以，我们的思维会通过学习了一门语言而得到了新的修正，着上了新的色彩；这样，通晓多种语言，除了带给我们许多间接的用处以外，也是思想智力的一种直接培养手段，因为随着概念的多个方面和细微差别的显现，我们的观点和看法也就

得到了校正和完善，我们的思维也更灵活、敏捷和自如，因为学会了众多的语言，概念也就越发脱离了字词。古老的语言比现代的语言在帮助我们这一方面有力得多，因为古老的语言与我们现在的语言差别很大，所以不允许我们逐字逐句地复述意思，而是要求把我们的整个思想重新熔炼，以另一种形式浇铸出来。或者（允许我用一个化学上的比喻），如果说要把一种现代语言翻译成另一种现代语言，顶多是要求把原文的复合句、长句分解为次一级的成分，然后再把这些成分重组起来，那把当代语言翻译成拉丁文，则经常必须把要翻译的文字分拆为至细至基本的成分（纯粹的思想内容），然后以完全不同的形式再生。例如，在现代语言里用名词所表达的在拉丁语里则由动词来表达，或者反过来，等等。(3)我们把古老语言翻译成现代语言时，也要经过同样的工序。由此已可看出：透过阅读诸如此类的翻译作品所获得的对古代原作的了解，离真实还差得远呢。

621-622

古希腊人缺少了学习外语所获得的好处，虽然他们为此节省了许多时间，但节省下来的时间却被大手大脚地花掉，正如从自由人每天在市集上溜达或者待上很长时间得到证明。这使我们想起那不勒斯的乞丐和意大利人在广场的热闹活动。

最后，从以上所说我们可以容易明白：观摩古老作家如何应用他们那在语法上比我们的语言完美得多的语言，并模仿他们的风格，是预先帮助我们以母语灵活、完美表达自己的思想的最佳手段。要成为一个伟大的作家，那这种模仿练习甚至是无可替代的，就好比未来的雕塑家和油画家在着手自己的作品之前，同样有必要仿造和临摹古典的杰作以训练自己。只有通过写作拉丁文，人们才可以学会把遣词、用字看作是一种艺术，其材料就是语言；因此，语言是我们必须尽量小心、谨慎处理的东西。据此，对字词的含义和价值，以及字词的组合、语法的形式，我们就会打醒十二分的精神；我们就能学会精确掂量所有这些的轻重，并运用这些极具价值之物——它们在帮助我们表达和保存有价值的思想方面是最适合不过的了；我们也就学会尊重自己所书写的语言，就不会听任一时的喜好而恶待语言、随意变换语言的规范。缺少了这种语言的预备性训练，写作轻易就沦为了连篇的空

话。

623

不懂得拉丁语的人，就像身处一个美丽的、但却浓雾笼罩的地区：这个人的视线范围极其狭隘，只能看清楚身边的东西，几步开外就已是模糊不清了。相比之下，会拉丁文的学者却可以有非常宽阔的视野，穿越了近代的世纪、中世纪、更古的时代。希腊语或者尤其是梵文，就当然更加大大地拓展了眼界。不懂拉丁文的人属于平民大众，哪怕他们在静电机方面称得上是技术高超的专家，在坩埚里已经提炼到了氟石酸的基本酸根。

在你们那些不懂拉丁文的作者写出的文章里，你们很快就会发现除了理发学徒式的瞎侃、啰嗦以外，别无其他。他们以那法语语风和故作轻松的笔调，已经在往这一方向迅速发展了。高贵的日耳曼人啊，你们转向了平庸和粗野，那平庸和粗野就是你们将要找到的。显示这种懒惰招牌式的例子和培养无知的温床，就是在今日人们竟敢附带德文注释地出版希腊文，甚至（骇人听闻！）拉丁文的著作！这是多么丢脸的事情！在学习拉丁文的过程中，不断地跟他说母语，那又怎能把它学会呢？所以，“在学校里只能说拉丁文”是一条很不错的老规矩。但教师先生也无法轻松写作拉丁文，而学生也无法轻松阅读拉丁文，才是事情的滑稽之处——不管你的立场为何。所以，这些背后就是懒惰及其产儿——无知，除此别无其他。这种情形是多么的羞耻！无知就是不曾学会任何东西，而懒惰则不想学习任何东西。抽雪茄、胡侃政治，在我们今天已经赶走了学问，正如大小孩的图画书已经取代了文艺刊物一样。

299（补充）

624

法国人，包括学士院、学会以卑鄙的方式对待希腊语；他们拿来希腊语的字词，目的就是要丑化它们：例如，法国人写Etiologie、Esthétique，等等，但也只有在法语中，那ai是与希腊语同样的发音；还有，bradype、Oedipe、Andromaque，等等，亦即法国人拼

写希腊字词，就像是一个法国农民小伙子偶然从外国人的嘴里听到那些字词，然后记录下来一样。如果法国人至少摆摆样子，就好像他们是懂得希腊语的，那也会招人喜欢。为了像法语[4]这种本身就是一种让人恶心的方言（这种以至为讨厌的方式变质了的意大利语特质，即词尾长长的难听音节和鼻音）的缘故，那高贵的希腊语就遭到了肆意的破坏——看到这些，就像是看到一只巨大的西印度蜘蛛在吞吃一只蜂鸟，或者一只癞蛤蟆在吞吃一只蝴蝶。我就希望，那些“杰出的同行”，就正如那学士院相互称呼的那样，会考虑一下这桩事情，并远离这些孩子气的野蛮行径，也就是要么还希腊语以安静，就只应付他们自己的方言好了；要么就在不破坏希腊语的情况下应用希腊语字词。考虑到在歪曲了希腊字词以后，人们就更费精力去解谜那如此表达的希腊字词和破解那字词的含义，那人们就更应该按上述去做。与此相关的还有法国学者所流行的一种极其未开化的做法，即把一个希腊字词与一个拉丁字词合在一块。这样的做法，我的“杰出的同行”，散发出了理发学徒的气味。

625

我发出这样的指责是完全合理的，因为在学术共和国里，政治边界一如其在自然地理那样是不起作用的，而语言边界则只是对无知者而言才是存在的，但在学术共和国，“粗人”和“莽汉”是不应得到容忍的。

300

随着概念的增加，一门语言的词汇也应同步增加，这是合理的和有必要的。但如果只有后者而没有前者，那就只是人们智力贫乏的标志——因为人们虽然很想拿出点点的东西，但苦于没有新的思想，所以就只能制造新词充数了。这种丰富语言的方式已经见怪不怪了，这也是当今时代的特色。但是，用新字词表示旧概念，就只是给破旧的衣服着上新的颜色而已。

顺便在此一提的是，并且因为这一例子也恰好就在眼前，我们应用“前者”（Ersteres）和“后者”（Letzteres），应该只是在这两个词，

就像上文那样，分别代表了多个字词，而并非只是一个字词的时候——因为只有一个的话，那就不如重复这一个词好了。希腊人一般都会毫不犹豫地采用这种做法，但法国人却很害怕重复用词。德国人则顽固坚持用“前者”和“后者”，有时候，读者被弄得都分不清何为“前者”、何为“后者”了。

301

我们看不起中国的汉字；但是，既然文字的任务就是借用视觉的符号，在人们的理性头脑里唤起概念，那么，一开始只是把这一概念的听觉符号的符号展现给人们的眼睛，并首先以这一符号承载了这一概念本身，那就是明显拐了一个大弯。我们的文字因而就成了一种符号的符号。据此，我们就会提出疑问：听觉符号相对视觉符号究竟具有什么优势，以致能让我们放着从眼睛到理性的一条直路不走，而另绕这样一个大弯，亦即让视觉符号只有在经过听觉符号的中介以后才能向他人的思想发话，而假如仿照中国人的方式，让视觉符号直接承载概念，而并非只是标示其发音，那就明显是更为简单的。尤其是当我们考虑到与听觉相比，视觉能够接收更多和更细腻的变化，也可以允许多个印象同时并存，但听觉的特性却由于唯独只存在于时间而无法做到这些。在此要找出的理由、根据或许是下面这些：（1）我们由于天性使然，首先采用的是听觉符号以首要表达我们的情绪，但在那之后，也以听觉符号去表达我们的思想。由此，我们就先有了为耳朵而设的语言，在这之前，我们甚至不曾想到要创造出一种为视觉而设的语言。但在之后，在有必要设计出后者时，把听觉语言转化为视觉语言要比为眼睛另外设计出，或者另外再学习一种全新的，甚至相当不同的语言更便捷省事，尤其是人们很快就发现，不计其数的字词可还原为很少的一些音素，因此，借助这些音素轻易就可以表达出来。（2）虽然视力比耳朵能够把握和鉴别更多不同的变化，但是没有类似为耳朵带来变化的工具的话，我们是无法为眼睛带来这些变化的。我们也永远无法以带来和变换听觉符号那样的速度——这是因为灵活舌头的作用——带来和变换视觉符号。聋哑人所用的有欠完美的手语就是这一方面的明证。这也就从一开始使我们的听觉成了语言的

关键官能，也以此成了理性的关键官能。但这归根到底只是外在的和偶然的原因，而不是源自这任务自身的本质的原因，造成了在此这例外的情形：直接的路径并非是最好的。所以，如果我们抽象、纯粹理论性地和先验地考察语言文字，那中国人的做法是真正对头的，我们责怪他们的只是学究气多了一些，因为他们没有考虑到现实处境可供另一种选择。与此同时，实际经验也显现出中文所具备的一个特别大的优势，亦即我们并不需要懂得中文才可以中文字表达，而是每个人都可以以自己的语言阅读中文字，就正如我们的那些数目字代表了泛泛的数目概念一样，中文字也代表了所有的概念；那些代数符号甚至代表了抽象的量的概念。所以，正如一个曾五次到过中国的茶叶商告诉我的，在整个印度洋地区，中文字成为了来自各个不同国家的、并没有一种共同语言的商人的公用交际工具。我的这位英国朋友甚至肯定地认为：因为中文字具有这样的功能，将来终有一天中文字会传遍整个世界。J.F.戴维斯在《中国人》（伦敦，1836，第15章）一书里的一段描述，也与此看法完全吻合。

626-627

302

主动意义的被动态是罗曼语族唯一非理性的，甚至是荒唐的，并不比希腊语的中动态好得了多少。

但拉丁语的一个特别的缺陷就是fieri表现了facere的被动式：这暗示了、也给学习这一语言的理性头脑灌输了这一无可救药的错误：即所有存在的一切，起码所有已成的一切都是造出来的。但在希腊语和德语里，γιγνεαθαι和“*werden*”并不就是ποιειν和“*machen*”的直接被动态；我可以用希腊语说ονχ ëóτι πäν γενóμενον ποιονμενον，但这却无法直接逐字翻译成拉丁语，而德语却可以：“nicht jedes Gewordene ist ein Gemachtes”（“并不是每样已成的东西都是造出来的”）。

628

303

辅音就是字词的骨架，元音则是肌肉。前者（在个体那里）是不变的，后者则在色彩、本质和数量上都会变动很大。这就是为什么字词尽管历经多个世纪，或者从一种语言变成另一种语言，在大体上都保留了很好的辅音，但其元音却轻易就会改变。所以，在词源学上，要注意的更多的是词的辅音而不是元音。

迷信（*superstitio*）一词，我们在德尔里约的《魔术精释》（图书1，第1章）和魏格赛德的《神学教义的建立》的“绪论”、第1章第5节，都同样找到各种各样的语源。我怀疑这词的起源就是从一开始，这词只标示了相信幽灵、鬼怪，也就是“逝去的人的灵魂在那漫游，亦即死去的人仍在活着”。

我认为μoρωα和forma是同一个字，就跟renes与Nieren、horse与Roβ一样；希望我这里并没有说出新的东西。同样，在希腊语和德语的相似之处中，这一点是最明显的：两者中的最高级都是通过st（ιότξ）而成，而在拉丁语里却不是这样。我宁愿怀疑人们已经知道“贫穷”（arm）一词的词源了，即这词来自εpηµoζ、eremus、意大利语的ermo，因为“贫穷”意味着“什么都没有”，亦即“贫瘠、空洞”（耶稣·西拉克，12：4：èρηµωóνóι就是“弄贫穷”的意思）。而“Untertan”（“臣民”、“奴仆”）是来自古英语的Thane（“陪臣”、“奴仆”）——这词在《麦克白》一剧中常常用到——我估计是人们都已经知道了的。德语词*Luft*（空气）则是源自盎格鲁撒克逊的字词，lofty（崇高）、the loft（阁楼）、le grenier（顶楼）仍保留这样的意思，因为人们开始时只是用Luft表示上面、大气，就像人们仍用in der Luft表示上面的意思。还有就是盎格鲁撒克逊的first（第一），也在英语中保留着其常规的含义，但在德语中，则只留下“Fürst”（“亲王”、“诸侯”）一词。

629

再者，“Aberglauben”（“迷信”）和“Aberwitz”（“愚蠢”），我认为是来自“Überglauben”和“Überwitz”，中间经过了“Oberglauben”和“Oberwitz”（就像Überrock和Oberrock；

Überhand和Oberhand），然后O讹误为A，就好比反过来，本来是“Argwahn”讹误为“Argwohn”。同样地，我相信*Hahnrei*（戴绿帽子的人）是*Hohnrei*的讹误，而后者在英语里仍保留着嘲笑的声音，o hone-a-rie！这见之于托马斯·莫尔的《拜伦勋爵的信件和日记，附带其生平介绍》（伦敦，1830，第1卷，第441页）。总的来说，英语是一个储藏室：在这里我们可发现保存着我们的已经过时的旧词，还有仍在使用的字词的原初含义，例如，上述“*Fürst*”（“亲王”）一词的原初含义就是“第一”。在《德国神学》原初文本的新版，好些词我仅从英语就认出和明白了。至于*Epheu*出自*Evoe*，应该不是新的看法吧？

“Es kostet *mich*”[5]不过就是个煞有其事的、造作的和归因于时间的语言误用。*Kosten*就与意大利语词costare（花费、价值）一样是来自constare。所以，“Es kostet mich”也就是me constat，而不是mihi constat。“Dieser Loweën kostet mich”[6]这一句话不应由动物拥有者说，而只能由被狮子吃掉的人说出来。

coluber（蛇）和Kolibri（蜂鸟）的相似之处肯定是完全偶然的，或者因为蜂鸟只出现在美洲，我们就要从人类的原初历史中寻找其源头。这两种动物是如此的不同，甚至可说是相反的，因为蜂鸟经常是蛇的猎物，但在此可以想象是发生了某种混淆，就类似于在西班牙语中，由于某种混淆，aceite指的不是“醋”，而是指“油”。此外，我们还发现好些原本是美洲的名字与古代欧洲的名字有着引人注目的吻合，例如柏拉图的阿特兰提斯（Atlantis）与墨西哥古老土著的名字阿兹特兰（Aztlan）——这种名字至今仍存在于墨西哥的城市马扎特兰（Mazatlan）和托马特兰（Tomatlan）——和秘鲁的索拉塔（Sorata）与亚平宁半岛的索拉特斯（Soractes）。

630

303（补充）

我们今天的日耳曼学学者（根据《德国季刊》1855年10月至12月）把德意志语言分为这样的分支：（1）哥特语分支；（2）斯堪的

纳维亚语分支，亦即冰岛语分支，由此又有瑞典语和丹麦语分支；（3）低地德语分支，由此分出低地德语和荷兰语分支；（4）佛里斯兰语分支；（5）盎格鲁撒克逊语分支；（6）高地德语分支——这应该是在第7世纪开始出现的，并分为老、中、新的高地德语。这整个体系一点都不是新的东西，而是早就由瓦赫特在《日耳曼语字词样品》（莱比锡，1727；参见莱辛，《汇编》，第2卷，第384页）中提了出来，也同样是否定了哥特语的源头。但我相信在这个体系中，更多的是爱国主义而不是真理。我支持诚实正直、很有见解的拉斯克所建立的体系。源自梵文的哥特语，分成了三种方言：瑞典语、丹麦语和德语。对于古日耳曼人的语言，我们一无所知，我冒昧地猜测这样的语言可能是一种与哥特语，因而也就是与我们的语言完全不一样的语言：根据语言，我们起码是哥特人。没有什么比印度—日耳曼语言这个词更让我感到恶心的，亦即把《吠陀》的语言与上述懒熊的那些方言拉到了一块。“看看我们这些苹果多会游泳！”那所谓的日耳曼神话——更准确地说，是哥特神话——连带那尼伯龙根传说等，可被发现在冰岛和斯堪的纳维亚比在我们的德国懒熊那里完善得多，真实得多；并且北欧的古典时期、古墓的出土文物、鲁内文字，等等，与德意志相比，都证实了斯堪的纳维亚的是一个各方面都更高级的文明。

631

*Wälsch*很有可能就只是*Gälisch*（盖尔人的），亦即*Keltisch*（凯尔特人的）另一个发音，对古德意志人而言，意指非日耳曼的，或更准确地说非哥特的语言；因此，这个词现在尤其是指意大利的，亦即罗曼的语言。

引人注目的是，在法语中无法找到任何德语词，这跟英语很不同，因为在5世纪，法国被西哥特人、勃艮第人和法兰克人所占据，是法兰克国王统治着法国。

德语的*Gift*（毒药）与英语的*gift*（礼物）是同一个字：也就是都出自*geben*（给予），说的是所给予的东西，因此也有*vergeben*（分配）而不是*vergisten*（投毒）。*Niedlich*（俊俏、秀气）出自古德语的*Neidlich*（让人羡慕的）。*Teller*（碟子）出自*patella*（膝盖骨）。

Viande（肉食）则出自意大利语的*vivanda*（肉、食物）。*Spada*（剑）、*espada*、épé出自σπάθη（剑），例如，泰奥弗拉斯特在《品格论》第24章，περὶ δελίαζ就用了这一含义。*Affer*（猿猴）来自*Afer*（非洲人），因为最先把猿猴带给德国人的罗马人就是用这词称呼猿猴的。*Kram*（鸡毛蒜皮一样的东西）则是出自χρᾶμα，χεράνυμι（混杂、大杂烩）。*Taumeln*（眩晕）出自*temulentus*（陶醉）。*Vulpes*（狐狸）和*Wolf*（狼）两个词很有可能是有些关联的，是混淆了这两个物种所致。*Brod*（面包）来自βρωμα（菜肴）。*Volo*（我想要）和βονλομα或更准确地说，βονλω在词根上是同一个词。*Heute*（今天）和*oggi*这两者都是出自*hodie*，但两者间并没有相似的地方。*Parlare*（说）很有可能是来自*perlator*（传递者）；所以，就有了英语的*a parley*（会谈、谈判）。*to dye*（染色）明显是与δεσω、δευευ（沾湿、涂抹）相关，正如*tree*（树）与δρυζ（橡树）相关一样。从*Garhuda*、维湿奴的雕有了*Geier*（鹰）。从*Mala*（腮帮子）有了*Maul*（嘴）。*Katze*（猫）则由*Catus*（雄山猫）而成。*Schande*（耻辱）则是出自*scandalum*，而这又或许是与梵文的*Tschandala*有关。*Ferkel*（猪崽）来自*ferculum*（一道菜），因为那是完整上桌的。*Plärren*（大声哭闹）从*pleurer*（哭泣）和*plorare*（哭泣）而来。*Füllen*（装满）、*Fohlen*是出自*pullus*（雏鸟）。*Poison*（毒药）和*Ponzonna*来自*Potio*（药剂、药水）。*Baby*（婴孩）则出自*Bambino*（小孩子）。古英语的*brand*（火炬、剑）则由意大利语的*brando*（剑）而来。*knife*（刀）和*canif*是同一个词，是否都是源自凯尔特语？*Ziffer*、*cifra*、*chiffre*和*cipher*都很可能来自威尔士语，因此是来自凯尔特语的*Cyfrinach*（奥秘）（皮克特，《吟游诗人之谜》，第14页）。意大利语的*tuffare*（浸泡）与德语的*taufen*（给……洗礼）是同一个词。*Ambrosia*（众神的食物）似乎是与*Amriti*（不朽）相关；*Asen*（斯堪的纳维亚的众神）或许是与αισα（命运）相关。Λαβρενομαι无论是字形还是意思，都与*labbern*（唠叨）相一致。Αολειζ就是*Alle*。*Sève*就是*Saft*（汁液）。奇怪的是，*Geiß*（雌山羊）是*Zieg*（山羊）的倒写。英语的*bower*（村舍）就像是*Bauer*（笼子）（我们的那些Vogelbauer——鸟笼）。

我知道了解梵文的语言研究者是以与我相当不同的方式从词的源头推导出词源，但我还是希望有人可从我的这方面的浅薄狩猎中见到一点点的小果实。

---

(1) 希腊词σωφροσυνη在任何其他语言里都找不到对应词。

(2) 真正精通多种现代语言，能以此轻松地阅读，是让自己摆脱每一个人都会沾上的民族局限的一种手段。

(3) 另一个版本：所以，我们很少能把某一现代语言中的一句很有意义的话逐字翻译成拉丁语，而只能完全拿走此刻承载此思想的所有字词，让此思想赤裸裸地留在意识之中，没有任何的字词，就像是没有肉体的精灵；然后，人们就得再度给这精灵裹以新的、完全是另一副肉体，给这思想以拉丁语的字词，以另一种形式再现出来。例如，原文是用名词表达的，现在就将用上动词，等等。这样的灵魂转生提高真正的思维。这情形就好比化学上的初生态：一种简单的物质从某一组合中出来了，目的就是与另一种物质的结合，在这过渡过程中，这一物质有了某一特别的力和作用，是除此变化之外永远不会有的，也做出了除此以外不能做出的事情。被所有字词包裹着的思想在从一种语言过渡到另一种语言时，也是同样的情形。这就是为什么古老的语言直接发挥了培养的作用，加强了思维。

(4) 另一个版本：这一极为可怜的罗曼方言，这一恶劣肢解了拉丁字词的语言，这一本应带着敬畏仰视其更古老和高贵得多的姐妹语言——意大利语——的语言，这一带有恶心的en、on和un鼻音作为唯一特色的语言，以及那打嗝一样、说不出的让人反感的最后音节的重读，而其他所有的语言都有着长长的、起柔和安宁作用的倒数第2个音节的重音；这一没有韵律、唯独只有韵脚的语言，并且通常都是放é或者ou，以构成诗歌的形式。这一贫乏的语言。

(5) “kosten”既有“花费……”的意思，也有“品尝……”的意思；现在这句子的用法就是“这让我花费了……”的意思。——译者注

(6) 现在的意思是“这只狮子花费了我……”，但按照叔本华所说的原来的用法，意思就会是“这狮子品尝了我。”——译者注

第26章　心理散论

304

每一只动物，尤其是每一个人，为能在这一世界生存和发展，需要在其意欲和智力之间有着某一恰当的比例。大自然越是精准地为他（它）作出了这方面的安排，那他就越能轻松、安全、适意地度过自己的一生。而大概接近真正准确的比例也足以保护他免遭毁灭。因此，在上述比例的合适和正确界线之内，有着一定的范围。这方面的适用标准如下。既然智力的使命就是为意欲照明道路，并为其指引步伐，那么，意欲的内在冲动越厉害和激烈，那为这一意欲配备的智力就必须越完美和敏锐。只有这样，强烈的渴望和欲求、炽热的激情、剧烈的情感等才不至于把人们引入歧途，或者驱使人们做出欠缺考虑、铸成大错或者走向毁灭的行为。如果意欲相当强烈而智力又相当微弱，诸如此类的情形就会不可避免地发生。相比之下，一个冷漠、麻木不仁的人，也就是说，一个意欲衰弱、呆滞的人，只需微弱、有限的认识力就可以生存下去；一个温和的人则只需要普通、一般的智力。总的来说，意欲和认识力之间的不成比例，亦即偏离上述的比例标准都会造成人们的不幸福，哪怕这种不成比例是由于智力超出比例所致。也就是说，哪怕智力获得了超常和显著的发展并由此产生了对意欲完全不成比例的优势——这也就构成了真正天才的本质——但这对于生活的需要和目标而言不仅是多余的，而且也完全是有害的。也就是说，这种人早在青年时代，在理解、把握这一客观世界方面就有着超常的能量，伴随着活跃的想象力但却完全欠缺经验，这就造成这种人的头脑容易接受夸张的观念，甚至虚幻的东西，轻易就以此填塞自己的头脑。一种偏执乖僻、不切实际的性格就由此形成。就算是在稍后的岁月，当他们获得了经验教训，把这些虚幻的东西忘掉和放弃以后，这种天才仍然永远不会在平凡、普通的外在世界和小市民的生活中感觉自在，不会像那些只具备正常认识力的人那样恰到好处地契

入这样的生活、如鱼得水，而只会经常犯下一些奇怪的错误。这是因为头脑平凡的人在自己观念和知识的狭隘范围内，能够完全驾轻就熟，无人比他更胜一筹；他的认知始终如一地忠实于其原初的目的，履行为意欲服务的职责，因而心无旁骛，从来不作非分之奢想。但一个天才人物，归根到底却是一个“由于过分盈余而变成的怪物”，就像我已在讨论天才时所说过的那样，一如与此相反的情形：一个激烈、冲动但又缺乏认识力的人，一个没有头脑的野蛮人，则是由于缺陷不足而变成的怪物。

633-634

305

生存意欲作为一切生物的内核，在最高级，亦即最聪明的动物身上毫不掩饰地表现了出来，所以，就其本质方面，让人至为清楚地观察和研究这生存意欲。这是因为在这一级别动物以下的生物身上，意欲就不再那么清晰地展现出来了，其客体化程度也是低级别的；但在这一级别的动物以上，亦即到了人的级别，伴随着理智的是深思熟虑，而伴随着深思熟虑的就是人的伪装和虚饰的能力，而这马上就给人披上了一层纱幕。所以，只有在人的激情爆发时，意欲才会不带伪装地呈现出来。这就是为什么每当人的激情发话时，不管这是什么激情，总能获得人们的相信，并且是有理由的。出于同样的原因，激情成了文学家的主题和演员喜拿出手的好戏。但我们对于犬、猫、猴子等的喜爱却是基于我在上文一开始所说的：正是它们那些完全天真、直白的表现和表达给我们带来了许多愉快。

看着那些自由自在的动物无拘无束地率性而为，或寻找食物、照顾自己的孩子，或与其同类交往——这是一种多么特别的乐趣！在这些方面，这些动物该是什么和能是什么就是什么。就算只是一只小鸟，我也会长时间看着而兴致不减。甚至一只水獭、一只青蛙；或者刺猬、黄鳝、狍子、鹿，那就更好！这些动物能给观赏者带来愉快，主要是因为目睹那大为简化了的我们的本性，让我们感到高兴。

在这世上只有一种会说谎的生物，那就是人类。其他种类的生物

都是真实、真诚的，因为它们都不加掩饰地展示自己是什么和表露出自己的喜怒哀乐。表达这种根本差别的一个象征性或者比喻性说法就是：所有的动物都以其天然形态现身和活动，而这就是它们给我们留下如此愉快印象的很大原因。看着这些动物，尤其是自由自在的动物，我的心都飞到它们那里去了。相比之下，人在自己衣服的遮蔽下却是一副滑稽、丑陋的模样，一个怪物，看上一眼都已经使人反感，尤其再加上身上那种不自然的白色、违反自然的食肉习惯，还有喝酒、抽烟、纵欲和各种疾病。人简直就是大自然的一个污点！希腊人把衣物减至最少，就是因为他们对我说的这些有所感觉。

635

306

精神上的惊恐、不安会引起心怦怦直跳，而心怦怦直跳会引致精神上的惊恐、不安。悲哀、焦虑和情绪不宁会妨碍或者破坏人体的生命程序和机体功能，不管这些是反映在血液循环、消化抑或排泄方面。反过来，如果心脏或者大肠、血脉、储精囊等某个部位的工作，由于身体的原因而受到干扰、阻碍，就会产生情绪不安、焦虑害怕、郁郁不乐和没有具体对象的忧伤，亦即处于人们称为忧郁病的状态。正因如此，愤怒会让人咆哮、跺脚和做出激烈的手势动作；而这些身体表达会加剧愤怒，或者就算是很小的事情也让人发作。所有这些几乎不用我多说，都有力地证实了我的这一理论：意欲与身体两者是一致的，是一个统一体。根据这一理论，身体不是别的，只是在脑髓的空间观照中呈现出来的意欲而已。

307

636

许多被人们归因于习惯力量的东西，更准确地说，是我们原初和与生俱来的性格那种持续如一、不可改变的特性所致。因此，在相似的情形下，我们总是做出同一样的事情。所以，这样的事情不管是第

一次做或第一百次做，都是遵循着相同的必然性。而真正的习惯力量，其实是因为迟钝或者惰性，是不愿智力和意欲做出新的选择，以省去麻烦、困难，甚至危险。所以，这种迟钝和惰性让我们今天做着昨天做过的、已经做了百次之多的、我们也知道其结果的事情。

但这习惯力量的真相却是藏在更深的一层，因为这要在比看上去的更根本的意义上去理解。也就是说，惯性力量之于纯粹是透过机械原因而活动起来的物体，恰恰就是习惯力量之于透过动机而活动起来的生物体。我们纯粹出于习惯做出的行为，其发生的确并不是因为在当时特定情形里某一特定的动机在发挥作用；所以，我们当时并不曾真的想到那些动机。在所有已经成为习惯的行为当中，只有最初的行为才有其动机，而这一动机所产生的次要后果就是目前的这一习惯。这一习惯足以使该行为继续发生，情形就跟受到某种推力而活动起来的一件物体一样：它不再需要新的推动就能持续活动下去；其实，只要这一活动不受到任何阻碍，就可以永远地持续活动下去。动物也是同样的情形，因为驯兽就是强制动物形成某种习惯。马儿用不着连续驱使就会若无其事地继续拉车前行：这种拉车前行仍然是鞭打所产生的效果，当初拉车前行就是透过鞭打而开始的，现根据惯性定律而固着成习惯了。所有这些都的确并非只是比喻而已；这是事物，亦即意欲的同一性，反映在意欲客体化的相当不同的级别上面；根据那意欲客体化的不同级别，那同一样的活动规律也就相应展现出不同的形态。

308

祝您长寿！这是西班牙语中一句很普遍的问候语，恭祝别人长寿在全世界都是相当常见的。这一做法确实不能以人们对生活的认识加以解释，但却能从人的本性，亦即从生存意欲那里找出答案。

每个人都希望别人在他死后能够怀念他，这一愿望在那些很有抱负的人那里会升格为渴望留名后世。这在我看来似乎源自对生命的执著。当看到自己与现实存在的一切可能性都被割断时，那对生命的执

着现在就要去抓住那唯一剩下的存在——虽然那只是理念上的存在而已。所以，那也就是抓住了一个影子而已。

309

对于我们所从事的一切事情，我们都或多或少地希望尽快完成。我们不耐烦地巴不得事情尽快了结，并且当终于结束的时候，我们都会很高兴。只有对那总的结束，一切结束中的结束，一般来说，我们才希望越迟到来越好。

310

每一次的分别都让我们提前尝到了死亡的滋味，而每一次的重逢则让我们提前尝到复活的感觉。这就是为什么就算那些对别人淡漠的人，过了20年或者30年以后，在重新见到故人时也会感到那样的高兴。

311

对每一个我们熟悉和感觉亲切的人的死亡，我们感受到深刻的创痛，因为我们感觉到在每一个人的身上都有某种无以名状的、为这一个人所独有的东西——现在这已是绝对一去不复返了。“每一个人都是深不可测、难以探究的”，这一说法甚至适用于动物个体。谁要是无意中造成了自己宠物的死亡，并看到了这宠物永别的眼神，他就会深切地感受到这一点。这一告别的眼神，会让我们揪心悲痛。

638

311（再）

在我们的敌人和对手死了以后，甚至只是在短暂的时间以后，我们就有可能对其死亡感到悲哀，几乎如同我们对待我们朋友的死亡一

样——也就是说，我们少了他们见证我们的辉煌成就。

312

突然获知我们交上了某一特大好运会轻易造成致命的后果，原因在于我们的幸福感和不幸福感就只是在我们期望得到的和我们已经得到的之间的一个比例数字。据此，我们不会把已经占有的，或者预先就可以肯定会得到的好东西认为就是好东西，因为所有的快感乐趣只是否定的，只是消除了苦痛；而苦痛或者灾祸却是肯定的，直接就可感觉到了。在拥有某物或者有了确切能够拥有某物的愿景以后，我们的期望就马上提升了，我们接受更多拥有物的能力也就提高了，在这方面的愿景也就更宽大了。而如果由于持续不断的不幸，我们的心情备受压抑，期待和要求也已降至最低，那突如其来的好运就会让我们无力承受。也就是说，这一大好运由于没有得到原先的期望和要求的中和，现在显然就会肯定地、以其全力产生作用。这样，那就会爆裂我们的情绪，亦即造成致命的结果。由此才有了这众人皆知的小心谨慎的做法：首先，让这个人对那即将宣告的特大好运产生希望，让他对此有了愿景；然后，只是分成各个部分、逐步地把这消息传达给他，因为通过产生了的期待，每一部分的消息就得以卸去其作用力度和保留着产生更大期望的空间。根据所有这些，我们可以这样说：我们消化好运的肠胃虽然是没有底的，但它的入口处却是狭窄的。对于突然降临的不幸，上述做法却并不完全适用，因为在此，希望始终在对抗着这一不幸，所以，不幸的消息造成致命效果的情形要少得多。至于在遭遇好运时，恐惧却并没有扮演相类似的抗衡角色，原因就是我们本能地更倾向于希望，而不是恐惧，就犹如我们的眼睛自动地会转向光明而不是黑暗一样。

313

希望就是把渴望某一事情的发生混淆为这一事情有可能发生。但

或许无人能够摆脱这种心的愚蠢——它扰乱智力正确评估一件事情发生的可能性，以至于把一件只有千分之一发生可能性的事情也视为很有可能发生。不过，一桩不留下任何希望的不幸就像即时毙命的一击；而希望不断破灭、不断重生就酷似凌迟处死。(1)

被希望抛弃了的人，恐惧也同样放过了他；这就是“绝望”一词的含义。一个人渴望什么就会相信什么，这是相当自然的事情；相信它正是因为渴望它。如果这一有益和起缓解痛苦作用的本性特点被反复的、异常冷酷的命运打击所根除，当他甚至反过来走到这一地步：相信他不情愿的事情肯定会发生，而他所渴望的事情，就因为那是他渴望的事情，所以就永远不会发生——那这样一种状态，确实就是我们所说的绝望了。

314

640

在判断他人时，我们经常会出错——这并不完全是我们的判断力之过，而是大多数由于培根所说的“智力并不是一盏不烧燃油的灯，而是需要得到意愿和激情的供应”（《新工具》，I，49）。也就是说，从一开始，在不知不觉之中我们就会由于琐碎不足道的小事对别人产生了先入为主的好感或者反感。另外，经常也有这样的原因：我们并不会只停留在我们所确实发现的别人的素质上面，而是从这些素质推断出其他的素质，因为我们以为这两者是紧密相连的，或者是互相排斥的。例如，看到别人的慷慨大方我们推断出正义，从虔诚推断出诚实，从说谎推断出欺骗，从欺骗推断出偷窃，等等。这就为许许多多判断上的错误敞开了大门，一方面是因为人的性格是千奇百怪的，另一方面是因为我们的观点失之片面。虽然性格总是连贯和始终如一的，但由于人的总体素质的根源埋藏太深，我们无法仅靠一些零星素材就可以断定哪几样素质能够在某一情况下共存，哪几样却不可以。

315

在所有的欧洲语言里，人们通常把*person*一词泛指个体的人，这种无意识的用法相当精确和恰当，因为persona的本意是演员所戴的面具，人又的确并非如实表现出自己，而是每一个人都戴着一张面具和扮演着某一个角色。总的来说，整个社会生活就是一出持续上演的喜剧。这让内涵丰富的人觉得乏味、无趣，但平庸之辈却乐此不疲。

316

我们会经常失口说出一些对我们有可能构成危险的话；但那些会使我们显得可笑的话语，我们却慎重不会说出来，因为在此，后果是即时显现的。

317

641

受到不公正的对待，人的内心自然会燃起报复的炽热渴望，并且人们经常说：报复是甜蜜的。证实这一点的就是人们所做出的许多牺牲，其目的只是为了享受报复的乐趣，而不是打算以此补偿所受的损害。人头马腿怪物利用生命的最后时刻作了精心安排，所以，由于确切预见到那布局极其巧妙的复仇，人头马腿怪物的苦涩死亡也带有了某种甜蜜。对这同一思想更现代和更可信的描述见之于意大利小说家贝多洛蒂的小说《两姐妹》——这一小说已被翻译成三国语言。华尔特·司各特爵士把这所说的人的倾向非常贴切、有力地表达了出来：“复仇是以地狱之火烧熟的、味美无比的一小口食物。”在此，我想试着为渴望复仇找出一种心理上的解释。

我们由于天灾，或者偶然，或者命运的原因，即在相同的处境下所遭遇的痛苦，并不像别人任意加在我们身上的痛苦那样让人难受。这根源就是：我们承认大自然和偶然就是这一世界本来的统治者，并且我们看到自己经由这些所遭受的损害其他每一个人也都会同样遭受。所以，当我们承受出自这些源头的痛苦时，我们更多的是哀叹人类共同的命运，而不是自己个人的运数。相比之下，别人任意给我们

造成的痛苦除了本身的伤害和损失以外，还有某样相当奇特和苦涩的东西，也就是说，它让我们意识到了别人的优势——不管那是通过武力抑或狡猾——和相比之下自己的无能。如果可能的话，造成了的伤害、损失可以设法弥补；但那额外的苦涩，亦即这一想法：“我必须忍受你的这些！”却经常给我们带来比原来的损害更多的痛苦，而这种痛苦也只能由报复而得到中和。也就是说，通过损害那损害了我们的人——不管是运用武力抑或狡猾——我们也就显示了自己的优势并由此一举抹去了他所显现的优势。这带来了热切渴望得到的一种情绪上的满足。所以，一个人越高傲，或者虚荣心越强，那他的报复心就越强。不过，正如每一个实现了的愿望都或多或少暴露出这愿望原来只是假象，复仇的愿望也同样如此。通常，从复仇中期望获得的乐趣会由于同情的作用而变了味道；事实上，做出了的报复行为会在这之后撕扯我们的心和折磨我们的良心，因为促使报复的动机已经不再发挥作用，而表明我们狠毒的证据现就摆在我们的眼前。

642

318

没有实现愿望的苦痛与悔疚相比是不足道的，因为前者面对的是永远开放的、无可估量的将来时光，但后者面对的是无法挽回地成了既成事实的过去。

319

耐性（Geduld，patientia）一词，尤其是西班牙语的suffrimiento，正是由痛苦一词而来；所以，这是一种精神活动的被动态，与精神的主动态相反。如果精神活动非常活跃，那它是很难跟耐性结合在一起的。耐性是麻木不仁、精神迟钝、思想贫乏的人和女人与生俱来的优点。但耐性却是非常有用和必要的，这也就表明了这个世界的悲惨特性。

320

金钱是人的抽象中的幸福，所以，再也没有能力享受具体幸福的人，就全副心思扑在金钱上面了。

321

所有执拗、顽固都是因为意欲强行挤进了认知的地盘。

322

闷闷不乐、心情恶劣与忧郁是大有分别的，从兴高采烈到忧郁的距离比从闷闷不乐、心情恶劣到忧郁的距离要短许多。

643

忧郁吸引人，但闷闷不乐、心情恶劣却赶走人。

忧郁症折磨人之处，不仅让我们对现在的一切没有来由地恼怒和不快，不仅为将来某一杜撰的不幸而毫无根据地担忧，而且还让我们莫须有地指责自己过去的行为。

忧郁症造成的最直接后果就是每时每刻地考虑或者寻找那些会引起我们愤怒和不安的事情。原因就是一种内在的病态不满，通常再加上发自脾性气质的一种内在不安。如果这两者达到最厉害的程度，就会导致自杀。

323

下面的议论更详细地阐释了我在《附录和补遗》第114节里援引过的尤维纳利斯的诗句：

一个小小的机会就足以让我们发怒。

愤怒马上就会产生某种错觉，那就是愤怒的理由被出奇地歪曲和夸大了。而这种错觉本身又加剧了愤怒，而加剧了的愤怒又再度夸大了这一错觉。这种互相作用持续加剧，直至形成贺拉斯所说的“短暂的暴怒”。

为防范这一点，性子急和活泼的人在刚感觉到不愉快的时候就应马上尝试强迫自己暂时把这件事情抛诸脑后，因为一小时以后，当他们回看这一问题时，事情早已不再显得那样可怕，或许很快就显得毫不重要了。

324

憎恨是心的事情，而鄙视则是头脑的所为。这两者都不在“我”的控制之下，因为一个人的心是无法改变的，受着动机的驱动；而这个人的头脑则是根据不变的定律和客观的材料做出判断。“我”只是心和脑的结合而已。

644

憎恨和鄙视是相互明确对立和排斥的。不少人的憎恨情绪，其根源甚至不是别的，而只是对别人的尊重——而这尊重是别人的优势和优点所强行造成的。另外，如果我们要去憎恨我们见到的所有可怜兮兮的坏蛋，那我们就会忙得不可开交；用鄙视我们就可以更方便、容易地一概打发掉他们。真正的鄙视是真正的骄傲的背面，是深藏不露的。谁要是让人留意到发出的鄙视，只要他是想让别人知道他根本瞧不起他们，那他就已经是以此流露出了某些钦佩。这样，他就暴露出了憎恨，而憎恨是排斥鄙视的，他现在只是在假装鄙视而已。而真正的鄙视就是坚信别人是毫无价值的，这种鄙视是可以与体谅和容忍结合在一起的——通过体谅和容忍，为了自身的安宁和安全，我们就可以避免刺激我们鄙视的对象，因为每个人都可以做出危害他人的行为。但一旦这种纯粹、冷静和发自内心的鄙视表现了出来，那就会换来对方的极度憎恨，因为受到如此鄙视的人并没有能力以同样的武器做出还击。

324（补充）

引起我们某种不快情绪的事情，就算是相当微不足道的，都会在我们的脑海里留下某种后续作用；只要这后续作用仍然存在，那就会有碍我们清晰和客观地理解事物和情况，并的确使我们所有的想法都沾上了颜色，就犹如很小的物件，如果放置在眼前很短的距离，就会限制和歪曲了我们的视野。

325

让人们变得铁石心肠的，就是每个人自己都要承受够多的烦恼，或者自认为是这样。所以，某种非同寻常的幸福状态会让大多数人变得慈善、富于同情心。但持续、不变的幸福状态却往往产生出与此相反的效果，因为这种状态使人不识痛苦，以致对痛苦再也无法感同身受了。这就是穷人何以有时比富人更乐意助人的原因。

645

而使人们变得这样的好奇和喜欢打听，正如我们从其四处张望、暗中打探别人的事情就看得出来，就是无聊——这是人生中与痛苦对应的另一极——虽然嫉妒在此也经常起到了作用。

326

如果我们想窥探一下自己对某个人的真实感情，那就要留意在第一眼看到邮差交来的、令人意想不到的、发自这个人的一封来信时留给我们的印象。

327

有时候我们似乎在同一时间既愿意又不愿意某样事情的发生，于是对这同一件事情我们既高兴又忧虑。例如，如果我们需要参加一次至关重要的考试，而能够顺利通过则对我们大有好处，那么，我们就

既渴望又害怕考试时间的到来。如果在等待期间，我们获知这次考试暂时被推迟了，那我们就会同时既高兴又担忧，因为这消息有违我们的目标，但却让我们得到了暂时的放松。这与我们等待一封至关重要的、决定性的信件，而它又迟迟没有到来，是同样的情形。

在类似的情形中，其实有两种动机在对我们发挥着作用：一个动机作用更强烈，但距离我们更远，那就是希望通过考试并获得事情的结果：另一个动机作用稍弱，但距离我们更近，那就是希望现时能得到安宁，在这期间继续享有保留着希望的好处——虽然这是不确定的状态，但它起码比有可能出现的不幸结局要好。所以，在精神世界里也同样发生了在物理世界里所出现的这种情况：在我们的视野里，一件更小、但距离更近的物体遮蔽了更大但距离更远的东西。

328

646

理性值得称为先知，因为理性把将来发生的情形，亦即把我们现在的所为将要导致的结果和作用展示给我们。当性欲、暴怒、贪婪引诱我们做出将来就会后悔的事情的时候，理性正是以此方式使我们得以控制住自己。

329

我们的个体生活的轨迹和事件，就其真正的含义和关联而言，可比之于粗糙的镶嵌砖块组成的图案作品。太过靠近这些图案时，我们无法正确辨认出所展现的东西，既看不出其含义，也看不出其美之所在。只有与这些图案相隔一段距离，上述两者才会显现出来。同样，在我们生活中的重要事件仍在发生或者刚发生不久，我们经常都不会明白其真正的关联，而只能等到事过境迁了相当长一段时间以后。

这到底是因为我们需要想象的放大镜作用，还是因为事情的整体只能相距很远的距离才可以让我们浏览其整体？抑或是因为激情必须冷却下来？或者只有经验教训才会使我们的判断力成熟起来？或许所

有这些因素加在一起吧。但有一点是确定的：经常是只有在多年以后，我们才会正确了解别人的行为；甚至对我们自己的行为，有时候也是如此。在我们的生活当中是这样，在历史上也同样如此。

330

人的幸福处境通常就犹如一些小树林：从远处看过去，这些小树林显得很美；但靠近距离或者走进树林以后，原先的那种美就消失了。我们置身于树林之中，但却不知道那种美已经消失于何方了。我们经常羡慕别人的处境，原因就在这里。

331

647

为什么尽管有千百面镜子的帮助，一个人却并不真正知道自己看上去是何种样子，因此也无法具体想象出自己本人，而对每一个熟人却都可以做到这一点？这是向“认识你自己”[2]迈出第一步时就碰到的困难。

这部分的原因无疑就是：一个人在照镜子的时候，眼睛都是朝向镜子并且静止不动的。这样，他的眼睛的那些有其含义的活动和眼神的特征也就失去十之八九了。但除了这身体上不可能做到的事情以外，与此类似的在伦理方面不可能做到的事情，似乎也一并发挥了作用。我们无法以陌生的目光投向镜子中的自己，但这样做却是客观了解自己的条件。也就是说，这是因为这样的目光毕竟是建立在伦理上的自爱之上，连带着的是深深感受到的非我（参见《伦理学的两个根本问题》中“道德的基础”，第275页；第2版，第272页），而要纯粹客观、不打折扣地看清所有的缺陷——也只有这样，镜中的图像才能忠实、真正地展现——那这样的目光是必不可少的。但在我们看镜子中的自己时，却不是带着这样的目光；上面所说的自爱始终会在我们的耳边悄声防护性地说：“这个可不是非我，而是我。”——这起到的作用就是“别碰我！”，并阻碍我们纯粹客观地去把握，而要达到这纯

粹客观，没有少许恶意这一发酵酶似乎是不可能的。

332

我们并不知道自己承受痛苦和做出实事的潜力如何，直至有机会让这些潜力活动起来，就犹如望着池塘里波平如镜的静水，我们不会看得出它是如何咆哮着、翻滚着从岩石上奔腾而下，或者作为喷泉能够迸升至怎样的高度；又或者我们预料不到冰冻的水所能蕴含的热量。

333

648

无意识的存在只是对其他的生物而言有其真实性，因为这存在呈现在了这些生物的意识里；直接的真实性则是以自身的意识为条件。所以，人的个体真实存在也就首先是在其意识之中。但这样的意识必然是能够反映事物的，亦即以智力及其活动的范围和素材为条件。据此，意识的清晰程度，因而也就是思考的程度，可被视为存在的真实性程度。但在人类本身，对我们自己和他人的存在的思考程度，或说对这些的清晰意识程度，却是根据人们天生的精神能力的大小及其发展程度，以及人们用于深思的闲暇的多寡，而出现许多梯级差别。

至于人与人之间精神能力的真正和原初的差别，只要我们停留在泛泛、大概的情形，而不是对单个例子进行考察，那我们就不容易比较人与人在这方面的差别，因为我们无法从远距离就可以对这些差别一览无遗，这些差别也不像人们在教育、闲暇、职业等方面呈现的差别那么外露和明显。不过，就算深入后面这些差别而加以考虑，我们也不得不承认不少人享有比其他人至少高出10倍的存在程度，因而比他人多存在10次。

在此，我不想谈论那些野蛮人——他们的生活常常就只是比树上的猿猴高出一级而已。我们还是考察一下，例如，在那不勒斯或者威尼斯（在北方人们由于需要应付冬天，所以必须考虑更多的事情，因

而变得更加的深思熟虑）的某个挑夫，并大致浏览一下这个人从开始到结束的一生。这种人为贫穷和匮乏所迫，全凭自己的体力，依靠辛勤的劳作以解决每天，甚至每时的急需；没完没了的喧哗、骚动，许多的匮乏，对每天不作打算，在身体消耗疲乏以后就痛快休息；与他人多有口角、争吵，没有片刻思考的时间；享受温暖气候中的感官舒适和还可凑合的食物；最后，再加上从教会中接受一些粗糙愚笨的成见作为形而上的成分。所以，大致而言，这个人对自己追逐的一生，或者更确切地说，被追逐、驱役的一生，只是浑噩地有所意识。这场焦灼不安、混乱不堪的梦构成了千百万人的一生。他们完全就只是为了当时意欲的需要而认识。他们不会回想在自己存在中的关联，更不会想到这一存在本身的关联。在某种程度上，这些人存在着，但却又不曾真正地觉察到自己的存在。所以，浑浑噩噩、不假思量地度过此生的贫困者或者奴隶，其存在比起我们一般人更明显地接近动物的存在，后者完全就是局限于现在此刻。但也正因为这样，这种人的存在并没有那么多的烦恼。事实上，因为一切的快感乐趣从本质上而言都是否定的，亦即只是摆脱了匮乏或者苦痛，所以，永远与贫困者的工作相伴的这样一种从劳苦到消除了劳苦的持续、快速的变换——然后，这又加固和显现为工作与休息和需求得到满足的变换——就成了快感的永恒源泉。证实这一源泉相当丰富的确切证据，就是在贫穷者脸上常见得多（与有钱人相比）的高兴表情。

649

现在，让我们看一下理性、考虑周详的商人吧。他们的一生是在筹谋和盘算未来中度过，小心谨慎地实施精心制定的计划，创立公司，养活妻儿，传宗接代，同时，也积极参与公众活动。这种人的存在，比起上面所说的那种人明显具有更高程度的意识，也就是说，他们的存在具有更高程度的真实性。

接下来，我们可以看看学者的情况，例如，研究过去历史的专家。这种人已经意识到了整体的存在，越过了他存在的时间，超越了他本人之外，他们再三思量的是世界发展的历程。

最后就是诗人、文学家，甚至哲学家。这些人的静思默想达到了如此的高度，他们并不是受诱使去探索存在中的某一特别的现象，而

是对这一存在本身，对这一巨大的斯芬克斯之谜感到惊奇。这一存在就成了他们的研究课题。他们的意识达到了如此之高的清晰度，以致成了世界意识。这样，在这种意识中的看法和想法与为其意欲服务完全无关；现在他们的意识向他们展现的世界需要他们更多的去探究和考察，而不是投身于世事的忙碌俗务。如果意识的程度也就是真实的程度，那么，当我们形容这一类人是“至为真实的人”时，这种表达就有其深意。

650

在此描述的极端之间和其中的级别，每个人都可以找到自己的位置。

334

奥维德的这一诗句：

动物弯曲着腰，面对着大地，[3]

以其本来的、肉体上的含义虽然只适用于描绘动物，但就其形象和精神上的含义而言，这一诗句却也不幸地适用于绝大多数人。他们的感觉、思维和努力完全地投入到争取身体的快意、舒适中去，或者也投放到个人的兴趣中去，其范围虽然经常包括多个方面，但这些兴趣归根到底也只是因为与他们全力谋求的上述东西扯上了关联才变得重要，也不会超出这些关联之外。这些人的生活方式、他们的谈话不仅可以证明我所说的话，甚至他们的眼神、模样及其表情、走路的姿势和说话的手势动作都可以表明我说的是事实。他们身上的一切都在呼喊着：“弯腰向着地面吧！”所以，奥维德紧接着的第二行诗句：

他唯独给了人类一副庄严、崇高的表情，

并且要求他们以喜悦的眼神眺望天空中的星辰。

这并不适用描绘这些人，而唯独适用于形容那些更高贵、更具禀赋的

人，那些思考和真正审视自身周围的人。但这些人却只占人类中的少数而已。

335

651

为什么德文里“*gemein*”[4]是表达蔑视的字词，而“ungemein”[5]却表达了赞叹？为何一切一般、普遍的东西都招人蔑视呢？

*Gemein*一词的原意是为所有人，亦即为整个种属所独有、所共有的东西，因此，也就是与整个种属有关的东西。所以，那些除了具备人类这一种属所普遍共有的素质以外，就再别无其他的人，就是一个庸俗的人。“平凡的人”（Gewöhnlicher mensch）则表达得比较温和，更常用于描绘人所具有的智力素质；而庸俗的人则涉及人的道德素质。

的确，一个人如果与自己种属的千百万人并无二致，那他又能有什么价值？千百万人？更准确地说，是数不胜数、永无穷尽的人——大自然从其永不枯竭的源泉里绵绵不断地喷涌出他们，直至永远，其慷慨一如打铁匠打出左右飞舞的火花。

很明显，这一说法是对的：一个人如果除了具备自己种属的素质以外就再没有其他的素质，那么，他除了拥有这一种属的生存以外，没有权利要求享有别样的生存。

我不止一次地探讨过这一点（例如，《伦理学的两个根本问题》，第48页；第2版，第50页；《作为意欲和表象的世界》，第1卷，第338页；第3版，第353页）：动物只有种属的性格，唯独人才得到了真正的个体性格。但是，在大多数人的身上却只有点点真正属于个人的东西：他们可以几乎完全被纳入生物分类中的纲。“这些都是样品”。他们的所思、所欲正如他们的面相一样，是他们所属的整个种属，顶多是他们所隶属的纲的所思、所欲。也正因为这样，他们庸俗、渺小，并以庞大的数目生存着。我们通常都可以相当准确地预见到他们将要说出的话和做出的事。他们没有独特的印记，就像工厂

大批生产的产品一样。

他们的存在难道不应该就像他们的真正本性那样，融进种属的存在中去吗？庸俗这一诅咒把这些人在这一方面拉近了与动物的距离：即只给予了这些人种属的本性和存在。

652

但不言自明，一切崇高、伟大、高贵的事物，其本质已决定了它们只能孤独地存在于这样一个世界：在这里，要描绘卑劣、下流和无耻，再没有比那意指一般都存在的东西的“gemein”（“平庸”、“庸俗”）一词更好的词语了。

336

意欲作为自在之物，是构成一切生物的共同材料，是事物的普遍元素。所以，意欲是我们与所有人，甚至与动物和其他更低级的存在形态都共有的东西。因此，在意欲方面，我们和万物是一样的，因为都充满着意欲。相比之下，一种生物赖以优越于另一种生物，一个人赖以优越于另一个人的却是认识力。所以，我们要表现出来的，应该尽可能地局限在认识力方面，只有认识力才可以显现出来。这是因为意欲作为我们共有的东西，就正是所谓俗的东西。据此，意欲的每一次激烈显现都是“俗”，亦即使我们降格为只是种属的一个标本、范例而已，因为正是在这个时候我们只显示出种属的特征。因此，所有的愤怒都是俗；所有的纵情狂欢、所有的仇恨和恐惧，一句话，每一种情绪，亦即每一意欲的活动，当变得如此强烈，以致在我们的意识里远远地压倒了认识力，使我们变得更像是一个意欲着的生物，而不是一个有认识力的人——在这时候，我们就都是俗。放纵于诸如此类的情绪，那就算是最伟大的认识天才也会变成一个最普通的凡俗之人。而谁要是希望成为超凡脱俗，亦即伟大，那就永远不能允许意欲占优的活动占领其意识，哪怕他受到诱惑很想要这样做。例如，他必须察觉到别人对自己憎恨、仇视的态度，但又能够不为所动。确实，没有比这一迹象更能确切无误地显示出一个人的伟大了：对任何伤害性、侮辱性的话语都能够无动于衷，把这些东西如同其他无数的错误一

样，归之于说话者肤浅的认识力，因此也就只是知道这些东西，但却不会对此有多少感觉。由此我们也就理解了格拉西安所说的话：“没有什么比让别人发现自己毕竟只是一个常人更加地降低自己的身份。”

653

根据以上所言，我们必须隐藏起自己的意欲，犹如我们必须隐藏起自己的生殖器，虽然这两者都是我们本质的根源。我们应该只让我们的认识力显现出来，犹如我们只露出自己的脸。否则，我们就会变得凡俗。

甚至在戏剧当中——而戏剧的主题理应就是激情和情绪——意欲的表现也会轻易变得俗不可耐，这点尤其见之于法国的悲剧作品。那些悲剧作者除了描绘激情就再没有更高的目标了。他们时而营造出一种可笑、愚蠢的激情，时而又写出一些简短的俏皮、挖苦的话语，目的就是借助这些幌子以掩盖其主题的低俗。在看到由著名的拉切尔小姐扮演的苏格兰女王玛丽·斯图尔特，对着伊丽莎白大女王发脾气的一幕时，尽管拉切尔小姐的演技很出色，但我还是想起了市场上的女鱼贩子。由于这样的表现手法，最后一幕送别也同样失去了一切令人肃然起敬的成分，亦即真正悲剧性的、法国人没有半点认识的东西。同一个角色却由意大利女演员丽斯托利表演得异常出色，因为意大利人和德国人尽管在其他方面存在着巨大的差异，但对于在艺术中什么才是真挚、严肃和真实的东西却有着相同的感觉，因此他们和处处暴露出缺乏这类感情的法国人恰成对照。戏剧中的高贵，亦即脱俗和崇高，首先就是经由认识力——它与意欲互相对立——而产生，因为认识力自由地翱翔在所有意欲活动之上，认识力甚至把意欲的活动也当作了审视、思考的素材，就正如莎士比亚的戏剧尤其让我们看到了这一点，特别是《哈姆雷特》一剧。那么，如果认识力上升至这样的高度：领悟到了所有的意欲与争斗都是虚无的，并因此取消了意欲本身，那这一戏剧就是真正悲剧特质的，那也就是真正崇高的，同时也达到了这戏剧的最高目标。

654

如果智力能够集中其力度，生活就显得那样的短暂、渺小和匆匆即逝，以致生活中没有什么事情是值得我们为之感动的，相反，一切都是无足轻重的，甚至快乐、财富和名声也是如此；甚至无论一个人如何遭受过失败，他也不会真的在这方面失去很多。但如果智力是松弛无力的，那生活看上去就是如此漫长和重要，一切都马虎不得，都是如此困难，以致我们因此全身心投入其中，以分享那些好处，确保占有从搏斗中获得的战利品和实施我们的计划。这后一种对生活的看法是形而下的，亦即格拉西安所说的“对生活太过认真”。而前一种观点却是超验和形而上的，对此奥维德的“一切并不那么重要”[6]是不错的表达。但柏拉图的这一句话把这种观点表达得更好：“没有什么人、事值得我们为其如此烦心。”

第一种感觉的产生是因为在意识中，认知取得了优势；然后，认知被解放了，不再纯粹只是为意欲服务，而是去客观理解生活的现象；现在，认知也就不可避免地看清楚了一切都是徒劳和虚无的。而在持第二种感觉的人那里，意欲占据了优势，认知存在的目的纯粹是为意欲照明目标和通往这一目标的途径。一个人的伟大抑或渺小，全在于上述哪一种人生观点在意识里取得优势。

338

每个人都会把自己视野的尽头当作世界的尽头，这一错觉在思想智力方面而言是无法避免的，一如在肉眼方面，地平线上的天、地就好像是相连似的。正是部分出于这一原因，每个人都以自己的标准衡量别人，而这样的标准通常不过是一个裁缝的标准而已，而我们也不得不忍受这些衡量，就正如每个人都把自己的平庸和渺小强加之于我们，而这样的天方夜谭却又居然马上就被人们作为事实接受下来。

655

339

人们头脑中的一些概念甚少是清晰和明确的，这些概念也只是徒有其名而标示其存在而已，一旦连这些名称都没了，那这些概念就会完全消失了。例如，智慧就属于这一类概念。这一概念在几乎所有人的脑子里都是那样的模糊不清！我们只需看看哲学家对此概念的解释！

据我看，“智慧”标示的不仅是理论上的完善，而且还有实践中的圆满。我给予智慧的定义就是：对整体和普遍的事物能有完美和正确的认识，这认识渗透在一个人的浑身上下，甚至在其一举手、一投足也展现出来，因为这人的行事都受其指引。

340

人们身上一切原初的，因此也就是真正的东西，就像自然力一样无意识地发挥作用。经意识而出的东西，也就因此成了表象和概念；把这样的表象表现出来也就是某种程度上通告了此表象。据此，一切真正的和经受得住考验的性格和精神素质本来都是无意识的；这样的素质也才给人们留下了深刻的印象。所有有意识做出的事情都是经过了一番补足和带有目的的；所以，这类行为已经变成了造作，亦即欺骗。一个人无意识中做出的事情并不费心劳力，但却是任何费心劳力都无法替代的。观念和思想的原初构成就属于这一类事情，这些也是一切真正成就的根基和内核。这就是为什么与生俱来的才是真正的和令人信服的。任何人想要成就某样事情，就必须在他所从事这事情的时候——不管这是商业、写作抑或教育——在不认识个中规律的情况下遵循着规律。

656

341

许多人在生活中交上好运，确实就是因为他们脸上常常挂着一副愉快的笑容——这使他们赢得了别人的欢心。但我们还是要小心谨慎一点为妙，并从哈姆雷特的不朽名句中认识到：“一个人会微笑着、

微笑着捅你一刀。”

342

具有闪亮和伟大素质的人并不介意承认自己身上的缺点和不足，或者让别人看见这些东西。他们视自己已经偿还了这些缺点，或者甚至会认为：这些缺点与其说贬低了他们，还不如说他们为这些缺点争了光。尤其是如果这些缺点、不足是与他们的伟大素质直接联系在一起，“作为必不可少的条件”，那就更是这样的情况。这与已经引用过的乔治·桑的这一句话不谋而合：“每个人都有自己的美德所带来的缺点。”

相比之下，某些拥有良好品格和正常头脑智力的人，却永远不会承认自己那些微的缺点和毛病。他们会小心翼翼地把这些东西遮掩起来，对任何关于这些缺点和毛病的暗示都相当敏感。这恰恰是因为这些人的全部优点就在于没有瑕疵和不足，因此，一旦他们暴露出了某种瑕疵和不足，随即他们的优点就会打折扣。

343

对于才具平平的人来说，谦虚只是诚实而已；对于有着非凡才能的人而言，谦虚却是虚伪。因此，后一种人如果坦然说出自我的感觉，对自己超常能力的意识不加修饰，那这与平庸之人表现出谦虚是同样良好、温文的行为。华列日斯·马斯姆斯在《论自信》一章里提供了这一类做法的相当温文、有礼的例子。

344

657

甚至在被驯服、接受训练的能力方面，人也是优于一切动物的。穆斯林受训练一天五次面向麦加祈祷，从不间断。基督徒则受训在某种特定的场合在自己的胸前画十字、鞠躬，等等。总的来说，宗教的

确就是人为训练的杰作，我的意思是在训练人的思维方面。所以，众所周知，在这方面开始做工作永远不会太早。只要我们在一个人6岁之前，极其严肃、反复不断地向他说着一样东西，那么，没有什么明显荒谬的东西是不可以牢固植入这人的脑袋的，因为训练人就跟训练动物一样，只有尽早开始才会完全成功。

贵族被训练成唯一只把自己用名誉保证的誓言奉为神圣，认真、死板地笃信骑士荣誉的怪诞规则，甚至在必要的时候不惜为骑士荣誉而赴死，把国王真的视为某种更高级的生物。我们出于礼貌说出的客套话，尤其是对女士毕恭毕敬、细心周到的行为，都是人为训练的结果。我们对于出身、地位、头衔所怀有的尊崇也出自同样的原因。我们对别人针对我们的某些话语不一样的生气程度也是同样如此：英国人被训练成把别人责备他们不是绅士的话视为极大的侮辱，如果被别人指为说谎者，那就更不得了了；法国人不能原谅别人说他是“懦夫”；德国人则觉得骂人“愚蠢”的行为，简直就是十恶不赦的大罪，等等。许多人被训练成能够在某一方面始终不渝地信守诚实，但在其他各个方面的表现却不值一提。所以，不少人不会盗窃钱财，却会随手拿走可以直接享用的东西。很多商人在欺骗别人的时候可谓不择手段，但肯定不会做出偷窃财物的事情。

344（补充）

658

医生在看人的时候，看到的是这人的身体毛病；法学家则只盯着人们的劣性；而神学家则会留意世人的愚蠢。

345

我的头脑里面有着一个对立的反对派：它对我所做过的或者决定了的一切事情——哪怕已是经过了深思熟虑——在事后都会与我论争，但却又并不总是对的。这只是人的检验心理的一种核实和纠错方式，但却是经常对我发出一些莫须有的指责。我估计很多人也有同样

的情况，因为谁又不需对自己说：

你以自己的能力做了什么样的事情，

而又对当初的尝试和最后的成功无怨无悔？[7]

346

如果一个人的头脑观照活动足够活跃，不需每次在感官受到刺激以后才可以开始其直观活动，那这个人就具备了很强的想象力。

与此相应，对外在的观照越少经由感官所引导和提供材料，那我们的想象力就越活跃。孤单一人长时间地待在囚室或者病房里，寂静、昏暗、朦胧，都会增有助想象力的活动；想象力在诸如此类的影响下，会自动开始活动起来。反过来，当我们的观照从外在获得许多现实素材，例如，在旅行中，在熙熙攘攘的人群里，或者在光天化日之下，我们的想象力就会停止工作，甚至在需要的时候，也仍然无法活动起来：想象力知道现在并不是适合它的时间。

不过，想象力要有所成果的话，就必须从外部世界获取许多材料，因为只有这些材料才可以填充它的储藏室。想象就跟身体一样，都需要接受食物：当身体从外在获得了许多它要消化的食物的时候，它是最没有能力进行任何工作的，身体想要得到休息。不过，正是有赖于这些食物，身体在以后适当的时候才可以展现出所有的力量。

659

347

人们的意见、看法遵循着物体摆动的规则：如果摆过了重心的一边，那就必须在这之后走回另一边的同等距离。那些意见和看法只能随着时间才可以找到并停止在真正的静止点上。

348

正如在空间，距离增大会使所有的一切收缩从而变小，其缺点和不足也就因此消失不见了，所以，在缩小镜或者针孔照相机里面，一切都显得比在现实中的漂亮；同样，在时间上，过去也发挥着类似的作用：逝去已久的事情或者景象，连带其中的人物，在我们的记忆中显得特别令人愉快，因为记忆把无关紧要的和让人不快的东西都清除掉了。现在此刻因为没有这一优势，所以它在我们的眼中总是充满着缺陷不足。

正如在空间里，接近我们的细小东西会显得比较大，当距离非常接近的话，那这些小东西就会占据我们的整个视线范围；但一旦我们与这些东西拉开了一段距离，那它们就会显得细小和不起眼了——同样，在时间上，在我们日常生活中的琐碎小事、烦恼、不幸，只要它们是在现时和在我们身边发生，就会显得是大事、重要的事，并相应刺激起我们的情绪、忧虑、懊恼和激情。但一旦永不疲倦的时间长河把这些事情只是带走了一段距离，它们就会变得毫无意义，不值一提，并且很快就被忘掉了，因为这些事情大小与否全在于它们与我们距离的远近。

349

因为欢乐和悲伤并不是头脑中的概念和表象，而是意欲的影响，所以它们不会停留在记忆的范围；我们也无法回想起那些的意欲影响本身，那也就是说，我们不能重温它们，而只能回想起当时与那些相伴的表象，特别是在当时由欢乐或者悲伤情绪所引发的看法和表示，以通过这些来测量当时的那些情绪。所以，我们对欢乐和悲伤的回忆总是有欠完美；在事过境迁以后，我们也就淡漠了。这就是为什么我们有时候要去重温过去的快意或者苦痛时，都总是无功而返，因为这两者的真实本质存在于意欲，而意欲就其自身而言，是没有记忆的。记忆是智力的一种功能，而智力就其本质而言，只是提供和保留纯粹的表象而已，但这些不是我们现在讨论的主题。奇怪的是，到了糟糕的日子，我们都能生动地回想起过去的幸福时光；但在美好的日子里，我们对糟糕的时候却只有相当不完美和冷冰冰的回忆。

660

350

对于我们的记忆，我们担心的是学过的内容纷乱和相互混淆，而不是记得太多而导致记忆超出负荷。记忆力不会因为所学过的东西而有所削弱，就好比沙子不会因为已经堆砌了不同的形状而失去塑造新形状的能力。在这种意义上说，记忆是深不可测的。不过，一个人的知识越丰富多样，那么，要马上找出不时之需则需时更多，因为记忆就像是一个商店主：他必须从一间很大的、摆满五花八门货品的商店找出他所需要的物件；或者实在地说，因为一个人必须从多条可能的联想中回忆起唯独一条，而这一条联想由于之前的学习和练习引向他想回忆起来的东西。这是因为记忆不是一个用于储蓄东西的容器，而只是使精神力得以发挥的一种本领，所以，头脑始终只是在可能中，而非在实在中拥有其全部知识。关于这一话题，我推荐读者阅读我的《论充足理由律的四重根》第2版第45节。

661

350（补充）

有时候，我回忆不起来某一个外语词、一个名字，或者某一个技术用语，虽然我很熟悉它们。在用心想了一段或长或短的时间但又徒劳无功以后，我就完全放弃回想了。然后，往往在一两个小时之内，在少数情况下要迟一点，但有时得过了四到六个星期以后，当我正想着完全不同的事情时，那要找的词就突然出现了，就好像是有人在我耳边悄声告诉了我这一个词似的（所以，一个不错的做法就是临时用一个记忆符号把需要找的字词记录下来，直到它重新出现在我们的记忆中为止）。多年来我经常观察这一奇特现象并为之惊叹，我现得到了下面这一可能的解释。在经过一番艰难而又没有结果的搜索以后，我的意欲保留着要找到这一词语的意愿，并因此委派智力进行监察。这样，稍后在我的思路、联想中，一旦某个与我要找的词具有相同开首字母或有着几分相似的词偶尔出现，那监察者就会扑向前去，把它

补足成我要找的词；这个词也就这样终于被揪住，并被作为战利品突如其来地拖至我的面前。但对这个词是如何和在哪里被逮住的，我却全不知情。这就是为什么它的出现就好像有人在我耳里悄声说了出来一样。这情形就类似一个小孩无法说出学过的一个单词时，老师最后只能提示单词的第一个或者第二个字母，而小孩也就终于想起这个词了。如果无法得到这种提示，那最终就只能逐一按字母表顺序寻找这一单词了。

直观的形象比纯粹只是概念更能牢固地留在我们的记忆中。所以，那些有想象天赋的人比常人更容易学到语言，因为他们把所学的词语马上与相对应的事物的直观形象联系起来，而其他人则只是把所学的词语与自己语言中的字词联系起来。

662

凡是我们想留在记忆里的东西，我们都应尽可能地把它们还原为某一直观形象，不管这直观形象是直接的，抑或只是例子、明喻、类比或者其他别的东西，因为我们的记忆能更牢固地记住一切直观、形象的东西，而不是只在抽象思考中的东西或者只是纯粹的字词。这就是为什么我们经历过的事情比起我们阅读过的事情更容易留在我们的记忆里。

记忆法（或记忆术，mnemonik）不仅仅只是考虑如何运用技巧把直接的记忆通过俏皮话或者警语转化为间接的记忆；记忆法更应该是属于这样一门研究记忆的系统理论：这门理论阐述和解释记忆的特点，并且从记忆的本质推论出这些特点，然后再彼此互相推论。

351

我们只是不时地学到一些东西，但却是整天都在忘记。

在这一方面，我们的记忆就像一个筛子：随着时间的流逝和长久地使用，筛子只能留住越来越少的东西。也就是说，我们的年纪越老，那么，我们现在仍交付的记忆的东西就流失得越快，而在早年就已存留在记忆里面的东西则仍然保留着。所以，一个老人记忆中的往

事距离现时越遥远就记得越清晰；而越接近现时记忆中的事情就越发不清楚了。[8]这样，一个老人的记忆也就像他的眼睛一样，变得只能看清远距离的东西。

352

在生活中的某些时候，在没有什么特别外在原因的情况下，更准确地说应该是经由那发自内在的、只能从生理方面做出解释的敏感性加强，我们对周围环境和当下瞬间的感官把握能达到某一少有的、更高一级的清晰度；这样的时刻就以此方式永远打印在记忆当中，并连带其全部个体性保存在记忆里。而我们却不知道为何从那成千上万相似的时刻当中，偏偏选上这些。更准确地说，这都是相当的偶然，就像保存在岩石层里面的一些已经绝迹了的动物的个别样品，或者就像被人们无意中夹在一本书里面的昆虫。但这一类记忆却又总是愉快的。[9]

663

353

有时候，逝去已久的一幕往事似乎在没有明显原因的情况下突然栩栩如生地出现在我们的回忆里。这在很多情况下有可能是因为我们嗅到一缕淡淡的、还没有进入我们的清晰意识的气味，情形就跟当年我们嗅到了这一气味一样。这是因为气味尤其容易勾起人们的回忆——这已是广为人知的，而头脑中的联想就只需要些微的驱动而已。随便一提，眼睛是理解力的官能（《论充足理由律的四重根》，第21节）；耳朵则是理性的官能（同上书，第301节）；而嗅觉，正如我们在这里所看到的，则是记忆的官能。触觉和味觉是现实的，与接触紧密相连，并没有理念性的一面。

354

记忆的一个独特之处就是轻微的醉意经常会大为增强对往昔时光、情景的回忆，以致比在清醒的时候更完美地回想起当时的个中情形。相比之下，对我们在有轻微醉意的时候所说的话、所做的事的回忆，却比我们清醒时更差。事实上，如果我们真的醉了，那在事后是没有回忆的。轻微的醉意会有助于我们的回忆力，但提供给记忆力的素材却很少。

355

664

神志不清歪曲了直观，疯狂则歪曲了思想。

356

在所有的思维活动中，最低的一级是算术——这一点可由此得到证明：算术是唯一可以用机器来进行的思维活动，就正如现在在英国，为了方便人们已广泛使用了计算器。对有限数和无限数的分析归根到底也就是算术运算，我们应据此评估“数学的深奥思想”——对这样的说法，利希腾贝格是这样取笑的：“那些所谓的专业数学家，全凭世人的幼稚赚取了思想深刻的美誉；这种情形与神学家自认为就是圣洁的颇为相似。”[10]

357

一般来说，具有伟大才能的人与智力很低的人更容易相处，这是与平常人相比较而言的。基于同样的道理，暴君与群氓，祖父母与孙儿女都是天然的盟友。

358

人们需要外在的活动是因为他们没有内在的活动。一旦人们有了

内在的活动，那外在的活动就成了相当不便的、很多时候简直就是可恨的骚扰和负担。此时，我们的愿望就是闲暇和外在的宁静。正是人们没有内在的活动而需要外在活动，才可以解释为何那些无所事事的人会坐立不安，并对旅行有着盲目的狂热。驱使他们穿梭往来于国与国之间的正是他们的无聊，而在家的时候，这无聊就把他们驱赶在一块——看到那种情形就让人忍不住要笑。证实我这所说为实的一个绝妙例子，是一个我不认识的五十来岁男子提供的。他告诉我在两年间他游玩过的边远和陌生的国家和地区。听到我说他必定承受了不少不便、吃了不少苦头和经历了不少危险时，他马上和直截了当地、在省略三段论的前提下给了一个异常天真的回答："我可一刻都没感觉到无聊。"

665

359

我对人们独处就会感到无聊烦闷并不奇怪：他们单独一人的时候是不会笑的，甚至觉得这样做是怪诞的事情。那发笑是否就大概只是给予他人的一个信号，一个符号，就像文字一样？欠缺想象、也欠缺活泼的思想（就像西奥弗拉特斯的《论性格》第27章所说的"精神呆滞、麻木"）就是人们不会在单独时发笑的主要原因。动物则无论单独还是聚在一块时都是不会笑的。

厌恶人类的迈森有一次在单独一人的时候笑了起来，并且被一个类似上述的人看见了。人家就问他为何笑呢，因为他是一个人呀？"这正是我发笑的原因"，迈森回答说。

360

一个有着麻木、迟钝气质的笨蛋，如果是爽朗活泼气质的话，那他就成了一个小丑式的傻瓜。

361

不上剧院看戏就像穿衣打扮化妆不照镜子，但不征求朋友的意见就做出决定则更糟糕——因为一个人可以对各种事情都有中肯、准确的判断，但偏偏对自己个人的事情不是这样，因为在此，意欲马上就会扰乱了智力的判断。这就是为什么我们应该征求别人的意见，这与医生可以医治别人，但偏偏医治不了自己，而要找一个同行诊治是一样的道理。

361（补充）

666

我们日常的自然而然的手势动作，例如在热烈的交谈中伴随出现的手势动作，是一种独特的语言，甚至是比字词普遍得多的一种语言（只要这些手势动作是独立于词语，在各国都是一样的），虽然各个民族都是根据其活泼性而运用手势。某些民族例如意大利，他们的手势语言还多了某些纯粹是他们民族约定俗成的手势，这样的一些手势因此也只能适用于当地。手势动作的普遍性类似于逻辑和语法所具有的普遍性，因为手势动作表达的是谈话中属于形式的部分，而不是谈话中的内容。不过，手势动作却有别于逻辑和语法，因为它不仅与智力有关，而且它还和道德，亦即意欲的波动有关。据此，手势伴随着讲话就犹如准确跟进的基本低音伴随着旋律，并且就像这低音一样，手势动作加强了这些话语的效果。最有意思的莫过于尽管谈话中的素材，亦即具体内容和每次谈论的事情千差万别，但当谈话的形式部分是相同时，那么人们每次采用的手势动作是完全一致的。因此，当我从窗口看到两个人在热烈地交谈，但又听不到他们所说的哪怕是一个字的时候，我却可以明白他们谈话中泛泛的，亦即纯粹形式的和典型的含义，因为我确凿无误地看到说话的人现正在辩论，提出他的根据，然后界定这些根据，然后强调它们，最后以胜利者的姿态得出他的结论；或者看到他讲述所遭受的一桩不公，形象地向我们诉说对手的愚蠢、麻木不仁和难以对付；或者他得意扬扬地告诉别人他如何制定了一个绝妙的计划并付诸行动，最后又如何终于取得了成功；或者哀叹因为遭受了厄运，以至于计划功亏一篑；再就是，他承认目前处于一筹莫展的困境；或者根据他的叙述，他如何及时识破了对手的用

心和手腕，通过行使自己的正当权力，或者动用武力，挫败了对手的阴谋和惩罚了玩弄这一阴谋诡计的人，等等，等等。不过，单纯的手势动作能够告诉我的，说到底就是整段谈话在抽象中的道德或者智力方面的关键内容，那也就是这谈话的精髓部分、真正实质性的内容。尽管个别的谈话是在不同的场合进行，交谈的事情因而又是多种多样、千差万别，但这些东西却都是一样的，与话语内容的关系，就犹如概念之于被这概念所涵括的个体事物。正如我已经说过的，这至为有趣的一点就是甚至脾性差异极大的人，在表达相同的境遇时，运用的手势动作却是完全一样和固定不变的，这跟每个人嘴里都说着一种语言里面的相同词语完全是同样的道理。但是，正如每个人所选用的词语会因为受过不同的教育和发音不同而稍微有所不同，同样，手势动作也会因人而异呈现些微的差别。至于现存的、为众人所遵循的手势形式，确实并不是以约定俗成为基础的，而是原初和自然而然的，是一种真正的大自然的语言，虽然这可以经由模仿和习惯而被固定起来。我们都知道：演员和大众演说家都必须认真研究手势动作，后者的研究范围则稍微狭隘一点。而这主要就是观察和模仿，因为手势语言不可以化为一些抽象的规则，除了一些比较泛泛的主导原则以外，例如，手势动作不能出现在话语之后，而必须恰好走在话语之前——它宣告话语的到来，并以此引起人们的注意。

667

英国人对手势语言有一种特有的蔑视，视其为粗俗的和有失身份的。据我看来，这只不过是拘谨的英国人一个幼稚的偏见而已。我们在这里谈论的是大自然给予我们每一个人、而我们又都能明白的一种语言，所以，纯粹出于对众人称赞的绅士风度的喜爱而摒弃手势语言，把它视为禁忌，这种做法是否妥当，令人怀疑。

668

---

(1) 希望是我们的整个本质，亦即意欲和智力都想争取的状态：意欲是通过愿望其希望的东西，智力则通过预计很有可能成事。后者的份额越大，前者的份额越小，那对希望来说就越好；反过来的话，那就越糟。

(2) 这是德尔菲的阿波罗神庙的格言。——译者注

(3) 参见《变形记》，I，84。——译者注

(4) 原意是普遍、共同、一般，引申的意思则是庸俗、粗野、可鄙、恶毒。——译者注

(5) 原意是脱俗、不同凡响、与众不同。——译者注

(6) 参见《变形记》。——译者注

(7) 参见尤维纳利斯的诗句。——译者注

(8) 另一个版本：我们的记忆就像这样一个筛子：开始的时候孔洞是小的，只让细小的东西穿过，但孔洞却变得越来越大，到最后是如此之大，以致扔进去的东西几乎都溜走了。

(9) 后来的版本增加了一段内容。内容是：往昔生活中的许多情景和事件，在我们的记忆中显得多么的美好和充满意义，虽然那时候我们不曾珍惜就让其溜走了！不过，不管我们是否珍惜，所有这些还是要消逝的；它们恰似一块块的镶嵌砖，共同组合成了我们生活经历的记忆图案。——译者注

(10) 参见《杂作》，I，198。——译者注

第27章　论女人

362

在我看来，与席勒那字斟句酌、对仗工整的《女性的价值》一诗相比，约伊的这寥寥数语，却更道出了对女性的真实赞誉：“如果没有了女人，那我们在人生的开始就失去了安全；在人生的中期就失去了快感；在人生的结尾就失去了安慰。”拜伦以更感伤的笔触，在《沙尔丹那帕勒之死》第1幕第2景中写道：

人生之初，始于女人的怀中；

你最初的稚语，从她的嘴里学习；

你最初的眼泪，她给你抹去；

而当随从们厌倦了侍候，

那曾经引领着他们的人，

他临终的叹息，则经常是诉予一个女人的耳里。

上述两位作者都表达了对女人价值的准确看法。

363

只要看看女人的形体就可知道：这样的形体并非为了要成就一番伟大的事情而设计——无论在精神思想还是在身体力气方面。女人偿还其生命的罪责，其方式不是做事和有所成就，而是受苦，是生产孩子的痛楚、照料孩子的忧心，还有就是对丈夫的服从。对她的丈夫，女人应该是个耐心的、让人愉快的伴侣。最强烈的痛苦快乐以及力量展现，与女性无缘。女人的一生与男人的一生相比较，过得更加的平静、更加的没有意义和更加的悄无声息；从根本上不会更加的幸福，

也不会更加的不幸。

364

女人很适合做我们孩提时的保姆和幼师之类，正正因为她们本身就是幼稚的、可笑的和短视的，一句话，女人的整个一生就是个大孩子而已，也就是说，处于小孩与男人之间的阶段。而成年男人则是真正的人。我们只需看看：姑娘可以与小孩嬉闹、跳舞、唱歌玩上一整天，然后再想想：如果换上是个男子，那这男子又会是何种样子——哪怕这男子本着最大的善意勉力而为！

669

365

对于年轻女孩们，大自然特意让她们拥有某种类似于戏剧学意义上的“瞬间一现”的舞台效果，因为大自然在短短的几年间给她们配备了太多的妩媚、丰满和美丽——虽然她们必须在余下一生为此付出代价。这样，她们也就可以在那几年里，尽量地吸引住男人的想象，让男人们神魂颠倒，身不由己地把照顾她们余下一生的烦心事诚实正直地接受下来。要让男人们走到这一步，单凭纯粹的理智思考看来是难以保证成事的。因此，大自然就以对待其所有作品的同样方式，把女人们装备起来，以让她们能有所需的武器和手段以确保其生存，并且在她们最需要这些武器装备的时候。大自然在这方面的行事是一贯吝啬的。正如母蚂蚁在交配以后就会失去其翅膀——因为翅膀从此以后就成了多余的，翅膀对于孵化幼蚁来说甚至是危险的——同样，女人在生产了一胎或两胎以后，一般就会失去其美丽。这大概是出于同一个原因。

与此相吻合，年轻姑娘们在心里都把家务或者职业、事业视为次等重要的事情，甚至当成只是娱乐，因为她们把爱情，把征服男人视为唯一认真的事情。与此认真的事情相关的，还有穿衣、打扮、跳舞，等等。

366

一样东西越高贵越完美，那它就越迟越慢达致成熟。男人很少28岁以前就在理智和精神力方面达致成熟；而女人则18岁就成熟了。但女人的理性却因此捉襟见肘。所以，女性终其一生都是个孩子，总是只看到距离最近的东西，纠缠着现时此刻，把事物的表面现象视为事物本身，着重渺小的琐事而忽略了最重要的大事。也就是说，由于有了理性，我们并不像动物一样仅仅只是活在现时，而是也遥想过去，筹谋未来。由此，就有了人的远虑、筹划和不时的忧心。所有这些所带来的不论是好处还是坏处，女人都因其理性薄弱而不曾承受了多少。女人更是个思想上的短视者，因为她们那直觉性的理解力让她们锐利地看到了近在眼前的事物，但那些远处的东西，却不会进入她们狭隘的视野。因此，所有不在眼前的、所有过去的和将来的东西，对女人所发挥的作用都远远弱于对男性。正因为这样，才会产生了女人所更常有的、有时候几近某种疯狂的奢侈倾向。女人们从心里认为：男人的使命就是赚钱，而她们则是花钱。尽可能的话，在男人生前她们就是这样做的；在男人死后就更是这样了。男人把挣来的钱交给她们以维持家用，就已经让她们更坚信这一点了。所有这些虽然给女人带来了诸多不利，但却也给她们带来了这一好处：那就是女性比我们男性更多地活在当下此刻。因此，只要当下此刻还可以忍受的话，那女性就会比男性更好地享受生活。女性所特有的那种开朗也就由此而来。这一女性的特质，使她们很适合提升男性的心情，并且在需要的时候，能给饱受忧患的男性以慰藉。

670

在困境之中或在处理棘手事情时，征求一下女人的意见，就像古日耳曼人所做的那样，并不就是不可取的，因为女人对事情的理解方式与我们完全不同；她们的看法甚至别具一格，因为女人喜欢走最捷的途径以达到目的。总的来说，女人的眼睛只看到距离最近的东西。而男人则正因为这些东西近在眼前，所以眼光通常就会越过这些东西而盯在了远处。这样的话，就有必要让男人收回眼光以看清楚近在眼前的和简单的事情。还有就是，因为女人绝对比我们更实际和实事求

是，所以，女人眼中所看到的也就是实际的情形，而不会更多。但男人在激情被刺激起来之际，轻易就放大眼前所见，或者添加想象出来的东西。

671

出于同样的原因，我们可以推论：与男人相比，女人对不幸的人或事，怀有更多的同情心和因此有着更多的关爱和感同身受。但在正义、公正、良心方面，女人却逊色于男人。这是因为女人的理性比较薄弱，所以，现时的、直观可见的、直接的现实之物，对女性的影响是强而有力的。对此，那些抽象的概念、既定的准则、下定了的决心、那对过去和将来，以及对并不在眼前的、还很遥远事情的考虑，甚少能够足以抗衡。所以，女人所具备的美德，就是排第一位的美德，亦即“仁爱”；但对于排在第二位的美德、对于“仁爱”通常是必不可少的工具，亦即对于“公正”，她们却是欠缺的。在这方面，我们可以把女人比作这样一种生物体：虽然具备了肝脏，但却没有胆囊。我建议读者阅读我的《论道德的基础》第17节。所以，我们可以发现：女人性格中的根本弱点就是欠缺公正。这一弱点首要是出自上述的欠缺理性和反省；然后，这一缺点也由于以下这一原因而得到了加强：女人，作为弱者，其自然本性决定了她们并没有力量可倚，而只能运用狡诈，所以，女人有着本能的狡猾和那无法根除的说谎倾向。这是因为，正如大自然为狮子配备了利爪和尖齿，大象配备了长牙，野猪配备了獠牙，公牛配备了尖角，乌贼鱼则能喷墨把水搅混，同样，大自然为女人配备了作假的本领以自我保护。大自然虽然赋予了男性以身体力量和理性，但也同时以同样的力度给予了女人作假的天赋。所以，作假、伪装之于女性是与生俱来的。也正因此，女人几乎是不论贤愚，都特有这一本领。因此，一有机会就发挥这一所长，对她们来说就是最自然不过的，这就好比动物在生命受到威胁时，马上就会动用其武器一样。女性们把运用狡诈，在某种程度上视为行使自己的正当权力呢。所以，一个完全真实、不带伪装的女人，也许是不可能的。也正因此，女人很容易就能看穿别人的伪装，所以，对女人用上这些招数并不可取。从上述女人的根本弱点及其附带素质，产生出了虚伪、无信、忘恩、负义，等等。女人更经常地做假证。是否可以让

她们出庭宣誓作证，是值得提出疑问的。不管在何处，都不时地发生这样的事情：有钱的贵妇人，其实什么都不缺，但却在商店里悄悄夹带、偷窃某样物品。

672

367

年轻、强壮和俊美的男子，其天然的使命就是完成人类繁殖的任务，目的就是人类种族不至于退化。这其中就是大自然的坚强意欲，而这些男子对女人的激情，就是此意欲的表达。在男子们年富力强的时候，这一法则是优先于所有其他法则的。因此，如果有哪些人把权利和利益什么的置于这一法则之前，那这些人可就倒霉了，因为不管这些人说些什么和做些什么，一有机会，什么权利啊利益的，都会被无情地粉碎。这是因为女人那秘密的、不曾说出口的、并且的确是不曾意识到的、但却是与生俱来的道德诫命，就是："有人误以为勉强照顾了我们这些个体的生活，就因此拥有了对种族的权利。我们欺骗这些人是有着正当理由的。种族的构成和因此种族的福祉，交到了我们的手里，由我们小心掌握，因为下一代是经由我们生产。我们要认真地行使这一权利。"但女人们完全不是在抽象中，而是在具体中意识到这一最高的基本法则，并且对此法则的表达，不外就是在机会来临的时候，女人们所表现出来的行为。在此，她们的良心不安并不如我们所想的那种程度，因为在女人的内心最黑暗深处，她们意识到对某一个体的不守信用，只是为了更好地履行对种族的责任而已，而种族的权利则比个体的要大得多。对此更详细的讨论，参见《作为意欲和表象的世界》第2卷第44章"论性爱"。

673

因为从根本上，女人们只是完全为了繁殖后代而存在，她们的任务就是如此，所以，女人们无一例外地活在种族、而不是活在个体之中：女人对种族的事情比对个体的事情更上心。这让女人的整个本质和活动都带有某种轻率、肤浅和鲁莽的特性，以及某种与男性从根本上不一样的方向。而婚姻当中那男女间已是习以为常的分歧和矛盾，

也就由此产生。

368

男人与男人之间，天生的只是漠然；但女人与女人之间，天生就已经是敌意。这无疑是因为“同行如敌国”的缘故。在男人之间，这种“同行”竞争就局限在他们各自的行业；但女人与女人之间这种“同行”竞争，却包括了全部的女性——因为所有的女性也就仅有一种职业而已。两个女人在大街上甫一相遇，就已经有了相煎的态势。同样，两个女人在初次认识的时候，与两个男性在同样情形下相比，彼此间明显表现出更多不自然，更多硬做出来的、虚假的举止。因此，两个女人之间的相互恭维和赞扬与两个男性间相比，显得更加的可笑。更有甚者，一个男的，就算是对比他地位低很多的人说话，一般都总是带有某种程度的体谅和人性。相比之下，一个贵妇人对地位更低（但并非其下人）的人打交道时，所惯常的颐指气使、趾高气扬，却让人难以容忍。这应该是因为对女人来说等级和地位的差别，比起我们男人来更加的不稳定；并且会更容易和更快地改变和失去。对我们男人来说，有很多东西可供放进天平里；但对女人而言，则只有一样东西具有决定性的分量，那就是她们取悦的是哪一个男人。也正因此，由于她们职业的单一性，女人们彼此会比男人更紧密地抱团。所以，她们会特别强调地位之间的差别。

674

369

把身材发育低矮、肩膀狭窄、腿部短小的女性称为美丽，那就只有已被性欲蒙蔽了头脑的男人才会做得出来；也就是说，女性的全部美丽全都是因为男人的性欲。其实，我们更有理由称女性为没有美感。不管音乐还是诗歌，还是造型艺术，女性都不会真正地理解，也不会有真切地感应；如果她们装出一副了解和欣赏的样子的话，那只是纯粹为了要取悦他人而装模作样。所以，她们没有能力对任何事情

怀有纯粹客观的兴趣。我认为个中原因如下。男性对一切事物都想直接控制，其手段要么是通过明白这些事物，要么是通过制服它们。但女性却总是身不由己地去争取纯粹只是间接的控制，也就是说，只是通过男性来获得这一控制，因为只有男性才对事物有一直接的控制。所以，对女性的本性来说，一切都只是手段而已——都只是赢取男人的手段。女人对所有其他事物的兴趣，永远只是假装出来的，只是一种迂回而已，亦即都是流于卖弄风情和附庸风雅。因此，卢梭早已说过："女性总的来说并不喜爱任何艺术，不了解任何艺术，也没有任何这方面的天才。"（致达朗伯的信，注释20）任何能够看透表面现象的人，都应该注意到了这一点。我们只需观察女人们在音乐会、歌剧和戏剧演出时，女人注意的方向和特性。例如，就在台上念着最伟大的杰作里最优美的段落时，她们却是小孩子般无拘无束，叽叽喳喳个不停。因此，如果希腊人真的不允许女性观看戏剧，那他们是做对了；这样人们起码在剧场时能听到点点台词。当今，应该在"妇女在会中要闭口不言"[(1)]之外，再补充"妇女在剧场要闭口不言"这样一条才合适，或者以后者取代前者，然后把这写成大字，挂在剧场的幕布之上。我们不能期待女性还能做出什么别样的事情，因为我们可以想一想：从来没有哪一位真正头脑出色的女性，在优美艺术的领域，创造过一件真正的、原创的、伟大的作品，或者总的来说，从来不曾为这世上带来某一具有永恒价值的作品。这一点在绘画方面尤其显眼，因为绘画的技法起码既适合男性也适合女性。因此，女性在绘画方面也同样勤奋努力，但女性却哪怕是一件伟大的绘画作品都拿不出来。这正正是因为女性缺乏客观的头脑，而客观的头脑思想在绘画艺术中可是一个最直接的要求。女性无论何时何地，都是处于主观之中。与此事实相应，一般的女性对绘画并没有真正的感受力，因为"大自然并不会跳跃发展"。同样，华特在享誉了三百年的名著《对天才的考察》一书里，也否认女性具有任何一种高级的能力。[(2)]个别和零碎的例外并不会改变总体的情形，但女性总的来说确实是，并且始终是彻头彻尾和不可救药的菲利斯丁人，因此，由于得益于那极其荒谬的安排，女性得以分享男性的头衔和地位，女人就总是驱使男人追逐那些并不高尚的野心。更有甚者，由于女性那同样的自身素质，女人在当今的社交聚会中的把持和定调，也败坏了现代社会的交往。至于前

者，我们应该把拿破仑的这些话奉为规范，“女人是没有地位的”。此外，尚福尔也说得很对：“女人本就是与我们的弱点、我们的愚蠢沆瀣一气，而不是与我们的理性相呼应。男人与女人之间，只是表面上的同声相应，甚少有精神上、心灵上和性格上的共鸣。”女人就是第二性（sexussequior），亦即在每一方面都低劣一些的第二性。因此，对待女性的种种弱点，我们应施予怜悯，但要我们太过尊崇女性，却是可笑的，并且会把我们在其心目中降格。大自然在把男女分成各一半的时候，可不是恰恰在他们的中间划线的。所有的正负极中，正极与负极之间的差别并不只是质量上的，而且同时还是数量上的。古人和东方民族正是这样看视女人的，并因此更清楚女人所应有的合适位置，而我们则有着那旧法兰西的骑士风尚，还有对女性的那种荒谬的崇拜——这正是基督教日耳曼人愚蠢的恶果。女人就这样被宠惯得更加的傲慢和肆无忌惮。这不时会让我们想到贝那勒斯的神猴：那些神猴意识到享有的神性和不受侵犯以后，就为所欲为了。

675-676

西方的女人，尤其是被称为“贵夫人”的女人，是处于某种名实不副的位置（fausse position），因为被古人名为第二性的女性，一点都不适合成为我们崇拜的尊贵对象，一点都不适合把头抬得比男人高，得到与男人一样的权利。女性的这一名实不副所带来的后果，我们已经看到足够多了。因此，如果在欧洲，为人类的第二性重新指定其合乎自然的位置，终结那些“贵妇人”一类的胡闹，那就好了，因为对“贵妇人”一类的胡闹，不光是整个亚洲，甚至希腊人和罗马人，都会予以嘲笑。这样的话，无论在社会的、市民的还是政治的方面，都会带来无数的好处。撒力法规就会成为多余不需要的东西了。所谓的欧洲的“贵妇人”，是本来就不应该有的东西。我们应该有的是家庭主妇，是想要成为家庭主妇的女孩。因此，这些女性就不至于学会傲慢自大，而是接受培养成为持家有道、谦恭待人的人。正因为在欧洲有着这些贵妇人的存在，所以，那些低下阶层的女性，亦即女性中的绝大多数，与东方的女性相比，处境更加的不幸。甚至拜伦也说了（《托马斯·莫尔信札》，第2卷，第399页）：“想到了在古希腊时期的女人的状况——那可是相当适宜的；而现在女性的状况呢，则只是

骑士和封建时代野蛮的残余，造作、有失自然。女性们应该关注和照料家庭，应该吃得好穿得暖，但不应该混进社交中去。女性们也应该受到好的教育——在宗教方面；但不要阅读诗歌啊政治的，除了阅读有关虔诚孝敬和烹饪的书籍以外，不要阅读其他的东西。音乐、绘画、舞蹈，不时也从事点园艺和耕种。我在伊庇奴斯就看到女人修路修得很好。或者做些翻晒干草和挤奶工作，也没问题嘛。”

677

370

在我们一夫一妻制的欧洲大陆，结婚就意味着削减一半我们的权利和增加一倍的义务。但如果法律同意给予女性那与男性一样的权利的话，那法律也应该赋予女性那男性的理智功能才是。法律赋予女人越多的权利和荣誉——这些都超出了自然的比例——那就越是减少了本来真正享有这些好处的女性数目；并且在给予那些女性更多权利的同时，却相应同样多地剥夺了所有其他女性的自然权利。这是因为由于一夫一妻婚姻制及与之相关的婚姻法律，违反自然地给予了女性有利的地位，完全彻底地把女性视为与男性平起平坐的人，而女人却又无论在哪一方面都并不如此[3]——由于这一缘故，那聪明和小心谨慎的男性，在要做出如此大的牺牲、在签下如此不平等契约之前，就会踌躇再三。[4]因此，在一夫多妻制的国家或民族里，每个女人都找到了保障，但在一夫一妻制的地方，已婚女人的数目是有限的。而无数无依无靠的女人，如果属于上流阶层的话，那就过着没用的、老处女的煎熬日子。但下层阶级的女性，却不得不从事与其身体不相适应的重活，甚至成为妓女，过着既没有幸福，也没有尊严的生活——但这些妓女，在一夫一妻制的情况下却是满足男性需要的必需品，并因此成为被公众承认的职业，其特有的目的就是保护那些受命运垂青的女孩，亦即保护那些已经找到丈夫或者有希望找到丈夫的女孩，免遭男人的诱奸。仅在伦敦，就有八万多这样的女性。这些女性，除了是一夫一妻制的吃大亏者，除了是摆在一夫一妻制祭坛上的活人祭品以外，还能是别的吗？所有在此提到的那些处境恶劣的女性，就是为那些欧洲贵妇人，连同其自负、傲慢所不可避免地做出的抵债。因此，

从女性整个群体出发考虑，一夫多妻制其实是一件真正的好事。在另一方面，从理智上看，如果一个人的妻子受着慢性病的折磨，或者他的妻子一直不孕，或者慢慢对于他变得过老了，那我们找不出理由不让此男人再娶第二个妻子。很多人皈依了摩门教，似乎正是因为摩门教废除了那有违自然的一夫一妻制。此外，给予女人有违自然的权利，那也就是把有违自然的义务加在了她们身上，而无法履行这些义务，却让女人感到不快乐。也就是说，不少男人出于财富或者地位方面的考虑，会认为结婚并非那么合算——除非这一婚姻连带着某一非常不错的条件。这样的话，这些男人就会希望以另外别的、能够确保这一女人及其子女有一安稳将来的条件，去获得他们意中的女人。但哪怕这些条件很公道很合理很适宜，这一女性也同意放弃了那些不合比例的权利——而这些权利唯独是婚姻给予她的——但这一女性仍然在某种程度上是不名誉的，并且会郁郁寡欢地活下去，因为婚姻是公民社会的基础，因为人性就是这样：我们过分看重他人的看法到了完全不合比例的程度。但如果这一女性对上述条件并不做出让步的话，那她就要么被迫嫁给她本人并不喜欢嫁的男人，要么就最终凋谢而成老处女，两种可能性都有，因为她要得到安置的期限是很短的。有鉴于一夫一妻制的这些方面，托马修斯那很有学识的论文《论妾》，是很值得我们阅读的，因为人们从这一著作可以看到：不管在哪个开化的民族，不管在任何时候，直到路德的改良运动为止，纳妾成为被允许的制度，并的确是在某种程度上，在法律上获得承认的、并没有附带不名誉成分的制度。路德的改良运动推倒了这一制度，因为推倒了纳妾制，那就是为教士婚姻寻找正当性的一种手段——在这方面，天主教党派并不敢落后于他人。

678-679

关于一夫多妻制，是没有什么可争论的：一夫多妻制应被视为到处都存在的事实，只是如何调控这一制度，才是需要解决的问题。这世上真有名副其实一夫一妻的人吗？我们所有人都起码在某一段时间，大多数情况下则总是以一夫多妻地生活。由于接下来的结果就是每个男人都需要多个女人，所以，没有什么比让他自愿或者应该说让他负起照顾多个女性的责任更公平和合理的了。这样，女性也就回到

其正确的、自然的，亦即作为从属之人的位置。而贵妇人，那由欧洲文明和基督教—日耳曼人的愚蠢而诞生的怪物，以及她们那可笑的要求得到别人的尊崇就不再存在了。到时候就只有女人，但却没有不幸的女人，而现在欧洲全是这样的不幸女人。摩门教是对的。

680

371

在印度，女人从来不曾独立。根据《摩奴法典》第5章，V.148，女性都由其父亲，或者丈夫，或者兄弟，或者儿子等看护和照料。当然，把寡妇与其死去的丈夫尸体一起火葬，是令人愤慨的习俗，但在丈夫死后，把丈夫勤勤恳恳苦干了一辈子而挣来的、满以为是要留给自己孩子的财产，与情人一道挥霍掉，却也同样是令人愤慨的事情。“幸福之人谨守中庸之道。”原初的母爱，在人与动物都是一样，都是纯粹发自本能。因此，在孩子身体的无助状态结束以后，母爱也就结束了。在那以后，取而代之的是建基于习惯和理智之上的爱。但这种爱很多时候却是缺席的，尤其是如果孩子的母亲并不曾爱过其父亲。父爱则是不一样的性质，也更经得起考验，因为父爱的基础是父亲在其孩子的身上，重又认出了自己的内在自身；父爱因此有其形而上的根源。

在世界上几乎所有的或新或旧的国家，甚至在西南非洲的霍屯督人当中[5]，继承财产的唯一只是男性后裔。也只有在欧洲，情况才出现了偏离，但在贵族却不是这样。男人们长年累月，经辛苦劳累而辛辛苦苦赚取的财产，到后来却落入女人的手中；而由于女人欠缺理性，这手上的财产要么短时间内被挥霍净尽，要么就是白白浪费掉。这种不公平的做法既吓人又普遍。要避免这种事情，我们就必须限制女性继承遗产的权利。在我看来，最好的安排就是：对于要获得遗产的女性，不管是寡妇还是女儿，都应只是获得一份年金，一份经财物地产抵押所获得的、终身享有的年金，而不能遗传得到地产或者本金——除非她们没有任何男性后裔。赚取财产的是男人而不是女人，所以，女人既没有资格无条件占有这些财产，也没有能力去掌管这些财

产。女人起码永远也不可以自由处置那继承过来的真正的财产，亦即资金、房子和地产等。她们永远需要某一监护人；所以，她们在任何情况下都不可以有对其子女的监护权。女人的虚荣心，就算不会比男人的强，但其糟糕之处就是女人的虚荣心是完全指向物质性的东西。也就是说，虚荣女人显摆的就是自己个人的美貌，其次就是耀眼的、华丽的、奢豪的衣饰或者排场。这解释了她们为何踏进社交场合就如鱼得水。所有这些，尤其是加上女性那薄弱的理智，都让女性倾向于挥霍。所以，一个古老作家说过，“女人天性就是奢侈的”（参见S.布隆克，《希腊诗歌格言》，诗，V.115）。相比之下，男性的虚荣心，却经常是指向非物质性的优势，诸如智力、学问、勇气，等等。亚里士多德在《政治学》（B 2，9）里，阐明了斯巴达人如何由于给予女性太多，由于女人拥有财产的继承权，拥有嫁妆，拥有不受约束的自由而产生了诸多不利；而这又如何在很大程度上导致了斯巴达的灭亡。或许对于法国宫廷和政府的逐渐腐化——这导致了第一次法国革命，而随后的动乱都是这一革命的结果——法国自路易十三以来女人那日益壮大的影响也难辞其咎。不管怎么样，女性所占据的虚假地位——那贵妇人就是其明显症状——是我们社会环境的一个根本缺陷，而这一缺陷对各个方面发挥了不良影响。

681

682

女人由其天性决定了就是要服从他人的。这可以通过这一事实显示出来：每一个女人一旦处于与其本性相悖的完全独立自主的位置和处境，就会马上依附于某一个男人，受其指挥和控制。这是因为她需要一个先生、一个主人：她若年轻的话，那这男人就是她的情人；她若年老了的话，那就是听取其忏悔的神甫。

---

(1) 参见《哥林多前书》，14：34。——译者注

(2) 在这本书的“前言”里（第6页），华特写道，“女性头脑里面的自然构成，决定了女性不会有很高的天才和学问”；还有就是第382页，“只要女性保持其天性，那各种文学和各种知识，对她们的头脑而言都是讨厌的”；在第397和398页，“女性（由于其性别的冷和湿）无法做到思想深刻；我们只看到女人们貌似灵活地谈论琐碎、轻松的事情”，等等。

(3) 欧洲的婚姻法律把女人视为与男人同等，是出自并不正确的前提。

(4) 后来的版本增加了注释。内容是：但数目大得多的男人却处于无法结婚的境地。每个这样的男人就制造出一个老处女，而这老处女通常都是没有得到保障，并且不管怎么样，因为没有完成自己性别的真正使命而或多或少的不快乐。在另一方面，不少男人的妻子，在结婚后很快就患上持续30年的慢性病。那这些男人应该怎么办呢？还有就是妻子变老了，再就是这男人的确很憎恨他的妻子。所有这些男人在欧洲都不可以再娶第二个妻子，并不像在全亚洲和非洲那样。在这样的一妻制安排之下，一个健康、强壮的男人要满足其性欲，就总是……“但这些是太琐细了，人人都知道。”——译者注

(5) “在霍屯督人那里，一个父亲的所有财产都到了长子那里，或者到了同一家族的最近的男性那里。这些财产从来不会分开，也从来不会要女人继承这些财产。”夏尔·乔治·勒罗伊，《关于动物智力及其改良的可能性哲学通信》，新版，巴黎，1802，第298页。

第28章　论教育

372

依据我们智力的特质，概念应该来自我们对事物的直观认识，中间经过抽象这一过程。所以，直观认识是先于概念知识的。如果确实是这样的认识步骤——那些纯以自己的亲身经验为师、为教材的人就是这样的情形——那我们就会知道得很清楚，哪些直观认识隶属于某一个概念，并被这个概念所代表。我们就会精确了解这两者，并据此正确地处理我们所面对的事情。我们可以把这种方法称为自然的教育。

相比之下，人为的教育就是在我们对这一直观世界还没有某种广泛的认识之前，就通过提示、指点、阅读等让脑袋塞满了概念。经验随后会为这些概念提供直观认识，但在这之前，人们会错误运用这些概念。因此，人和事就会被错误判断、错误理解和错误处理。这样，教育也就制造出了偏差、扭曲的头脑。因此原因，我们在青少年时代经过长期的学习和阅读以后，在踏入社会时，我们经常会表现得时而头脑简单，时而又古怪、乖戾；行为举止一会儿是紧张拘谨，另一会儿却又相当大胆放肆，因为我们的头脑充斥着概念，现在就老想着运用这些概念，但在套用这些概念时似乎总是颠三倒四。这是“混淆了原因和结果”所致：我们完全违背了我们思想智力的自然发展过程，首先获得概念，最后才获得直观认识，因为教师不是致力于培养和发展孩子认识、判断和思考的能力，而是努力要把别人的、现成的思想填塞进小孩的脑袋。在以后的日子里，长时间的亲身经验就要去纠正所有的那些由于概念运用错误所导致的判断。这些的纠正很少能够完全成功。因此，很少学究具备常识，而常识则是完全的文盲也通常会有的。

373

根据以上所述，教育的关键在于从正确的一端开始认识这一世界，而获得这样的认识可以说就是一切教育的目的。不过，就像我已指出的，这都取决于我们能否做到：对每一件事情，直观走在概念之前，再就是狭隘概念在广泛概念之前。这样，传授知识的程序，就犹如概念、然后是以这些概念为前提的新概念。一旦在这程序中跳过了某些环节，那就会出现残缺不全的概念；由此又会产生出错误的概念；最终就形成了有个体特色的乖戾的世界观。我们几乎每一个人都曾经长时间——许多人甚至是终其一生——在头脑中带着这种怪诞的世界观。谁要是检查一下自己就会发现：总是要等到了很成熟的年龄，有时候是突然之间，我们才能够正确或者清晰地明白很多相当简单的事物和境遇。直到这个时候到来之前，我们对这个世界的认识总还存在着模糊之处，这是由于我们在早年所接受的教育跳过了某个环节，这有可能是人为造成的；也有可能是自然的，是自身经历使然。

因此，我们应该了解清楚知识的自然顺序，以便讲究方法地根据这一顺序，让孩子们了解到这个世界的事物和状况，而不会一味向他们灌输一些荒唐的见解——这些东西在以后经常是很难消除的。我们必须首先防止孩子们运用那些他们无法对应清晰之概念的字词。(1)但关键之处始终在于直观认识必须先概念而至，而不是颠倒过来——但这恰恰是我们一般看到的不幸情形，就好像小孩出生时脚丫先伸出来，或者写诗歌时先写韵脚一样！也就是说，当小孩的头脑里面还很缺少直观印象时，概念和看法，先入为主的偏见，就已经打印在小孩的头脑里面。以后，这些孩子就把这些现成的工具套用于直观和经验，而不是从直观和经验中得出概念和看法。直观所见是丰富多样的，因此，它们在简洁和快捷方面，不是抽象概念的对手，后者很快就把一切都概括打发掉了。所以，要纠正那些先入为主的概念必须花费很长的时间，或许这工作永远也无法完成。这是因为无论直观知识的哪一面与先入为主的概念相抵触，直观所说的都预先被认定是片面的，或者干脆遭到否定。对直观认识必须闭上眼睛，才好让先入为主的观点免遭伤害。所以，许多人经常终其一生都满脑子荒唐的念头、

古怪的想法、怪癖、狂想和偏见——这些最终就成了固定的思想。的确，这种人从来没有尝试过自己从直观和经验中总结出基本概念，因为他们把一切都现成地接受过来。正是这一点造成无数这样的人如此的肤浅和乏味。所以，我们不能这样做，而是要从孩提时候起就坚持采用合乎自然的培养知识的方法。概念只能出自对事物的直观，起码不可以在没有直观的情况下就得到证实。这样，小孩只获得很少的概念，但这些概念却都是正确的和有充足依据的。他们就会学习采用自己的、而不是别人的一套标准衡量事物。他们也就永远不会沾上众多千奇百怪的观念和想法。要驱除这些东西起码需要以后大半辈子的人生经验和教训。他们的头脑思想也就一劳永逸地习惯于透彻、清晰、不带偏见和自己做出判断。

684-685

一般来说，早在孩子们从生活原型中了解到生活之前，他们不应该从其复制件中认识生活的任何方面。因此，不要匆匆忙忙只是把书本放在孩子们的手中，而是要让他们逐步地了解事物和人的状况。最重要的是要引导他们对这现实生活有一纯净的理解，让他们始终是直接从现实世界里提取概念，并根据现实把这些概念组织起来；而不是从别处，从书本、童话故事或者别人的谈话里拿来这些概念，然后就把这些现成的东西套在现实生活当中。在这最后一种情形里，人们带着满脑子的幻象错误地去理解现实，或者根据那些幻象徒劳地要去重塑现实，并因此在理论上，甚至在实际中步入歧途。早年灌输进头脑的幻象和由此产生的先入为主的看法，所造成的害处是令人难以置信的。在往后的日子里，世界和现实生活给予我们的教训就得主要用于消除这些先入为主的定见。根据第欧根尼·拉尔修（第6卷，7）的记载，甚至安提西芬尼做出的回答，也是依据上述这一道理："当被问及最需要学习的是什么时，他回答说：'学会甩掉学过的坏东西'。"

374

正是因为早年吸收的谬误通常都是难以清除的，一个人的判断力又是最迟成熟的，所以，我们不能让未满16岁的孩子接触任何可能包

含巨大谬误的理论、学说和教义，亦即不应该接触一切哲学、宗教和各种笼统、泛泛的观点；他们只可以学习那些要么不可能包含谬误的学科，诸如数学；要么就是不会含有相当危险的谬误的科目，例如语言、自然科学、历史等。一般来说，孩子们只应该学习在他们那个年纪能够接触到的和可以完全理解的学科。少年期和青年期是收集资料和对个别事物要专门、透彻学习和了解的时候。但是，我们的判断力在这个时候总的来说仍未成熟，最终的解释必然是在以后的时间。因为判断力是以成熟和经验为前提，所以，我们不应该打扰判断力，尽量小心不要以强行灌输定见的方式使判断力抢先到来，否则，就会导致它永远瘫痪。

686

相比之下，因为记忆力在青少年时期是最强、最黏的，所以，我们要优先利用记忆力；但这需要我们经过谨慎、周密的考虑以后做出至为慎重的挑选。这是因为既然在年轻时真正学到了的东西永远都会黏附在记忆里，那这一宝贵的能力就应该得到充分利用以尽可能获益。如果我们回想一下在我们人生的最初12年里，我们所认识的人是多么深刻地印在了我们的记忆里，在这段时间里发生的事件和我们大致经历过的、听见的和学到的东西，也同样给我们留下了不可磨灭的印象，那么，把年轻头脑的这一接受能力和记忆能力作为教育的基础，按照准则和规律，严格地、讲究方法地和有组织地引导各种印象给年轻的头脑，就是相当自然的想法了。因为每个人只有不多的年轻岁月，并且记忆的能力总体上又相当有限，尤其是个人的记忆力，所以，最关键的就是：把每一学科知识的最基本和最关键的东西灌输给孩子，其他的则一概免去。这些挑选工作就交由各科的大师和佼佼者在经过深思熟虑以后完成，而挑选的结果就被固定下来。这样的挑选，其实就是把一个人总的来说必须知道的、重要的知识和对于某一特定职业或某一学科的人必须知道的、重要的知识筛选出来。然后，属于前一类的知识就再被分类而成逐级扩大的课程或者百科全书，以适应每个人根据其外在的状况所需要的相应级别的普遍教育：从只是局限于勉强够用的基本课程一直到哲学系的所有科目内容的汇编。但属于后一类的知识则交由各个学科的真正大师精心挑选。这一整套就

是专门制定的智力教育大纲，每过10年当然就有必要修订一次。经过如此的安排，青年人就可以尽量利用其记忆力，为稍后出现的判断力提供很好的素材。

687

375

一个人认识力的成熟，亦即每一个体认识力所达致的完美，就在于他所掌握的总体抽象概念与他的直观理解能够精确地联系起来，以致他的每一个概念都直接或非直接地有着某一直观知识的基础；也只有这样，他的这一概念才有了真实的价值。同样，认识力的成熟也在于他能够把获得的直观知识纳入正确和适当的概念之下。这种成熟只能是经验的产物，因而也就是时间的产物。因为我们通常都是分别获得我们的直观知识和我们的抽象知识，前者以自然的方式，后者则经由别人或好或坏的教育和传达，所以，在年轻的时候，我们那些只是以词语固定下来的概念与我们经由直观获得的真实知识通常无法互相吻合和结合起来。这两者也只能逐渐接近和彼此修正。只有当这两者完全地融合一起，才会产生成熟的认识力。这种认识力的成熟并不取决于一个人能力的大小和完美程度，因为一个人的能力大小并不取决于抽象知识与直观知识的融合贯通，而是由这两者的深度或者强度所决定的。

688

376

对一个实际的人来说，他最需要掌握有关世事人生的精确和透彻知识。但这种学习又是至为冗长的，因为直到他步入老年，这种学问仍然没有止境，而如果他学习科学知识，那么，在年轻的时候，他就已经掌握其中最重要的事实。在世事人生方面，作为初学者的青少年需要学习首要的和至为困难的一课，但就算是成熟的人也经常必须在这方面补上许多课。这学问本身就已经相当的困难，而这些困难又被

小说加倍增加了，因为小说所表现的人的行为和事情的发展并非在现实中真正发生。但这些东西却被轻信的年轻人接受和吸收进头脑里面。这样，原来只是否定属性的无知现在却被肯定属性的谬误，亦即被编织起来的整套错误设想所取代了。这些虚假的东西在以后的日子里，甚至混乱了经验的课程，让我们错误理解所获得的教诲。如果说在此之前青年人只是在黑暗中摸索，那现在他们则被鬼火引入了歧途。对女孩子来说，这种情形尤为严重。一种完全错误的人生观通过小说强加给了青年人，并刺激起对生活的那些永远无法实现的期望。这些通常都给年轻人的一生带来不利的影响。就这一方面而言，那些在年轻时候没有时间、也没有机会阅读小说的人，例如，手工艺工人等，就拥有了明显的优势。有些小说是例外的，不应受到上述指责。事实上，它们还有相反的效果呢，例如《吉尔·布拉斯》及勒萨日的其他小说。另外，还有《威克菲尔德的牧师》，以及华尔特·司各特的某些小说。《堂吉诃德》则可被视为讽刺描写上述错误之路的作品。

(1) 甚至小孩都会有只满足于运用字词，而不是愿意理解事物的可怕倾向。他们用心记住某些字词，以便在需要的时候能够蒙混过关。小孩长大以后仍然保留着这种倾向。这就是许多学者的知识只是一些花哨字词的原因。

第29章　论面相

377

一个人的外在形象地反映了这个人的内在；一个人的面貌表达和揭示了这个人的整个本质——这一看法的先验性质和因此的可靠性，可以由此表现出来：对那些无论是因做了好事还是因做了坏事而出名的人，或者对那些有过很不一般作为的人，人们都普遍有着要亲眼看一看其人的热望；或者如果不能有机会一睹此人的话，那至少也很想从别人那里了解此人到底长了个什么样子。因此，一方面人们一听到那些名人可能要到某地就闻风而至，以一睹其真实模样；另一方面报纸、杂志记者等——尤其是英国的——则极尽详细、绘影绘色地描述那些名人；画家和铜板雕刻家也把名人的形象直观再现出来；到最后，则是达盖尔发明的照相法（其价值正因这里说的缘故而得到高度赏识），最完美地满足了人们的上述热望。同样，在日常生活当中，人们对所要与之打交道的人，都会留意其面相，在私下里试图通过观察其长相特征，以预先了解此人的道德和智力本质。但如果就像一些蠢人所误以为的那样：人的外在只是毫无意义的东西，因为灵魂是一回事，而身体又是另一回事，身体之于灵魂就犹如衣服之于穿着衣服的人，那就不会出现上述种种情形了。

而事实却恰恰相反，每个人的面相都是某些的象形文字，是当然可以让人读懂的象形文字，而这些象形文字的构成笔画，就现成地长在了我们的身上。一般来说，一个人的面貌比一个人的嘴巴甚至能够说出更多、也更有趣的信息，因为这个人的脸貌就是囊括这个人的嘴巴所要说出的所有东西的大纲，是此人的一切思想和追求的独家标识。此外，一个人的嘴巴只是说出了此人的想法，但一个人的长相却说出了大自然的想法。所以，每个人都值得我们认真观察和琢磨——虽然并不是每个人都值得我们与之说话。那么，如果每一个人作为大自然的某一思想而值得观察的话，那最高等级的美，就更是这样了，

因为这种美是大自然的某一更高的、更普遍的概念；是大自然关于种属的思想。怪不得这种美是那样有力地吸引住我们的目光。那是大自然的一个根本的、首要的思想，而个体则只是次要的思想，是补充而已。

690

每个人都心照不宣地认定这一原则：每个人就是他所看上去的样子。这一原则是对的，但困难就在于如何应用此原则。这一应用的能力，部分是与生俱来的，部分是从经验中获得的。但在这方面是学无止境的，甚至最熟练的阅人者也会有看走眼的时候。但是，不管费加罗怎么说，一个人的面相是不会撒谎的，真错了的话，那只是我们以为看到了一些其实并不存在的东西。当然，对一个人面相的解读，是一样很高和很难的艺术，其中的技巧原则，是永远不可以在抽象中学习得到的。首要的条件就是：我们必须以纯粹客观的眼光看视对象的面相——这可一点都不是容易的事情。也就是说，只要任何一点点的厌恶、好感，或者恐惧、希望，或者点点考虑到我们此刻将给此人造成何种印象——一句话，只要有某些主观的东西混杂其中，那这面相的象形文字就会混乱，就会失真。正如只有那不懂某一语言的人，才会听清这语言的音声——因为不然的话，音声的含义就会马上在意识中把音声排挤掉——同样，也只有那并不了解所观察对象的人，亦即并不曾已经通过多次见面，或者甚至与之有过交谈而习惯了其模样的人，才会看清此人的面相。据此，严格来说，人们也只有在首次看见一个人的面相时，才可以对其面相有一纯粹客观的印象，也才可以有了对其解读的可能性。正如气味只在其刚出现的时候才会影响我们，酒的味道也只在我们喝第一杯的时候才真正为我们领略，同样，一个人的容貌也只在我们首次见到它时才会给我们造成完全的印象。对于这所造成的印象，我们应该认真留意并记住；如果这些对于我们是很重要的人，那我们甚至要把此印象写下来——也就是说，如果我们自信对别人相貌的感觉的话。接下来的相识和交往，会抹去当初的第一印象。但以后的结果，会在将来证实当初的印象是真确的。

691

但是，在此我们也不想向自己隐瞒这一事实：在看到别人的第一

眼时，通常都会感觉很不愉快。大多数的人，可都是毫无价值！除了一些漂亮、心肠好、聪明有思想的一些面孔以外，亦即除了一些绝无仅有的例子以外，每当看到一张新的面孔，我相信凡是感觉细腻的人，都会产生某种类似于惊恐的感觉，因为这张脸把令人不快的东西经过新的、让人吃惊的组合呈现给了我们。人们一般来说的确就是长着一副可怜相。甚至还有这样一些人：其脸上是那样一副天真赤裸裸的庸俗和情操低下的样子，再加上那动物般的、局促的智力印记，我们禁不住在想：长出这副模样的人，还怎么好意思外出见人呢？戴上一副面具遮丑，难道不会更好些吗？确实，有些面孔只需对其看上一眼，就会觉得受到了污染。所以，对那些有着优越条件可以避开众人，并从而完全摆脱见“新面孔”的痛苦感受的人，我们是无可指责的。对这事情给出某一形而上的解释的话，那我们必须考虑到：每个人的个性也正是这个人通过其生存本身应该加以改正和重塑的东西。但如果我们就只满足于心理学上的解释的话，那我们就得问自己：对于那些人，那些在其漫长一生中，在其内心除了那些渺小、低级和可怜的念头以外，除了那些平庸、自私、嫉妒、卑劣和阴险的愿望以外，还极少生发了其他东西的人，我们还能指望其会长着怎样的外貌？人的内在的所有这些东西，在其持续的时间里都在其脸上留下了显示。所有这些痕迹，由于随着时间那许许多多的重复而刻画了下来。因此，大多数人的模样初次乍一看，会让人惊骇，我们也只有慢慢才能习惯和适应，亦即慢慢对此脸容所造成的印象变麻木了，以至于这一容貌再也无法发挥作用。

692

正因为脸部固定的表情是经过漫长的形成过程，是经过面部无数次的、转瞬即逝的、独特的张弛而保留下来，所以，聪明有思想的面容，也只能是逐渐形成的，甚至要到了老年才达到其高贵的表情；而这些人年轻时候的肖像却只是初露端倪。相比之下，我上述关于初次看到不少人的容貌会感觉惊恐，也与之前所说的互相吻合，亦即一张面孔也只是在初次见到时才会造成准确的、全面的印象。也就是说，要获得纯粹客观和不曾失真的第一印象的话，那我们就必须不能与这人发生任何的关联。事实上，如果可能的话，必须还不曾与之交谈。

也就是说，每一次的交谈，都会在某种程度上让双方增进了友好，给双方引入了某种融洽的成分，一种双互间的、主观的关系——这样一来，就会影响到对对方面相的客观把握。再者，因为每个人都竭力要争取得到别人的敬重和友谊，所以，我们所要观察的对象，在谈话中会马上施展他已运用娴熟的各种装模作样的技巧，就会奉承我们，并以此贿赂我们，我们也很快对那当初第一眼就已经明白看出的东西，变得视而不见。因此，那说法“大多数的人，增进些了解就能赢得我们（的欢心）”，其实应该这样说才对：“大多数的人，增进些了解以后就能迷惑我们。”但以后在糟糕、不愉快的事情发生时，那我们当初第一眼得出的判断通常就得到了证实，并最终嘲弄地一锤定音。但假如“增进些了解”就马上产生了敌意的话，那我们也同样没发现经过这“增进些了解”就“赢得我们”。这所谓“增进些了解就能赢得我们的欢心”的另一原因就是：在看上第一眼的时候，尽管一个人的面相就已经警告了我们，但一旦我们与之交谈，这人就不会仅仅是表现出他自己的真实本质和性格，而是还表现出他所接受过的教育，亦即他不仅表现了他真正和与生俱来的自己，而且还表现了他从全人类的共同财产那拿来的东西：这个人所说的话中3/4并不属于他这个人，而来自他自身之外。这样，我们就会经常奇怪和吃惊：这样一个米诺多（希腊神话中半人半牛的怪物）一般的家伙，竟能随口而出如此人性的话语！但如果从“增进些了解”更进一步，更加的“增进了解”，那这人面相早已预告了的“兽性”，就会“精彩地显现”。因此，谁要是有敏锐阅人面相的天赋的话，那就必须重视此人在我们对其增进了解之前的、并因此是不曾失真的面相表达。这是因为一个人的面相直接说出的是这个人是什么，如果这面相欺骗了我们，那错不在这面相，而是错在我们。相比之下，一个人的话语，只是说出了这个人的所想，并且更多的时候说出的只是他学来的东西，或者只是他假装所想的东西。此外，我们与之交谈时，或者只是听见其与他人交谈的时候，我们不会考虑其面相，我们会无视这根本和直露的东西，而只会留意其说话时面部的动作和表情——而这些动作和表情却是说话者有意为之，目的就是向他人显现其好的一面而已。

那么，当有人把一个年轻人带到苏格拉底的面前，让他测试一下这年轻人的能力时，苏格拉底所说的“你说话吧，我看看你”却是对的（假设他所说的“看”，并非只是指“听”的意思），因为只有当一个人说话的时候，他脸上的特征，尤其是眼睛才会生动起来；而这个人的精神思想潜质和能力也会在此人的脸部和表情活动中留下印记。这样，我们才得以暂时评估这人的智力及其程度——而这正是苏格拉底的目的。但需要指出的是：首先，苏格拉底这一方法并不可以扩展至评估道德素质方面，因为道德素质潜藏更深；其次，在他人说话的时候，对他人的脸上特征的清晰活动，我们在客观上所获得的却在主观上失去了，因为由于他人在说话时马上与我们产生了个人的关系，并轻微地吸引或者迷惑了我们，让我们再也无法免于成见，就像上面所分析的。因此，从这最后的观点出发，更正确的做法应该是：“不要说话，这样我好看看你。”

694

这是因为为了纯粹和客观地把握一个人的真正面相，那我们就必须在这个人孤身独处，在他完全放松自在的时候观察他。与他人的交流和交谈已经让他产生了某种反射——这通常都会让他表现得更好，因为这人通过那互动而活跃起来，并因此得到了提升。相比之下，当这人是单独和放松的，正沉浸于想法、感觉和情绪之中——只有在这时候才是完全的此人本身。这样的话，对其面相投向锐利的一眼，就可以一下子把此人的整个本质在大概上把握住了。这是因为此人的所有思想和奋斗的基本调子，都在其脸上留下了印记；这是关于此人要成为什么样的人的arrêt irrévocable（法语，最终决议），也是当此人独处时才会完全感觉到的东西。

所以，面相术是认识人的一个主要手段，因为一个人的面相，在狭隘的意义上而言，是这个人的作假技巧唯一不全管用的地方，因为这作假，也就只是在脸部表情方面。正因此，我建议人们在某人独自一人、沉浸于自身、在人们还没跟他说话的时候去观察他和认识他，这一方面是因为在这时候，我们眼前所看到的是纯粹和不含杂质的面相，因为一开始说话，脸部的活动和表情就进来了，此人也就开始应用其学来的虚假东西；另一方面则是因为个人之间的关系，哪怕这种

个人之间的关系只是极其短暂，都会让我们产生偏见，并因此让我们的主观破坏了我们的判断。

695

我还需要说明的是，经由一个人的面相去发现一个人的头脑智力，会比发现这个人的道德性格容易许多。也就说，一个人的智力更多的朝向外在。智力不仅在一个人的脸上和表情活动中留下印记，而且还可以从这个人的走路，甚至从每一个细小的动作看得出来。我们或许仅从一个人的后面观察，就已经可以分辨出此人是个笨人还是个傻瓜，抑或是个有头脑思想的人。一个人每一个铅一样沉重的动作，都标示着这是个笨人；而一个傻瓜的每一个手势都显示出他的愚昧；而聪明才智和爱思考的人也以同样的方式表现出来。拉布吕耶尔的这些话，就是基于我这里所说的道理："再没有什么比这道理更加的简单、更加的细腻和更加的微妙，那就是：我们的举止无一不暴露出我们；一个傻瓜，无论是进来、出去、坐下、起来，还是闭嘴不言或者站立不动，都是与一个聪明人的同样动作截然不同的。"[1]由此也可附带解释平庸者所具有的那种"可靠和快捷的直觉"——根据爱尔维修（《论精神》）的说法，平庸者就以此认出并逃离那些有头脑思想的人。这桩事情本身却主要是因为：脑髓越是巨大越是发达，脊髓和神经与脑髓相比越是细薄，那智力就不仅越高，这人的四肢也可更随心所欲地灵活运动。因为四肢的活动是更直接和更明确地受脑髓的控制，所以，所有一切都毋宁说是受着一线的牵动——这样，在每一身体、肢体的运动中，这一运动的目的就精确、清晰地显现出来了。这里所说的也类似于这一事实，甚至与这一事实密切相关：某一类动物，在生物的等级阶梯中越处于高端，那这一类动物就越容易因身上的某一处地方受伤而致命。例如，我们可以看看无尾两栖类动物：正如它们的活动是那么的沉重、迟钝和缓慢，这些动物也是没有智慧的，但与此同时却有着异常顽强的生命力。所有这些可以由此得到解释：这些动物虽然并没有多少脑髓，但却有着非常粗厚的脊髓和神经。总的来说，走路和上肢的动作，首要是脑髓功能所致，因为外在肢体是通过脊髓神经，从脑髓那获取指示以指导肢体哪怕是最细微的活动。这也就是为何任意性的活动会让我们疲倦，而这疲倦与疼痛一

样，其位子却在脑髓，而不是如我们错误以为的在肢体。因此，脑髓需要睡眠。而那些并非由脑髓所引发的活动，亦即有机体、心脏、肺部等的那些非任意的活动，则是持续进行而不知疲倦的。那么，既然一个人的脑袋在负责思维的同时也负责控制肢体，那这脑袋活动的特性就既会反映在一个人的思维里面，也反映在这个人的肢体活动里面。这样，根据这个人的构成，一个愚笨头脑的人，就会像一个人体模型般的走动和活动，而一个聪明有思想的人，他的每一个关节都会表现出这一点。但是，与一个人的手势和身体活动相比，一个人的面孔却更能让人看出此人的精神思想构成：这个人额头的形状和大小，脸上五官的张、弛和灵活活动，以及最重要的眼睛——从小而浑浊、无力呆滞的猪一样的眼神开始，逐级而上一直到最高一端的那闪亮、发光的天才人物的眼神。精明的眼神，哪怕是最敏锐的那种，也与天才的眼神有别，因为前者始终带有为意欲服务的烙印，而天才的眼神，却是摆脱了意欲的奴役。（参见本书德文版第64页关于天才的表情的说法。）据此，那由斯科扎菲齐在《彼特拉克一生》中讲述的轶事，就是完全有可信性的。那轶事说的是以前有一次在维斯孔蒂的宫廷里，彼特拉克与许多的王公贵族在一起，盖拉索·维斯孔蒂要他那当时还只是小孩、长大后成了米兰公爵的儿子，在人群中挑出最有智慧的一位。男孩看了众人一会儿，然后就抓住彼特拉克的手，把他引至他父亲面前。所有在场的人都惊叹不已。大自然给其天之骄子打上了如此清晰的高贵的印记，以致一个小孩也能认得出来。因此，我想给我那些洞察敏锐的国人一个建议：如果他们想要把一个平庸的头脑，在长达30年的时间里，到处宣扬为一个伟大的思想家，那为此目的，就不要选择长着一副啤酒店老板面相的人——就像黑格尔那样，因为在这人的脸上，大自然以其最清晰明白的字体，写下了大自然已经写惯了的两个字："平庸"。

696-697

但至于人的道德层面、人的性格方面，那可是与人的智力层面并不一样。要在面相上看出人的道德素质却困难许多，因为这道德素质和性格，作为形而上的东西要深藏得多；虽然这也是与生物体有着联系，但却不如智力那样，与这生物体的某一特定的部分或者某一系统

直接相关。此外，每个人通常都就会把自己相当得意的悟性和智力示之与人，一有机会就尽力显摆；但却绝少把自己的道德本性完全曝光。事实上，这些东西却被刻意隐藏起来——在这方面，人们已是熟能生巧。但是，一如上述，卑劣的念头和不堪的想法会慢慢在一个人的脸上，尤其在一个人的眼睛里留下痕迹。据此，从面相上判断的话，我们很容易就可保证某某人是永远也不会创作出一部不朽的著作的，但却的确不敢保证此人不会犯下某一重大的罪行。

---

(1)　参见《论性格》，第1部，第2章。——译者注

第30章　论噪声

378

康德写过关于活力的论文，但我却想写篇关于活力的挽歌，因为人们如此极度频繁地运用活力于叩敲、捶拍和撞击，使我在一生中的每一天都遭受痛苦。当然，有人，事实上很多人会对此感到好笑，因为他们对噪声是没有感觉的，他们也正是对根据和理由，对思想，对诗歌和艺术没有感觉的人，一句话，对各种精神思想印象都是没有感觉的。这是他们的脑髓组织的韧黏特性和结实质地所致。但在几乎所有伟大的传记或者有关他们个人表达的报道里面，例如康德、歌德、利希滕贝格、约翰·保罗，我却发现这些人物抱怨噪声给思想者造成的苦痛。确实，假如在某些作者那里并没有这些抱怨的话，那只是因为文中的上下文并没有引到这话题上去而已。对这事情我是这样解释的：正如一块巨钻切成了碎块，那巨钻价值就只与那众多小碎钻的价值相等了；或者正如一个军队，如果被击溃了，成了散兵游勇，那就无法成事了，同样，一个伟大的思想家一旦被打断、扰乱、分散和打岔了思路，那所能做得就与常人无异，因为这人的过人之处，其前提条件是这个人集中其全部的力量，就像集中所有的光线，在某一点、某一对象之上，而噪声的打扰就恰恰阻碍这事情的发生。所以，这就是为什么具有杰出头脑的人是如此厌恶打扰、打岔，尤其是通过噪声的那种暴力打扰，而其他的人并不特别介意这些东西。欧洲最明智和最有思想的国家甚至定下了“千万不要打断（或打扰）”，并名为第十一诫。但噪音却是所有打扰当中最不礼貌的，因为那打断了，甚至打碎了我们自己的思想。如果本来就没有什么可被打碎的话，那噪音就当然不会被人觉得有什么特别。有时候某一程度一般的和持续的噪音折磨了我好一会儿，而我对这噪音还没有清晰的意识，因为我对噪音所感觉到的，只是思维变得越来越困难，就正如脚部先感到了绊脚的东西，然后才知道那到底是什么。

那么，现在，从噪音的属递进到类，在城市能发出回响的巷子里，那些真正地狱般的鞭子抽打的噼啪声是我深恶痛绝的，那些噪音是最不负责任的和最可耻的，夺去了生活中的宁静和沉思。没有什么比容许那些鞭子的噼啪声更能清楚地表明人们的感觉呆滞和没有思想。感受到这些突然的、刺耳的、麻痹头脑的、剪断意识和谋杀思想的鞭击声，对每一个头脑中有着某些类似于思想的人必然是痛苦的。这样的噼啪声因此必然扰乱了很多人的思想活动，不管其思想活动是比较低下的级别，但对思想家来说，这些噪音对其沉思默想造成如此的苦痛和破坏，就像行刑刀砍在了头与躯体之间。没有什么音声像这样如此尖利地切割头脑：我们头脑里面会马上感觉到了那鞭子尖，所作用就犹如含羞草受到了触碰，维持得也同样持久。我是尊重那高度神圣的功利性的，但我却无法明白为何运输一车沙子或者一车粪肥的家伙，却可以有这一特权，可以接连把千万人（在市区半个小时的路程中）的头脑中升起的思想扼杀在萌芽之中。锤子的敲打、狗的吠叫和小孩子的喧嚷是可怕的，但真正谋杀思想的只有骗子的噼啪声。这噪音的使命，就是击碎每一个人都不时会有的美好、沉思的一刻。只有在驱赶役畜时，除了这至为让人恶心的噪音以外，就再没有别的手段了，那还情有可原。但事实却完全相反：这该被诅咒的鞭子声不仅是毫无必要，而且甚至是没有用处的。也就是说，通过抽出鞭子的声音以对马匹产生心理上的作用，由于不停的滥用而失去了，因为这让马匹习以为常了，对那鞭子声已经麻木了，并不会随着鞭子声而加快步伐。这种情形尤其可以见之于那些空载和在寻找顾客的马车：走着至为缓慢的步子，马车夫却一边不停地拍打出噼啪声，而用鞭子轻轻触碰一下会更有效果。但假设真的极有必要以鞭子声让马匹时刻记住马鞭的存在，那轻了百倍的声音就足以满足此需要，因为人们都知道动物会留意到至为轻微的、几乎察觉不到的信号，不管那是听觉上的还是视觉上的。受过训练的犬只和金丝雀都会给出让人吃惊的例子。所以，这整件事情表明就是纯粹恶意所致，并的确就是社会中以手劳作者对以头脑劳作者的大胆嘲弄。要忍受这都市中的无耻行为，那是极其野蛮和不公正的，尤其是这种行为是可以轻易制止的，只要警察规定在每一条鞭子的末梢需打上结子就行了。让无产者留意到在他们

之上阶层的人的头脑劳作是无害的，因为他们对任何脑力劳动都有着极大的害怕。如果一个家伙驾着没载东西的驿马或者骑着瘦弱的老马，穿行在人多的城市窄巷中，或者在动物旁边走着，一边还不停地用尽身体力气抽打着很长的马鞭，应该马上拉他下来，让他接受结结实实的五下子杖棒。就这一点而言，这世上所有的善长仁翁，以及有着良好理由废除体罚的立法会议都无法让我改变看法。但人们还经常看到还有比这更恶劣的。有些赶车夫独自在大街上走着，也没有马匹在场，却不停地抽着马鞭，因为抽着鞭子对于这些人已成习惯，而这又是人们对此不负责任的宽容所致。人们普遍对肉体及其满足都悉心照料，那有思想的头脑就唯一永远得不到点点的照顾、保护，更别提尊重？赶车夫、搬运工、在街角等待散工的人，等等，是人类社会中的苦役牲口，他们应该得到人道的、公平的、正义的对待，对他们要宽容、体贴，但也不能允许他们制造恶意的噪音而妨碍人类的高级追求。我想知道有多少伟大和优美的思想已经被那些鞭子声抽出了这个世界。如果我要发布命令的话，那就要让马车夫在头脑中记住：抽打鞭子与挨一顿鞭子是须臾不离的一对。我们希望更有智力、感觉更细腻的国家也在这方面开个头，然后，德国人就有榜样可循。[(1)]与此同时，托马斯·胡德说：“作为有音乐天赋的民族而言，他们是我所遇到过的最喧哗的。”他们之所以喧哗，并不是因为他们比别人更钟情于噪音，而是因为被迫要听到这些噪音的人，由于其呆滞的缘故而感受不到那些噪音。他们不会因那些噪音而被扰乱了思考或者阅读，因为他们本来就没在思考，而只是抽烟，而抽烟就是思想的代替品。普遍容忍毫无必要的噪音，例如，那极其不懂事和粗野的摔门进或摔门出，恰恰就是一个迹象，表明了人的头脑普遍呆滞和思想空虚。在德国，就好像是计划安排好了似的，就是要由于那噪音，例如，由于那漫无目的地胡乱击打，而让人们无法思考。

700-701

最后，与我这章所谈论的话题相关的文学，我只有一件作品可推荐的，但那是一件优美的作品，亦即由著名的画家布隆茨诺写的第三音韵的书信体诗文，题目是“论谣言，致卢卡·马提尼先生”。在这书信诗中，以一种悲喜剧的方式，详尽和相当幽默地描述了人们在一个意

大利城市里所要忍受的各种各样的噪音的痛苦。人们可在据说是1771年在乌德勒支出版的《贝尔尼、阿雷蒂诺等滑稽文选》（第2卷，第258页）中找到。

702

---

(1) 根据慕尼黑动物保护联盟在1858年12月的一个公告，在纽伦堡，无谓的鞭打和鞭响是严格禁止的。

第31章　比喻和寓言

379

凹面镜可作许多不同比喻之用。例如，正如我所说过的，天才的头脑可以与凹面镜相比拟——只要那天才的头脑也能把其力道集中在一点上，以便像凹面镜一样向外投放有关事物的、迷惑性的、美化了的图像，或者把光和热聚到令人吃惊的效果。相比之下，优雅的博学者则像是一面凸面镜，因为这凸面镜可以让人同时看到在镜面咫尺之内的众多东西，还有那缩小了的太阳，并且把这些图像往各个方向投向每一个人；而凹面镜却只是向着一个方向照出图像，并且要求观者选取特定的某一位置。

其次，也可以把每一真正的艺术品与凹面镜相比拟——只要这一艺术品要真正传达的并不是它那可触摸的自身，它的经验的内容，而是存在于这一艺术品以外的、无法用手抓住的，更准确地说是只能以想象力追寻的、作为事物难以捕捉的神韵的东西。对此话题的讨论，可参见《作为意欲和表象的世界》第2卷第34章第407页（第3版，第463页以下）。

最后，一个绝望的恋人可以把那狠心的美人儿简练地比拟为一块凹面镜子，因为这一美人儿就像凹面镜子一样闪光、燃起火焰和消耗能量，但在这过程中自己却保持着冰冷无情。

380

703

瑞士就像一个思想天才，美丽、庄严、崇高，但却不是一块能够种出有营养果实的好地方。相比之下，普鲁士北部的波美扎尼亚省和荷尔斯坦的沼泽地特别富饶、丰产，但却平坦、单调，就像有用的菲

利斯特人一样。

381

在一块成熟了的玉米地里，有一处被人胡乱踩出来的缺口。我站在那里，看见在无数彼此完全相似的、笔直长满沉甸甸穗实的玉米棒子中间，长出了各种各样蓝色的、红色的、紫色的花朵。这些花朵自然而然，在其绿叶的衬托下分外妖娆。但我在想，这些花朵可是没有什么用处，也结不出果实，纯粹只是杂草而已，忍受这些花草长在这里只是因为人们无法将其清除干净。但恰恰是这些花朵为这里的景色平添了妩媚和艳丽。所以，这些花朵无论在哪一方面，都与文学、艺术在严肃、实用和注重得益的市民生活中的角色是同样的；因此，这些花朵可被视为这些文学、艺术的象征。

382

在这地球上有一些的确相当美丽的景观，但这些都被人为地修饰糟蹋了，所以，我们不要耽误时间在这些方面。

383

一个城市有漂亮的建筑物、纪念碑、方尖塔、装饰喷泉，等等，但其街道路面却铺砌得寒酸、难看，就像德国现在的情形，那就犹如一个穿金戴银、珠光宝气的妇人，身上却穿着肮脏、破旧的衣服。如要把城市美化成意大利城市的样子，那首先就要像意大利城市那样铺砌好街道路面。顺便在此一提，不要把雕塑放置在屋顶一般高的基座上面，而是要采用意大利人的做法。

384

苍蝇应被作为无耻放肆、狂妄无知的象征。这是因为所有的动物都惧怕人类甚于一切，老远看到了人就要逃跑，但苍蝇却可以在人的鼻子上安坐！

385

两个中国人在欧洲初次上剧院。一个人忙于了解舞台机械装置的运作，并成功达到了目的。另一个人虽然不懂本地的语言，但却尽力去破解那戏剧的意思。天文学家像是那第一人，哲学家则像是第二人。

386

我站在气动器械的水银盆子里，以一个铁的勺子舀起几滴水银，向上泼去，然后又以勺子接住它们：无法接住它们的话，它们就掉回盆子里面，什么都不曾损失——除了只是失去了那瞬间的形状；所以，成功和失败对于我是相当无所谓的。那创造性的大自然，或说所有事物的内在本质，与个体的生和死就是这样的关系。

387

如果一个人的智慧就只是一种理论性的存在，并没有成为实际、实用的东西，那就类似于这样的重瓣玫瑰：其色彩和芬芳使观者赏心悦目，但直至凋谢为止，都不曾结出果实。

其实没有不带荆刺的玫瑰，但不少带刺的却不是玫瑰。

388

犬有理由成为忠实的象征。但在植物中，忠实的象征则应是冷杉。这是因为唯独冷杉树才与我们一道坚持下去，无论天气是好还是坏，不会随着我们失去了太阳的青睐舍我们而去，就像所有其他树

木、植物、昆虫和飞鸟那样：当上空重又笑对我们时，则又重返我们身边。

389

705

在一棵怒放着灿烂花朵的苹果树背后，挺立的冷杉高昂着尖黑的树梢。苹果树向冷杉说道：“瞧！我身上挂满了美丽、活泼的花朵！你有什么可以与我一比？墨绿的树针罢了！”“的确如此，”冷杉回答说：“不过，冬天到的时候，你就将掉光了叶子站在那里。可我将仍然是现在的样子。”

390

曾经有一次，我在一棵橡树下采集植物。在一些植物当中，我发现了一棵与其他同样高度的植物，其颜色较深、叶子紧闭、茎秆挺直。在我触摸这一植物的时候，它语气坚定地对我说：“不要动我！我不是供你们制作标本的，就像其他植物那样。其他植物，大自然只是给了一年的寿命。我的寿命却是以世纪算量的。我是一棵小橡树。”那产生了绵延多个世纪的影响的人，在童年、青年，很多时候到了成年，甚至有的的确终其一生，都似乎与其他人一个样，也像其他人那样显得无足轻重。但只要让时间走过一段日子并带来识货之人！他不会像常人一样逝去。

391

我发现了一朵野花，惊叹于这花的美丽，这花各方面的完美，我情不自禁地喊出：“但你和成千上万像你一样的花朵，你们的所有一切，亮丽生辉，凋谢枯萎，得不到任何人的欣赏，甚至经常难得有一双眼睛看上你们一眼。”野花回答我说：“你这个傻瓜！你以为我开花是为了给别人看的吗？我是为了我自己而不是为了别人而开花，我开

花，是因为我喜欢开花。我活着，我开花，这就是我的愉快和乐趣所在。”

392

正当地球的表面还只是平坦整齐的花岗岩，任何生命都还没有条件形成的时候，一天早上，太阳升起了。众神的信使埃利斯接受了朱诺委派的差事，一路飞来。埃利斯一边急匆匆地赶路，一边大声向太阳喊道：“你这么辛苦升起是为了什么？又没有眼睛要看你，也没有门农的柱子需要照射和鸣响。”太阳回应说：“但我是太阳啊，我升起来是因为我是太阳。谁要看我，是他们的事情。”

706

393

一处草木茂盛的美丽绿洲环顾四周，除了沙漠以外，看到的还是沙漠。她徒劳地想要看到一块像她一样的绿洲。她大声地抱怨着：“我这不幸、孤独的绿洲！我就只能这样孤独下去了！到处都找不到我的同类！到处都找不到哪怕是一只眼睛可以看上我一眼，可以快乐地欣赏我的草地、泉水、棕榈树、灌木丛！我的周围除了荒凉、没有生命的沙漠和岩石，再没有别的东西！在这种无人理会的孤独之中，我的那些优势、美丽和财富，又有什么用呢？”

白发苍苍的沙漠老太太说话了：“我的孩子，假如情形是另外一个样子，假如我不是荒芜、凄凉的沙漠，而是青葱、茂盛、充满生命的地方，那你就不会是绿洲，就不会是一块得天独厚的去处，旅游者也就不会大老远就交口称赞你了。你就将只是我的一小部分，就会变得渺小、无闻。所以，你就耐心忍受你的出众之处和你的名声的条件吧。”

394

坐气球升上空中的人，并不会看到自己在上升，而只会看到大地下沉、下沉、再下沉。这是怎么一回事？这是一个谜，只有那些在这方面有同感的人才会明白。

395

评估一个人伟大与否，在精神思想方面适用与身体方面相反的定律：身体的大小由于距离加大而缩小，精神思想的伟大则因距离加大而放大。

707

396

大自然让所有事物都披上了一层漂亮的外表，就像在蓝色的李子上面呵上了一层薄露。把这一层外表取下，然后集中起来献给我们慢慢欣赏——这是画家和文学家热切投入的工作。然后，我们贪婪地享受着这些东西——此时，我们甚至还没进入真正的生活呢。但随后当我们进入这生活的时候，我们自然就会看到事物在剥落了大自然所覆盖的漂亮外表以后的样子，因为艺术家已经把这些美丽完全耗尽，我们也已经提前享受了这些美丽。这样，我们所见的事物通常都会显得缺乏吸引力，并不那么令人愉快，甚至经常是令人厌恶的。因此，如果就留着那漂亮的外表，好让我们自己去发现它，那情形将会更好，虽然这样的话，我们就不能够一下子领略到大分量的、集中起来的和一次性以绘画或者诗歌的形式表现出来的美，但以此换来的却是在明朗、愉快的光线下看视事物——现在，也只有那些自然之子才可以偶尔这样做，那些不曾通过欣赏优美艺术而提前享受了审美愉悦和生活魅力的人。

397

缅恩茨大教堂被周围的房子遮蔽了，我们甚至找不到一个位置可

以观赏大教堂的全貌。这一大教堂对我而言就是一个象征：代表了这世间一切伟大和美丽的东西。伟大和美丽的东西都应该只是因自身的缘故而存在，但美丽和伟大的东西很快就会受到需求的糟蹋。需求从四面八方而至，以伟大和美丽之物作支撑和依靠，并因此遮蔽和毁坏了伟大和美丽之物。当然，在这一匮乏和需求的世界里，发生这一事情是毫不奇怪的，因为所有一切都的确必须为解决需求而尽力；那匮乏和需求攫取所有的一切，让其成为解决需求的手段，就算是那些只有在需求消失了的短暂瞬间才得以产生的东西，亦即美和为了真理的缘故而追求的真理，也不例外。

708

对所说的这些，一个特别好的解说和证明例子就是，我们看看那些大大小小、或富或穷、为了保存人类的知识和促进那些使人类显得高贵的智力上的追求而建立起来的机构：无论在哪一时期，在哪一个国家，用不了多久，粗野、动物性的需求就会蹑手蹑脚地靠近，就是想要打着为上述高贵的目的服务的外表，强夺为上述目的而设的薪金。这就是学术蒙混、造假的根源，在各个学问领域可谓司空见惯。尽管其表现出来的面目不尽相同，其实质就是这种造假者对这一学问本身并不关心，所注重的就只是似有学问的外表，服务的是他们个人的、自我的和物质方面的目的。

398

每一个英雄都是大力士参森：强者受制于弱者的阴谋诡计和人多势众，最后，强者失去了耐性，他也就与他们同归于尽了；或者他就只是在小人国中的格列佛：那极其众多的小人最终把他制服了。

399

一位母亲把一本《伊索寓言》给了她的孩子们，希望她的孩子能够受到教育和取得进步。但孩子们很快就把书还给了母亲。那位最大的、一脸老成、精明的孩子是这样说的：“这本书不适合我们读！太

过幼稚，也太过愚蠢了。我们不会再上当，不会真的还以为狐狸、狼、乌鸦能够说话；我们早就过了看这些瞎胡闹的年纪了！”从这些充满希望的孩子身上，谁还会看不出未来心智大开的理性主义者呢？

400

在一个寒冷的冬日，为了避免冻僵，一群箭猪相拥在一起取暖。但很快，它们感受到了各自对方的硬刺。这让它们被迫分开。但当取暖的需要让它们的身体再度靠在一起，身上的硬刺又再次把它们扎痛了。这些箭猪就被这两种苦处反复折腾，直到它们终于找到一段恰好最能容忍对方的距离为止。所以，出自人的内在空虚和单调的社交需要把人们赶到了一块，但各人许多令人厌恶的素质和无法让人容忍的缺点又把人们分开了。人们最后找到的、可以让大家在一起的适中距离就是礼貌周到和文雅惯例。谁要是不保持这一距离，在英国人们就会冲他喊道：Keep your distance！（保持距离！）由于保持这一距离，虽然相互取暖的需求只是有欠完美地得到了满足，但大家也就不会受到硬刺的刺痛。谁要是自身拥有足够的热量，那他就更宁愿避开社交，既不给别人麻烦，也不会受到别人的烦扰。

一些诗歌

在我把一些不会期望还能有诗歌方面价值的诗歌公之于众的时候，我意识到我做出了自我牺牲：因为一个人不可能既要做诗人又要做哲学家。并且我这样做，只会让那些随着时间的流逝，有朝一日会对我的哲学产生强烈兴趣的人得益，因为他们会很想了解这哲学的作者任何个人方面的情况，但到了那时候这却是再不可能了。因为诗歌带着节奏和韵律的外衣，人们在诗歌里会比在散文中更大胆、更自由地显现自己主体的内在，并且总的来说，会以比哲学论辩更纯粹人性的、更个人的、起码是相当不同的方式表达自己，也正因此，在某种程度上与读者走得更近。所以，我就为将来对我的哲学感兴趣的人做出牺牲，把某些大都出自我青年时代在诗歌方面的尝试发表在此，希望他们会感激我。与此同时，我请求其他人把这些视为我们之间的一些私事，在此偶然公布了而已。在文学里，把诗歌印刷出来，就犹如在社交场合一个人在那歌唱，也就是说，都是某种个人的奉献——也唯一只有上述考虑才会让我做出此事。

710

魏玛，1813年

十四行诗

漫长的冬夜永无尽头，

太阳磨蹭着始终不到，

风暴与猫头鹰竞相怒吼，

干戈鸣响在脆弱的墙头。

坟墓尽开遣出了精灵：

围着我团转飞舞，

想要吓我个魂飞魄散，

但我不会向他们看上一眼。

白天，白天，我要高声地宣布即将到来！

黑夜和鬼怪都会逃之夭夭：

晨星已在报告白天的到来。

很快，就算是最深暗之处都会被照亮：

光芒和色彩会覆盖着世界，

无边的远空是一片深蓝。

鲁道城，1813年

施瓦茨堡附近山谷的岩石

我在晴朗的一天孤独地走在林地的山谷，

留意到尖角的岩石，

那是从拥挤的森林孩子中出来的灰色东西。

看啊，在林中溪流的潺潺流动声中，我听到了，

一块巨石问候其他的岩石：

兄弟们，和我一道感到喜悦吧，你们这些创造物的最古老的儿子，

到了今天，振奋精神的太阳仍在我们身边嬉戏其光亮，

就像太阳首次升起时同样的明媚和温暖，

与在世界童年的日子时没有什么两样。

自那以后，不少磨磨蹭蹭的冬天，
给了我们脑袋雪的帽子，给了胡子冰锥，
自那以后，许多我们的强大兄弟
就被我们的共同敌人，那疯长的植物
——那时间的瞬间儿子，始终是日新月异和猛长——
深深的覆盖和埋葬，并永远遗憾地被剥夺了
这一缕令人高兴的阳光，这一缕他们与我们一道曾经千万年前
的确看到过的阳光，就在那些腐化中孵化出那些家伙之前。
那些家伙，啊，兄弟们，已经在威胁我们以毁灭
从四面八方挤压着我们。
啊！站稳了脚跟，我的兄弟们，紧紧有力地团结在一起
联手昂头向着太阳，让太阳久久地照射着我们！

暴风雨中穿过云层的阳光

在那折断和狂扫一切的风暴中，你不为所动，
坚定、自若，你这振奋人心的太阳光！
像你那样的微笑，那样的温柔、坚定和清澈，
智者在充满痛苦和恐惧的生活风暴中也镇定自若。

哈茨山的早晨

雾气沉甸，乌云压顶，
哈茨山看上去就是阴暗：
世界混浊昏淡，

然后太阳射出了光芒，

一切都露出了笑容，

充满了欢乐和爱意。

太阳就在那山坡上，

在那静静地歇息，

沉浸在深深的喜悦，

然后他就往山顶上走，

整个顶峰都被太阳抱住了，

太阳多爱这哈茨山！

德累斯顿，1815年

西斯廷圣母像

她生下他在这一世界：他震惊地看到

那种混乱和恶行，

野蛮的狂怒和咆哮，

那不可救药的愚蠢在肆虐，

无法止息的苦痛折磨。

震惊，但眼睛却闪烁着

宁静、信念、胜利的光芒，

宣告着永远和确切的得救。

1819年

大胆的诗句

（写于1819年4月从那不勒斯前往罗马的途中。我的主要著作在1818年11月已经出版了。）

从那深切感受、长久埋藏的苦痛，
从内心而出向上盘绕。
我曾长期拼力管控它：
我知道我终于成功了，
不管你们想怎么看：
你们都不会威胁到这巨作的生命，
你们可以耽误它，但却永远无法扼杀它：
后世会为我竖起纪念碑。

713

1820年

致康德

（在康德逝世的那一天，天空是如此的晴朗、无云，那是我们这里很少有的情形：也只有天顶上小小的浮云在蔚蓝色的天空漂浮。人们说，当时，一个士兵要周围的人留意施密德桥的上空，口中说道：“看啊，那就是康德的灵魂，飞往天上去了。”——C.F.罗伊斯，《康德和他的餐桌朋友》，第11页）

我目送着你升上你的蓝天，
在那蓝天之上消失了你的踪影。
我独自留在熙攘的尘世，
你的话你的书是给我的安慰。
我要透过你的话语，

那充实心灵的音声，活跃那孤寂：

他们都是陌生的人，在我的周围，

世界是孤寂的，生活冗长。

（未完成）

柏林，1829年

图兰朵谜语

为我们效劳的是一个小精灵，

在我们的众多困厄之时，给我们援手，

我们所有人早就悲惨死去了，

如果他不是每天在那差事侍候。

但对其需要严厉的管束方可掌控，

其力量始终要受到约束；

我们时刻都要紧盯着他，

任何时候都不能放任不顾。

因为他的行事是魔鬼的阴险和狡诈，

他策划祸害，图谋叛变；

他为我们的生命和幸福设置陷阱，

随时酝酿着可恶的行径。

一旦成功挣脱了枷锁，

去掉了那恨之已久的束缚，

他就匆忙要去为所受到的奴役报仇，
他的狂怒巨大一如他的狂欢。

他现在成了主人，我们则是他的奴仆：
想要努力拿回我们的古老权利，
从今以后都会落空，
束缚解除了，魔咒已被打破。

奴隶的狂怒一发不可收拾，
现今一切充满死亡和恐惧：
在短暂的期限，寥寥的骇人之时，
它们就会吞噬主人的身家性命。

1830年

试金石

一个寓言

黄金在一块黑石上摩擦，
但一条黄色的痕迹都没有留下：
“这不是真的黄金”，人人都这样说，
人们把它扔到了不值钱的金属中去。

后来人们发现：虽然那石头
颜色黑的，但却不是试金石，
黄金被翻找了出来，现在重获尊荣：
只有真的试金石才能证明真金。

1831年

花瓶

“看，我们开花也只有几天，只有几个小时”，

引人注目的一束艳丽鲜花向我喊道，

“但这接近黑暗的阴间，却不会吓住我们：

我们的确始终存在，永恒地活着——就像你一样。”

715

缅因河上法兰克福，**1837**年

我在某次拍卖会上拍到了一册塞万提斯的悲剧《努曼西亚之围》。册子的前主人在这册子上抄写了奥古斯特·威廉·冯·施莱格尔下面的一首十四行诗。我读完那悲剧以后，就在那十四行诗的旁边写下了一个诗节——我称为《胸音》，而施莱格尔则称为《头音》。

头音

罗马的军队，疲于冗长的战事，

对抗着自由、无畏的努曼西亚，

正当西庇奥重新训练他的战士，

那无法逆转的命运时分已经接近。

重重的堡垒包围，忍饥挨饿，武器

并没有帮助勇敢的人；他们已与死亡结盟，

把自己、妇人、孩子付诸火口，

就是要夺走胜利者的战利品。

被压倒的西班牙仍旧胜利了，
流下英雄血液的他们，骄傲地
踏着高贵的高底鞋到了阴间。

不是利比娅，也不是赫卡尼亚生养的人，
就会哭了：但哭的可是最后的罗马人，
这最后的努曼西亚人的骨灰缸。

——A.W.V.施莱格尔

胸音

塞万提斯在此表现了
整座城市的自杀。
当一切都破碎了，那我们就只有
返回到大自然的起源。

716

1845年

对（歌德的）威尼斯箴言诗的应和

不少人污蔑犬，我并不奇怪，
因为很遗憾，犬太过经常地让人类感到羞耻。

吸引力

你要浪费思想和才智，
转而迎合追随者?！

给他们好吃好喝的：
他们就会向你蜂拥奔来。

1856年

结局

疲惫的我现站在路的尽头，
无力的头颅几乎无法承受月桂花环：
但看到所做出的业绩我备感欣慰，
始终不曾理会别人说些什么。

人名索引

注　人名、主题词后面的页码是德文版页码。德文版页码列在页边空白处。

Abraham，亚伯拉罕，第2卷，284，414

Addison，艾迪逊，第2卷，32

Aenesidemus（Schulze），埃奈西德穆斯（舒尔策），第1卷，115

Agassiz，阿加斯，第2卷，179

Ahasverus，阿哈随鲁，第2卷，283，286

Ahriman，阿里曼，第2卷，327，402，412，413

Aleman，Mateo，阿莱曼，马迪奥，第1卷，421

Alembert，d'，达朗伯，第1卷，470；第2卷，499

Alkmene，阿尔克墨涅，第2卷，451

Altenstein，Minister，艾登斯坦（部长），第1卷，175

Ammonius Sackas，萨卡斯，第1卷，81

Amor，爱神，第1卷，457

Ampere，安培，第2卷，162

Anaxagoras，阿那克萨哥拉，第2卷，51

Anaximenes，阿那克西，第2卷，55

Angelus Silesius：见Silesius

Anquetil dü Perron，杜伯龙，第2卷，433，435

Anselm von Kanterbury，坎特伯雷的安瑟伦，第1卷，94

Antisthenes，安提西芬尼，第2卷，685

Anwari Soheili，安瓦里·苏哈里，第1卷，480

Aphrodite，阿芙洛狄蒂，第2卷，448，449

Apulejus，阿普列乌斯，第1卷，255，301；第2卷，452，486

Ariosto，阿里奥斯托，第1卷，239，412；第2卷，86，485，504

Aristophanes，阿里斯托芬，第1卷，55；第2卷，395

Aristoteles，亚里士多德，第1卷，55，57，66，67，68，88，89，201，278，374，383，385，386，387，395，396；第2卷，167，447，600

Arkesilaos von Kyrene，König，阿尔克西拉乌斯（国王），第1卷，307

Arrianus，亚里安，第1卷，73，75，76

Artemidoros，阿特米多鲁斯，第1卷，306

Arthur，König，阿瑟王，第2卷，420

Asmodäus，阿斯莫底斯，第2卷，226

Astarte，阿斯塔蒂，第2卷，413

Atlas，阿特拉斯，第2卷，449

Augustinus，奥古斯丁，第2卷，396，399

Aureng-Zeb，奥朗扎比，第2卷，387

Baal，巴力主神，第2卷，413

Babrius，巴布里乌斯，第2卷，450

Bako von Verulam，培根，第1卷，69，88，89，321，556；第2卷，499，533，562

Bastholm，巴斯特海姆，第2卷，247

Bayle，贝尔，第1卷，20；第2卷，398

Beaumont u. Fletcher，博蒙和弗莱切，第2卷，498

Beaumont，Elie de，埃利·德·博蒙，第2卷，164

Beaumont，Johann，约翰·博蒙，第1卷，333

Beethoven，贝多芬，第1卷，123；第2卷，470，500

Bell，Ch.，查尔斯·贝尔，第2卷，193

Belus，巴力主神，第2卷，413

Bendsen，Bende，本德·本森，第1卷，246，342，348

Beresford，巴里斯福德，第1卷，553

Berkeley，柏克莱，第1卷，26，27，29；第2卷，50

Bernini，贝尼尼，第2卷，613

Bertolotti，贝多洛蒂，第2卷，641

Bibra，Baron von，冯·布拉男爵，第2卷，407，408

Bichat，毕夏，第2卷，110

Blumenbach，布鲁门巴赫，第2卷，407

Bohlen，Peter von，博伦，第1卷，322；第2卷，440

Böhme，Jakob，雅克布·伯默，第2卷，21，468

Boileau，布瓦洛，第2卷，567

Bonifacius，博尼法吉乌斯，第2卷，379

Borelli，博雷利，第2卷，169

Brahma，梵天，第1卷，83，160；第2卷，326，439，515

Brettschneider，布莱施奈德，第2卷，424

Brierre de ßoismont，布瓦蒙，第1卷，331

Bronzino，布隆茨诺，第2卷，702

Brucker，布鲁克，第1卷，49

Bruno，Giordano，布鲁诺，第1卷，18，72，96，105，147，225，500；第2卷，89，102，352

Buchanan，Francis，布坎南，第1卷，146；第2卷，417

Buchholz，Paul Ferd. Friedr，布赫霍尔茨，第1卷，121

Büchner，Louis，布希那，第2卷，74

Buddha，佛陀，第2卷，183，347，440

Buffon，布封，第2卷，183

Bulwer，布瓦尔，第2卷，607

Burdach II，伯尔达哈，第1卷，280

Bürger，Gottfr. August，比尔格，第1卷，123；第2卷，552

Byron，拜伦，第1卷，324，323；第2卷，230，478，486，668，677

Cabanis，卡班尼，第2卷，110

Calderon，卡尔德隆，第1卷，435；第2卷，220

Camoens，卡米奥斯，第2卷，500

Cardanus，卡丹奴斯，第1卷，373

Carlyle，卡莱尔，第2卷，349

Cartesius，笛卡尔，第1卷，15，16，17，27，32，33，64，89，91，94，96，99，100，201，395；第2卷，135，499，562

Casper，Joh. Ludwig，卡斯帕，第2卷，175，179

Cazotte，卡佐特，第1卷，336

Cervantes，塞万提斯，第1卷，377；第2卷，482，483，506，689，715

Chamfort，尚福尔，第1卷，168，202，481，491，499；第2

卷，32

Christine，Königin von Schweden，克里斯汀（瑞典女王），第1卷，395

Christus，基督，第1卷，180；第2卷，346，418，419，421

Chrysippos，克利西波斯，第1卷，73

Cicero，西塞罗，第1卷，430；第2卷，424

Cid，熙德，第2卷，421

Clarke，克拉克，第2卷，499

Claudius，Matthias，克劳迪乌斯，第2卷，328

Clemens Alexandrinus，亚历山大的克罗门特，第1卷，167

Colebrooke，柯尔布鲁克，第1卷，86

Collier，柯利尔，第2卷，506

Condillac，孔狄亚克，第1卷，64，112，113

Cordier，第1卷，55

Corneille，高乃依，第1卷，444；第2卷，421

Correggio，柯列吉奥，第2卷，494

Creuzer，克罗泽，第2卷，447

Dante，但丁，第1卷，161；第2卷，483，484，485，500

Darius，大流士，第2卷，413

David，König，大卫王，第1卷，507

Davis，J.F.，戴维斯，第1卷，627

Delamarck，拉马克，第2卷，174

Delüc，德吕克，第2卷，164

Demiurgos，造物者，第1卷，81；第2卷，302

Demokritos，德谟克利特，第1卷，51，55，100，101；第2卷，108，510

Desengano，幻灭，第2卷，313

Diderot，狄德罗，第1卷，445；第2卷，526

Diogenes，第欧根尼，第1卷，74

Diogenes Laertius，第欧根尼·拉尔修，第2卷，38

Dionysius Areopagita，亚略巴古的狄奥尼索斯，第1卷，86；第2卷，21

Donatus，多纳图斯，第1卷，167

Dorguth，多尔古特，第1卷，169

Empedokles，恩培多克勒，第1卷，51，52，55；第2卷，510

Epicharmos，伊壁查姆斯，第1卷，463

Epikuros，伊壁鸠鲁，第1卷，194，408；第2卷，510

Epimetheus，厄毗米修斯，第2卷，449，450

Erigena Scotus，艾利葛那，第1卷，18，82，83，263；第2卷，533，562

Esquirol，埃斯基罗尔，第1卷，388

Esra，以斯拉，第2卷，412

Eulenspiegel，欧伦斯皮格尔，第2卷，563

Eurybiades，欧里比亚德斯，第1卷，443

Eusebius，欧瑟比，第1卷，161

Eyck，Johann van，范·艾克，第2卷，493，494

Falk，Johannes，法尔克，第1卷，211

Feuchtersleben，Emst Freih. Von，福伊希特勒本，第2卷，

498，499，512，513

Feuerbach，Anselm von，费尔巴赫，第1卷，121

Fichte，费希特，第1卷，34，120，121，122，166，176，217；第2卷，19，50，51，564，565，566，571，611，612

Ficinus，Marsilius，菲奇诺，第1卷，332

Fick，Ludwig，菲克，第2卷，408，409

Fischer，Kuno，费舍尔，第1卷，176

Fontenelle，丰特奈尔，第1卷，233

Forge，de la，福尔吉，第1卷，64

Fortlage，福特拉格，第1卷，209

Fourier，傅里叶，第1卷，55；第2卷，149，150

Franciscus，S.，方济各，第2卷，347

Franklin，富兰克林，第1卷，562

FranzI，von Frankreich，法国的弗朗西斯一世，第2卷，491

Friedrich der Große，腓特烈大帝，第1卷，505；第2卷，375

Fries，Jakob，弗里斯，第1卷，223；第2卷，368

Gall，戈尔，第2卷，197

Garrick，加力克，第2卷，569

Gassendi，加森狄，第1卷，93

Gedicke，格迪克，第1卷，50

Gellert，吉拉特，第1卷，464

Gellius，格力斯，第1卷，443

Geulinx，格林克斯，第2卷，218，219

Gleditsch，格雷迪殊，第1卷，343

Gluck，格鲁克，第2卷，474

Gobineau，Comte de，戈比诺，第2卷，230

Goethe，歌德，第1卷，148，395，529；第2卷，107，108，186，447，460，486，487，503，506，513，552，557

（诗歌），第1卷，375，378，379，414，415，437，463，464，465，487；第2卷，105，312，613

（《格茨·冯·伯利欣根》），第1卷，251

（《艾格蒙特》），第2卷，252，486

（《塔索》），第1卷，538；第2卷，585

（《伊菲格尼亚》），第2卷，487

（《浮士德》），第2卷，26，538，552

（《威廉·迈斯特》）第1卷，404，483；第2卷，482

（《亲和力》），第1卷，478；第2卷，137

（《童话》），第2卷，446

（《格言》），第1卷，506

（《诗与真》），第1卷，307，333

（《颜色理论》），第2卷，205，499，526，527

Goethe u. Schiller，歌德和席勒，第2卷，252，573

Goldsmith，Oliver，高尔斯密，第1卷，394；第2卷，689

Gordian，戈尔迪安，第1卷，81

Gozzi，戈齐，第2卷，349

Gracian，格拉西安，第1卷，538，549；第2卷，102，505，519，653，654

Graul，格鲁尔，第2卷，102

Gregor I.，Papst，教皇格利高里一世，第2卷，398

Grimm，Jakob，格林，第2卷，578

Hall，Marshal，荷尔，第2卷，193，505

Hamilton，Sir William，哈米尔顿，第2卷，535

Hanuman，哈努曼，第2卷，243

Hauser，Kaspar，豪泽，第1卷，145

Haydn，Joseph u. Michael，海顿，约瑟夫和米克尔，第2卷，470

Hegel u. Hegelianer，黑格尔和黑格尔学派信徒，第1卷，34，43页及后面，177，193页及后面，199页及后面，209，216；第2卷，19，121，303，498，511页及后面，527，564页及后面，571，611页及后面，697

Heinrich der Vierte，路易十四，第2卷，491

Hekatäos von Milet，赫克特斯，第2卷，444

Helvetius，爱尔维修，第1卷，167，430；第2卷，32，695

Hempel，亨普尔，第2卷，197

Herakleitos，赫拉克利特，第2卷，510

Herakles，赫拉克利斯，第2卷，451

Herbart，赫尔巴特，第1卷，194，200，209，220，222；第2卷，540

Herder，赫尔德，第2卷，152，545

Herodot，希罗多德，第2卷，394，450

Hesiodus，赫西俄德，第2卷，448，450，507

Hiketas，希塞塔斯，第1卷，55

Himeros，希马洛斯，第2卷，449

Hiob，《约伯记》，第2卷，573

Hippokrates，希波克拉底，第1卷，260

Hobbes，霍布斯，第2卷，247，262，533

Homer，荷马，第1卷，555；第2卷，103，444，486，503

Hood，Thomas，胡德，第2卷，701

Hooke，Robert，胡克，第2卷，147，158，168，169

Horaz，贺拉斯，第1卷，479；第2卷，103

Horst，赫斯特，第1卷，333

Huarte，华特，第2卷，675

Hugo，Victor，雨果，第2卷，530

Humboldt，Alexander von，洪堡，第2卷，143

Hume，休谟，第1卷，30，32，33，151，194，201；第2卷，335，499

Idomeneus，伊多梅钮斯，第2卷，451

Iffland，伊夫兰，第2卷，480

Indra，因陀罗，第2卷，402

Isis，伊希斯，第2卷，445

Jacobi，F. H. I.，雅可布，第2卷，498

Jamblichus，扬布利科斯，第1卷，77，80，255

Jean Paul，约翰·保罗，第2卷，289，482，486，509，546

Jephta，耶弗他，第2卷，451

Johannes Sarisberiensis，约翰·萨利斯伯里，第2卷，533

Johnson，Samuel，约翰逊博士，第1卷，412

Jonson，Ben，本·约翰逊，第2卷，498

Josua，约书亚，第2卷，451

Jouy，约伊，第2卷，668

Julius II，Papst，教皇朱利二世，第1卷，260

Juvenal，尤维纳利斯，第1卷，415；第2卷，643

Kali，die Göttin，卡里女神，第2卷，353

Kalidasa，卡里德萨，第2卷，515

Kampe，F.，坎普，第1卷，180

Kant u. seine Lehre，康德及其学说，第1卷，30页及后面，97，98，99，101，102，103，201，206，207，208，211；第2卷，57，375—495，498，503

Karl der Fünfte，卡尔五世，第2卷，617

Karl der Große，卡尔大帝，第2卷，491

Kemp，Lindley，坎普，第2卷，178

Kepler，开普勒，第2卷，158，168，723

Kerner，Justinus，第1卷，322，343

Klaproth，H. J.，克拉普罗特，第2卷，178

Kleanthes，克里安提斯，第2卷，444

Klopstock，科洛斯托，第2卷，513

Knebel，von，冯·涅布尔，第1卷，248

Koheleth，《传道书》，第1卷，575页及后面，578

Kolumbus，哥伦布，第1卷，167

Konfucius，孔子，第2卷，183

Kopernikus，哥白尼，第2卷，167

Kotzebue，科茨布，第1卷，26；第2卷，480

Krates，克拉特斯，第1卷，74，444

Kronos，克洛诺斯，第2卷，447，448

Krösos u. Adrastos，第1卷，246

Krug，W.T.，克鲁格，第1卷，223

Kyros，König，居鲁士大帝，第2卷，412，413

Labruyere，拉布吕耶尔，第1卷，45，497；第2卷，32，497，695

Lactantius，拉克唐修，第2卷，90

Lajus，拉乌斯，第2卷，478

Lange，Joachim，朗格，第2卷，38

Laplace，拉普拉斯，第2卷，156

Lavater，L.，拉法特，第1卷，350

Lavoisier，拉瓦锡，第2卷，147

Layard，拉亚德，第1卷，149

Leibniz，莱布尼茨，第1卷，18，19，22，96，97；第2卷，122，316，499

Lepsius，李普修，第2卷，149，584

Le Sage，勒·萨日，第2卷，689

Lessing，Gotthold Ephraim，莱辛，第1卷，159，467；第2卷，480，489，546

Leukippos，留基伯，第1卷，51，143

Leverrier，勒维里耶，第2卷，148

Lichtenberg，G.C.，利希滕贝格，第1卷，124，464，466；第2卷，32，545，569，614，664

Liebig，李比希，第2卷，125，192

Link，林克，第2卷，527

Linné，林奈，第2卷，273

Livius，李维，第2卷，214

Locke，洛克，第1卷，18，28，29，30，32，33，56，111，112，113，201；第2卷，70，108，499

Ludwig der Vierzehnte，路德维希十四世，第2卷，491，492

Lukianos，卢奇安，第1卷，338，351，403

Lukretia，卢克利斯，第1卷，433

Lukretius，卢克莱修，第1卷，396

Lullius，Raimund，鲁露斯，第2卷，533

Luther，路德，第2卷，371，388，396，412，413，423

Machiavelli，马基雅弗利，第2卷，254，263，269，391，507

Mädler，麦德勒，第2卷，153

Mahlmann Siegfr. August，马曼，第2卷，509

Mahmud，der Ghaznevide，玛穆德，第2卷，387

Malebranche，马勒伯朗士，第1卷，17页及后面，22，27，91，201；第2卷，362

Manethos，马内托斯，第2卷，584

Manu（englisch Menu），《摩奴法典》，第2卷，417，441

Marius，马略，第1卷，442

Massinger，马辛格，第2卷，498

Mayer，Tobias，迈耶，第2卷，138

Melanchthon，梅兰西通，第2卷，423

Melissos，麦里梭，第1卷，51

Mellingen，J.G.，梅林根，第1卷，445

Memling，亨林，第2卷，493

Menandros，米兰特，第1卷，254；第2卷，264

Menötius，der Tapfere，墨诺提俄斯，第2卷，449

Merck，Joh. Heinr，梅克，第1卷，479

Metopos，米特普斯，第2卷，221

Metrodorus，门采多罗斯，第1卷，375

Montaigne，蒙田，第2卷，32

Monti，Vicenzo，蒙蒂，文圣佐，第1卷，450

Moratin，莫拉丹，第1卷，504

Moritz，Karl Philipp，莫利茨，第1卷，562

Morrison，Reverend，莫里森，牧师，第2卷，357

Moses，摩西，第2卷，387

Mozart，莫扎特，第1卷，123；第2卷，470，475，490

Muratori，穆拉托里，第1卷，101

Musonlus，穆索尼斯，第1卷，443

Myson，迈森，第2卷，665

Nabuchodonosor，尼布甲尼撒，第2卷，388

Napoleon，拿破仑，第1卷，534；第2卷，68，278，375，676

Nasse，纳瑟，第2卷，191

Nehemias，尼希米，第2卷，413

Newton，牛顿，第2卷，146，167，168，169，172，205，499

Niebuhr，尼布尔，第2卷，521

Nikolai，Friedrich，尼古拉，第1卷，331

Obry，奥布里，第2卷，438

Odin，奥丁，第2卷，377

Oedipus，俄狄浦斯，第1卷，245页及后面；第2卷，478

Oken，奥肯，第2卷，132

Olbers，奥尔伯斯，第2卷，151

Omar，欧麦尔，第2卷，427

Oenopides，欧诺皮德斯，第1卷，58

Origenes，奥利根，第2卷，398

Ormuzd，奥尔穆兹德（善神），第1卷，160；第2卷，327，402，412，413，414，435

Orpheus，俄耳普斯，第2卷，443

Oerstedt，奥斯特，第2卷，551

Osorius，奥索里亚斯，第1卷，465

Ovid，奥维德，第2卷，650

Pandora，潘多拉，第2卷，450

Parmenides，巴门尼德，第2卷，510

Pascal，帕斯卡尔，第2卷，362

Patricius，Sankt，第2卷，379

Paulus，Apostel，使徒保罗，第2卷，419

Pausanias，保萨尼亚，第1卷，338，353

Perikles，伯里克利，第2卷，378

Perner，Hofrath，佩尔纳，枢密官，第2卷，408

Petrarka，彼特拉克，第1卷，499；第2卷，485，520，562，696

Petronius，彼德尼斯，第1卷，382

Petrus，Apostel，使徒彼得，第2卷，419

Pherekydes，菲勒塞德斯，第2卷，444

Philo Byblius，菲洛，第1卷，160，161

Philolaos，菲洛劳，第1卷，55

Philostratus，菲洛斯特拉托斯，第1卷，190

Phokion，福康，第2卷，509

Photius，佛提乌，第1卷，353

Pierquin，皮埃坎，第1卷，292

Platner，普拉特纳，第1卷，213

Plato，柏拉图，第1卷，62，63，64，194，201，254；第2卷，218，219，246，447，503，593

Plautus，柏拉图斯，第2卷，480

Plinius，普林尼，第2卷，334，523

Plinius（der Jüngere），普林尼（小），第1卷，332，338

Plotinos，普罗提诺，第1卷，15，78，79，80，81；第2卷，450

Plutarch，普卢塔克，第1卷，254，256，556，580

Pomponatius，蓬波纳齐，第1卷，64

Pope，蒲柏，第1卷，102；第2卷，537

Porphyrius，波尔菲里，第1卷，77，78，81，254；第2卷，109

Poseidon，波塞冬，第2卷，439

Pouillet，普耶，第2卷，I39，140

Preller，普列勒，第1卷，50

Proklos，普罗克鲁斯，第1卷，77，255

Prometheus，普罗米修斯，第2卷，449，450

Ptolemäus，托勒密，第1卷，71；第2卷，499

Puffendorf，普芬多夫，第2卷，247

Pythagoras，毕达哥拉斯，第1卷，54，57，490；第2卷，149，328，458

Pythia，Orakelsprüche der，皮提亚，神谕者，第1卷，307，308

Quintilian，昆体良，第2卷，571

Rachel，Demoiselle，拉切尔小姐，第2卷，653

Rameau，拉莫，第2卷，470

Raphael，拉斐尔，第1卷，558；第2卷，395，460，494

Rask，Rasmus Kristian，拉斯克，第2卷，630

Raupach，罗巴克，第2卷，480，534

Reil，Joh. Christian，莱尔，第1卷，290

Reimarus，Herrn. Samuel，赖玛鲁斯，第2卷，419

Reinhold，C.L.，雷因霍尔德，第1卷，115，208

Rembrandt，伦勃朗，第2卷，460

Rhode，J.G.，罗德，第2卷，414

Riemer，Fr.Wilh.，里默，第2卷，71，558

Ristori，Signora，丽斯托利，第2卷，653

Ritter，利特，第1卷，50

Rochefoucauld，拉罗什富科，第2卷，32，270

Roland，罗兰，第2卷，421

Rosas，Anton，洛萨斯，第2卷，35

Rosse，Lord，罗斯勋爵，第1卷，55

Rossini，罗西尼，第2卷，470，475，476，505

Rousseau，J.J.，卢梭，第1卷，456；第2卷，425，558，674

Runge，Philipp Otto，朗格，第2卷，395

Sadi，萨迪，第1卷，500

Saint-Pierre，Bernardin de，圣比埃，第1卷，497

Salat，Jakob，萨拉特，第1卷，200；第2卷，368

Sallustius，萨鲁斯提乌斯，第2卷，222

Salmanassar，沙曼萨，第2卷，596

Salomo，所罗门，第2卷，469

Sanchuniathon，桑楚尼亚松，第1卷，149

Sand，George，乔治·桑，第2卷，208，656

Schelling und Schellingianer，谢林及谢林主义者，第1卷，23，34，37，40，41，42，121，122，166，181；第2卷，19，21，76，129，498，564，565，571，611，612

Schiller，Friedrich，席勒，第1卷，69；第2卷，84，252，480，513，668

Schiller und Goethe，席勒和歌德，第2卷，252

Schiwa，湿婆，第1卷，160

Schlegel，施莱格尔，A.W.H，第2卷，608，715

Schleiermacher，施莱尔马赫，第1卷，194，200，209；第2卷，19，303

Schmidt，Isaak Jakob，施密特，第1卷，146；第2卷，217

Schneider，Fridemann，施奈德，第2卷，38

Schnurrer，F.，F.舒努勒，第2卷，174，175，179

Schopenhauer，Arthur，阿图尔·叔本华，第1卷，16

Schoreel，舒利尔，第2卷，493

Schubert，Gotthilf Heinrich v.，舒伯特，第1卷，306

Schulze，G.E.，舒尔策，第1卷，115

Scott，Sir Walter，司各特，第1卷，483，519；第2卷，237，482，498，516，641，689

Scouler，John，斯库勒，第1卷，161

Secchi，Pater，塞基神父，第2卷，155

Seherin von Prévorst，普利伏斯特的遥视者，第1卷，358

Seneka，塞涅卡，第2卷，258，335，543

Servius，Maurus Honoratus，塞尔维乌斯，第2卷，299

Shaftesbury，萨伏斯伯里，第2卷，32

Shakespeare，莎士比亚，第1卷，387，435，529；第2卷，84，251页及后面，460，477页及后面，486，487，498，500，503，506

Shenstone，申斯通，第2卷，32

Silesius，西勒修斯·安吉奴斯，第1卷，500

Sirach，Jesus，耶稣·西拉克，第1卷，463；第2卷，500，628

Sokrates，苏格拉底，第1卷，59，60，61，74，189，443；第2卷，352，693

Solon，梭伦，第2卷，73

Sömmering，Sam.Thomas，索玛连，第2卷，408

Sophokles，索福克勒斯，第1卷，405；第2卷，244

Southey，修特，第1卷，519

Spence Hardy，斯宾塞·哈代，第2卷，389

Spindler，斯宾德勒，第2卷，607

Spinoza，斯宾诺莎，第1卷，17，18，22，27，38，39，40，91，92，93，194，201；第2卷，261，262，562

Stahl，Georg Ernst，斯达尔，第2卷，521

Staunton，Sir George，斯丹顿爵士，第1卷，146

Sterne，L.，斯特恩，第2卷，301，525

Stilling，Jung，斯特林，第2卷，406

Stobäus，斯托拜乌斯，第1卷，443；第2卷，221

Strauß，David，斯特劳斯，第1卷，322；第2卷，420

Suarez，苏阿雷斯，第1卷，72

Sue，Eugen，欧仁·苏，第2卷，607

Szapary，Graf，萨帕利伯爵，第1卷，319

Taaut，陶特，第1卷，160

Tacitus，塔西佗，第1卷，422

Tanner，塔那，第1卷，162

Tasso，Torquato，塔索，第2卷，485

Tauler，陶勒，第2卷，21

Terenz，泰伦斯，第1卷，548；第2卷，480

Thales，泰勒斯，第2卷，510

Themistokles，德谟斯托克利斯，第1卷，443

Theophrastus，泰奥弗拉斯托斯，第2卷，31，32，38，665

Theophrastus Paracelsus，柏拉西斯，第1卷，255，336

Tholuck，托卢克，第2卷，218

Thomas Messanensis，托马斯·马萨兰西斯，第2卷，520

Thomasius，托马修斯，第1卷，433；第2卷，679

Thyraeus Petrus，泰留斯，第1卷，339

Tieck，Ludwig，蒂克，第2卷，550

Tiruvalluver，提鲁瓦鲁瓦，第2卷，102

Tischbein，蒂希拜恩，画家，第2卷，237

Treviranus，G.R.，特拉维拉努斯，第1卷，292

Ulpian，乌尔比安，第1卷，190

Valerius Maximus，瓦莱里乌斯·马克西穆斯，第2卷，394，656

Valmiki，瓦米基，第2卷，515

Vanini，Jul.Cäs.，瓦尼尼，第2卷，352，400

Vauvenargues，沃夫纳格，第1卷，153；第2卷，19，584

Villemarqué，de la，维尔马克，第2卷，420

Virgil，维吉尔，第2卷，483，484

Virginius，维吉尼斯，第1卷，433

Voltaire，伏尔泰，第2卷，169，172，489，499，572

Vyasa，瓦萨，第2卷，515

Wachter，瓦赫特（《日耳曼语字词样品》的作者），第2卷，630，729

Wächter，C. G. von，韦斯特，第1卷，438

Wegscheider，J.A.L.，维格舍德，第2卷，424，628

Wenzel，G.J.，温佐尔，第1卷，338

Wieland，维兰德，第1卷，123

Willis，Thomas，威利斯，第1卷，91

Wilson，威尔逊，第2卷，436

Winckelmann，温克尔曼，第2卷，613

Wischnu，毗湿奴，第1卷，136，160；第2卷，515

Wöhler，Friedrich，沃勒，第2卷，129

Wolf，Christian，沃尔夫，第1卷，38；第2卷，565

Wolf，F.A.，F.A.沃尔夫，第1卷，76；第2卷，521

Worcester，Bischof von，沃塞斯特主教，第1卷，28

Wordsworth，华兹华斯，第1卷，324，519

Xenophanes，色诺芬尼，第1卷，93；第2卷，172

Xenophon，色诺芬，第1卷，451，第2卷，378

Xerxes，泽克西斯，第2卷，606

Yama，雅玛，第2卷，392，440

Yriarte，伊利亚特，第2卷，498，534

Zenon，芝诺，第1卷，74

Zeus，宙斯，第1卷，161；第2卷，448，451，484

Zimmermann，Ritter von，辛玛曼，第1卷，499